image
not
available

IMAGO

ZEITSCHRIFT FÜR ANWENDUNG DER PSYCHOANALYSE AUF DIE GEISTESWISSENSCHAFTEN

HERAUSGEGEBEN VON
PROF. DR SIGM. FREUD

REDIGIERT VON
DR OTTO RANK u. DR HANNS SACHS

VI. BAND 1920 HEFT 2

IMAGO

ZEITSCHRIFT FÜR ANWENDUNG DER PSYCHOANALYSE AUF DIE GEISTESWISSENSCHAFTEN

erscheint viermal jährlich im Gesamtumfang von 24 bis 32 Druckbogen und ist neben der

»Internationalen Zeitschrift für Psychoanalyse«

Offizielles Organ

der

»Internationalen Psychoanalytischen Vereinigung«.

Neben den bisher bestehenden Auslieferungs- und Expeditionsstellen in **Leipzig**, beziehungsweise **Wien**, von denen die Ortsgruppen **Berlin**, **Budapest** und **Wien** auch weiterhin beziehen, liefern vom **VI. Jahrgang 1920** angefangen für unsere

ausländischen Zweigvereinigungen

neue Expeditionsstellen unter folgenden

Bezugsbedingungen:

Mitglieder bezahlen bei direktem Bezuge nachstehenden

ermäßigten Jahrespreis:

in der **Schweiz** und in **Holland 20 Franken**, bezw. **10 holl. Gulden**, in **England** und **Amerika 1 Pfund**, bezw. **4 Dollar**.

Die Bezugsstellen für unsere ausländischen Zweigvereinigungen gelten auch für alle **außerhalb** unserer Vereinigung stehenden **Abnehmer**, für die sich der jährliche Bezugspreis wie folgt stellt:

in der Schweiz und in Holland 25 Franken, bezw. 12 holl. Gulden,
in England und Amerika 25 Schilling, bezw. 5 Dollar.
Einzelhefte: 7 Franken, 3½ Gulden, 7 Schilling, 1½ Dollar.

Bezugstellen: für die Schweiz: **Zürich**, Neptunstraße 20,
für **Holland**: S. C. van Doesburgh, **Leiden**, Breestraat 14,
für **England** und **Amerika**: **London W 1**, 45 New Cavendish Street.

Das Präsidium der Internationalen Psychoanalytischen Vereinigung in London.

Die Leitung des Internationalen Psychoanalytischen Verlags Ges. m. b. H. in Wien.

Alle für die Redaktion von »Imago« bestimmten Zuschriften und Sendungen sind zu richten an

Dr. OTTO RANK, Wien I., Grünangergasse 3–5.

Manuskripte sind vollkommen druckfertig einzusenden.

Von den Originalarbeiten erhalten die Mitarbeiter je 25 Separatabzüge gratis geliefert.

IMAGO

ZEITSCHRIFT FÜR ANWENDUNG DER PSYCHO-ANALYSE AUF DIE GEISTESWISSENSCHAFTEN

HERAUSGEGEBEN VON PROF. DR. SIGM. FREUD

SCHRIFTLEITUNG: DR. OTTO RANK / DR. HANNS SACHS

INTERNATIONALER PSYCHOANALYTISCHER VERLAG G. M. B. H.
LEIPZIG — WIEN — ZÜRICH — LONDON — NEW-YORK

VI. 1. 1920

Panik und Pan-Komplex.

Von Dr. BELA v. FELSZEGHY (Budapest).

Begriff der Panik.

Dem Verständnis jener überaus rätselhaften und in ihren Wurzeln noch unbekannten massenpsychologischen Erscheinung, deren Kriterien die meisten modernen europäischen Sprachen im Namen »Panik« zusammenfassen, haben uns die Arbeiten, die sich mit ihr bisher beschäftigten, nur mit oberflächlichen-allzuoberflächlichen Beiträgen, nur durch — mehr oder minder vollständige — Anführung der Symptome näherzubringen versucht. Auch Autoren, die sich mit der Massenpsychologie im allgemeinen oder mit irgend einem ihrer in Betracht kommenden besonderen Kapitel beschäftigten, fühlten sich durch die rätselhaften Erscheinungen der Panik höchstens zu Hinweisen und Erwähnungen angeregt. Mit mehr oder weniger Ausführlichkeit sichten sie Erscheinungseinzelheiten der Panik in Gruppen, die durch Gesichtspunkte der Symptomatologie geschieden sind, ohne der Panik auf den Grund zu gehen. Hat sich auch der eine oder andere auf dem Gebiete der Massenpsychologie forschende Soziologe mitunter in tiefere Zusammenhänge verirrt, im Grunde genommen bietet er uns doch nur eine breitere (in vieler Hinsicht immerhin wertvolle) Deskription. Die Psychologen aber, die sich doch angesichts des rätselhaften Auftretens der Massenpanik oder auch wegen der möglichen Analogie zu individualpsychologischen Erscheinungen dem tieferen Eindringen ins Problem nicht verschließen hätten dürfen, stehen diesem Massenphänomen — man kann schlechthin sagen — ratlos gegenüber. Unter jenen haben die auf psychologischer Grundlage forschenden Soziologen — (so Le Bon, der überraschend intuitiv die Funktion der seelischen Sphäre

des Unbewußten im Seelenleben der Menge erkennt, aus ihm in genialer Weise den seelischen Mechanismus herausahnt) — durch die Analyse massenpsychischer Erscheinungen zum Verständnis dieses Problems mehr Anregung geboten, als jene Forscher der Individualpsychologie, die mit der sterilen Arbeit nervenpsychologischer Beobachtungen oder vermöge ihrer zerfallenden Symptomschilderungen nur bis zur nichtssagenden Kategorisierung von Erscheinungen des Bewußtseins oder bis zur Konstruktion einer aus Worten mit nebelhaften Umrissen zusammengewulsteten Terminologie gelangen konnten.

Was nun die auch in die unbewußten Schichten der Seele vorstoßende Freudsche Psychologie und ihre exakte Methode, die Psychoanalyse betrifft, so hat diese junge Wissenschaft in wenigen knappen Jahrzehnten an einer Reihe fast unnahbar dastehenden kollektivpsychologischen Problemen ihre Anwendbarkeit erwiesen. Diese Methode der Seelenforschung hat, wie es Freuds großartige Studie über »Totem und Tabu« zeigt, die Völkerpsychologie sozusagen zu einem reichen, eine große Zukunft verheißenden Kapitel der Psychoanalyse geweiht, und es kann denen, die die Freudsche Seelenanalyse wirklich kennen, nicht zweifelhaft sein, daß wir zum Verständnis der tieferen ursächlichen Zusammenhänge jener Erscheinungen, die vom Gesichtspunkte einer von der Völkerpsychologie sich abgrenzenden Massenpsychologie (also der Lehre von der aktuellen, nicht der ethnischen Massenpsyche) wichtig sind, zum Verständnis jener Zusammenhänge, über die auch die vortrefflichen Erwägungen und Überlegungen Le Bons viel ahnen lassen, gerade vermittels der Kategorien der das Unbewußte heranziehenden Psychoanalyse näher gelangen können.

Der Freudschen Psychologie, die in die Domänen der menschlichen Seele mit Siebenmeilenstiefeln vorzudringen pflegte, sind auch auf unserem gegenwärtigen Gebiete wegweisende Spuren zu verdanken. In erster Reihe sind Freuds erleuchtende Schriften anzuführen, auch wenn das Problem der Panik als solches bei ihm unerwähnt bleibt. Ohne die bei ihm niedergelegte Trasse — dies war mir schon bei den ersten Orientierungen im gegenwärtigen Probleme fühlbar — wäre der Weg zur Erkenntnis des Problems unausbaubar. Die individuelle Panik, das irrationale Erschrecken, die Bestürzung aus harmlosem Anlaß, diese von schweren seelischen und körperlichen Symptomen begleitete Erschütterung ergab sich sozusagen als Ausgangspunkt der Freudschen Seelenkunde. Gerade aus dem Kern des seelischen Traumas kam Erhellung in das dunkel ineinandergeballte unabsehbare seelische Problemenchaos. Die unentwegt schürfende junge Disziplin konnte in dieser Problemenfülle bisher kaum bis zur Erwähnung des Panikproblems gelangen. Stekel erledigt beispielsweise in seinem Buche »Nervöse Angstzustände« die Panik in einigen Aphorismen. Die Angst ist ihm Erwartung einer Unlust, im engsten Sinne: die Ablehnung des Todes. »Jede Angst ist Todesangst«, führt Stekel weiter aus und setzt in der für ihn bezeichnenden

Art aphoristisch fort: »Die Furcht ist der Wille zur Unsterblichkeit. Das Unsterbliche ist das Unendliche. Das Unendliche ist aber das Unbegreifliche. Und alles Unbegreifliche wird uns zur Furcht . . . Die Panik, der panische Schrecken ist die plötzliche Loslösung dieser Furchtgefühle.«

Panik ist also — und das ist die einzige Feststellung über die Panik, die ich in der psychoanalytischen Literatur auftreiben konnte — die Eruption der »Furchtgefühle« (?) aller Art, ihr vollkommenes Hineinströmen in die Sphäre des Bewußten. Sie ist der Umsturz des Kräfteverhältnisses zwischen Bewußtem und Unbewußtem, jenes Gefühles des Ausgeglichenseins, der Ruhe, des Wachseins und Auferwacheseins, das für unser Bewußtsein bei Abwesenheit von Angst bezeichnend ist. Die Panik schafft also unproportionelle Kräfteverhältnisse im Mechanismus der Seele und entlarvt sich als anormaler Seelenzustand.

Unseres Erachtens ist Stekels angeführte Feststellung — obschon gegen dessen aphoristische Art nichts einzuwenden wäre — in mancher Hinsicht lückenhaft, beziehungsweise auch ungenau. Ungenau, weil die Panik bei ihm schlechthin als Superlativ der individuellen normalen Angstgefühle, oder richtiger als ihre gemeinsame Explosion, ihr Ineinanderplatzen erscheint. Dabei ist aber die Panik (wollen wir ihren alltäglichen, durch den allgemeinen Sprachgebrauch umrissenen Sinn nicht auf andere, besonders bezeichnete, wenngleich unbestreitbar aus verwandten Quellen gespeiste Begriffe übertragen) kein Angstzustand, sondern eine bisher nicht analysierte rätselhaft begründete Affektreaktion der Massen, eine unzweckmäßige und unproportionelle seelische Reaktion der Massen, die mit der auslösenden manifesten Ursache in kein logisches Verhältnis zu setzen ist. Wir sind daher gezwungen, anzunehmen, daß auch diese stürmische Affektreaktion (wie überhaupt die pathologischen seelischen Reaktionen, die Psychoneurosen) sich im Unbewußten akkumuliert, um im besonderen im Wege der Zugehörigkeit zur Masse ausgelöst zu werden, sich über die Individuen zu ergießen. Das heißt: die Panik wurzelt in unbewußten Ursachen, ist die Reflexwirkung solcher, ist als Resultante derartiger Komponenten erkennbar, die, weil sie aus dem Unbewußten heraus wirken, zur Auslösung einer Reaktion von solcher Hochspannung besonders geeignet sind, wobei sich die im Unbewußten seit Urzeiten angehäufte, aber aus einem bereits in Vergessenheit geratenen Urquell gespeiste Affektbereitschaft mit ihrer ganzen Gier und frischen Wucht an die durch das Bewußtsein bemerkte manifeste Ursache heftet.

Dem Psychoanalytiker haben wir damit eigentlich nichts neues gesagt. Er weiß es bereits seit langem von seinen Erfahrungen in der Individualpsychologie her, daß die bei abnormen oder relativ abnormen Individuen auftretenden unerklärbaren Phobien, Affektreaktionen eigentlich nur Ersatzgebilde sind. In der aktuellen Gleichung der pathologischen psychisch-physischen Reaktionen sind die Symptome nur die Produkte, der Überbau der verdrängten Affektmengen im

Unbewußten. Die zufolge unerklärbarem heftigen Entsetzen für das Individuum bedeutungsvolle, affektgeschwellte aktuelle Situation ist nur Symbol, von dem sich bei entsprechender Analyse herausstellt, daß es nicht die im Bewußten auftretenden Verhältnisse, sondern die Erfüllung von weitaus wichtigeren, weitaus bedeutungsvolleren und begründeteren Gefühlsbeziehungen, Urwünschen darstellt. Die Platzangst, die unverständliche und übertriebene Scheu und Flucht vor gewissen Gegenständen, Tieren, Eigenschaften usw. geht auf längst vergessene Ursachen zurück und der Freudschen Methode, der Psychoanalyse ist in jedem einzelnen Falle der Nachweis gelungen, daß diese übertriebene und unbegreifbare Angst gar nicht übertrieben und gar nicht unbegreifbar ist, wenn es uns gelungen ist, die im Unbewußten verborgenen Ursachen zu erspähen und sie vollen Textes in die aktuelle Gleichung an die Stelle der Ersatzzeichen einzusetzen. Der kausale Zusammenhang, die undeutbare Hieroglyphe wird dadurch sinnvoll und lesbar, der Affekt aber, heimfindend in seinen ursprünglichen Zusammenhang, büßt seine Fähigkeit ein, auf das Individuum beunruhigend, pathologisch einwirken zu können

Wir haben Ursache anzunehmen, daß auch die Panik, die wir — um auch auf den Sprachgebrauch des Alltags Rücksicht zu nehmen — als »Massenneurose« aufgefaßt haben, durch einen ähnlichen seelischen Mechanismus ihren Weg nimmt. Die Masse benimmt sich also laut dieser Annahme so wie der an einer Neurose leidende einzelne. Mit normal beurteilt unbegründet unproportionellen heftigen Affekthandlungen reagiert sie auf unbedeutende äußere Ursachen, wobei diese Handlungen vom Standpunkte des Selbsterhaltungsinteresses oft sogar als schädlich gelten müssen[1]. Die Masse reagiert auf ein plötzlich entstandenes, an sich vielleicht harmloses Geräusch oder auf sonst eine äußere Einwirkung, so wie wenn die Existenz, das Leben der ihr angehörenden Individuen sowohl einzeln als insgesamt durch eine unmittelbar eingetretene, die Abwehrkraft der Masse übersteigende Gefahr bedroht wäre. Den Ursprung des Geräusches, des Rufes sucht und untersucht die Menge nicht, sie erwägt nicht die Entstehungsart und die Entfernung des Feuerscheins, das in der Ferne vielleicht von einem freundlich flackernden Hirtenfeuer

[1] Die panisch Fliehenden stürzen sich, engen Ausgängen zustrebend, in lebensgefährliches Gedränge, oder rennen brennenden Brücken, halsbrecherischen Abhängen entgegen. Hier wird übrigens die Ungenauigkeit der Stekelschen Aphorismen evident. Auch ansonsten ist die Furcht eine Schutzvorrichtung und dient wohl auch zur Abwehr der Panik, des Schreckens in dem Sinne, wie es auch das weise Sprichwort empfiehlt: »lieber sich fürchten, als erschrecken«, oder wie es — in den Spuren Freuds — die Psychoanalytiker auf Schritt und Tritt wahrnehmen können: wer in der Lage ist, irgend einer erkannten großen Gefahr gegenüber rechtzeitig den Puffer der Furcht entgegenzuhalten, entgeht auch der Entgleisung in die Psychoneurose. Daß die Panik nicht oder nicht nur die Äußerung des Selbsterhaltungstriebes ist, sondern ein libidinöses Komplexphänomen werden wir später, im Verlaufe der Analyse erfahren.

ausgeht, wird vielmehr von dem unwiderstehlichen Gefühl des sauve qui peut hingerissen zur kopflosen Flucht, sehr oft ins Verderben[1]. Der Eindruck, den wir bei der Beobachtung typischer Fälle von Panik über den Verlauf der Panik gewinnen, ist der, daß die Masse sich nur scheinbar vor der manifesten Ursache fürchtet. In Wirklichkeit wird die Masse durch tiefere, instinktivere, also durch latente, im Unbewußten der sie bildenden Einzelnen verborgenen Ursachen zur unzweckmäßigen und unvernünftigen Flucht veranlaßt. Die einzelnen Elemente der in Panik geratenen Menge — und das kann jeder bestätigen, der in der Lage war, eine Panik zu beobachten — wissen oft im strengsten Sinne nicht einmal, warum sie die Flucht ergreifen, warum sie oft in ihr Verderben rennen. Sie wissen es nicht und geben sich über die Veranlassung keine Rechenschaft. Meistens sehen sie in irgend einer mit dem Grade der entwickelten Reaktion in kein logisches Verhältnis passenden harmlosen manifesten Erscheinung die Ursache ihres Erschreckens. Sie tun offenbar so, wie der Neurotiker, der seine krankhafte Angst oder seine übertriebene Angst vor irgend welchen Gegenständen oder Tieren zu rationalisieren versucht und obschon er fühlt, daß seine Erklärungen auch ihm selbst nicht ausreichend sind, immer wieder und immer erfolglos neue und neuere Erklärungen spinnt. Wie gesagt: er empfindet das Unlogische seiner Erklärung und kann die latente Ursache nicht mittels besserer Einsicht beeinflussen. Aus der latenten Kraft strahlt auch weiterhin Angst und Schrecken auf ihn aus, sie hält ihn von der gesunden, durch das Bewußtsein gelenkten Ungebundenheit des Handelns zurück[2]. Dieses »sinnlose«, weil unbewußte

[1] Beispiele anzuführen scheint uns überflüssig. Inmitten der Gräuel des Weltkrieges hat ein beträchtlicher Teil der Menschheit Fälle schwerer Panik unmittelbar beobachten können, ist an solchen wohl auch selbst beteiligt gewesen. Zudem haben Literatur und bildende Künste Panikgeschehnisse in soviel beredsamen Werken verewigt, daß schon dieser Reichtum an Panikvarianten dem Psychoanalytiker als verdächtiger und untersuchungswürdiger Umstand erscheinen könnte, besonders in Anbetracht dessen, daß auf der anderen Seite sich die Wissenschaft scheinbar hütete, eine ausreichende Erklärung der Panik zu geben, in der Tiefe dieses Problems zu schürfen. Wenn etwas von der Literatur, der Kunst, der Kulte, der Überlieferungen (Bibel!) in sovielen Variationen immer wieder neugeschaffen, behandelt, von der Wissenschaft trotzdem mit frostiger Skepsis oder kühler Überlegenheit beiseite gelassen wird, so kann der Psychoanalytiker mit Recht argwöhnen, daß von seiten des Bewußten eine Abwehr, die Freudsche Verdrängung unbewußten Faktoren gegenüber am Werke ist. Diese Erwägung kann uns ein neues Motiv sein, auch beim Panikproblem nach Ursachen, die sich nicht an die Bewußtseinsoberfläche schwingen können, nach unbewußten Ursachen zu forschen.

[2] Diese Ungebundenheit des Handelns will heißen, daß das Ich in der Lage ist, zwischen den vom Bewußtsein als richtig beurteilten, zweckmäßigen, logischen, psychischen und physischen Aktionen und Reaktionen, Handlungen und Unterlassungen, Angriffen und Rückzügen frei, relativ frei vom Einflusse unbewußter Kräfte, zu wählen, daß seine psychischen und physischen Reaktionen von unbewußten Affekten weder angetrieben noch gehemmt werden, daß das Ich sich weder zur »tollen« Kühnheit veranlaßt fühlt, noch zur »kopflosen« Panik — zwei Erscheinungen, die, wie es scheint, desselben unbewußten Affektwunsches Äußerungen sind, nur durch das Vorzeichen unterschieden. Schon hier können wir die

Gefesseltsein trachtet das Individuum zu verbergen, geheimzuhalten. Die Verbergung, Geheimhaltung, d. i. die Freudsche Verdrängung, hat zwei gegensätzliche Erscheinungsarten: einerseits die beredsame, auf Irreführung ausgehende Rationalisierung und anderseits das täppische Schweigen, das auch sich selbst täuschen will, eine Art Schamgefühl. Beides sind, wie wir wissen, Schutzvorrichtungen der Zensur. Und wahrhaftig, dieses Schamgefühl ist meistens auch der Begleiter der abgerauschten Panik. Die in den Bann der Panik geraten waren, schämen sich ob ihrer Feigheit, schämen sich ob der an eine unbedeutende Ursache vergeudeten seelischen und körperlichen Emotion, gleichsam als hätten sie mit Mörsern auf Spatzen geschossen. Dieses Schamgefühl ist also bereits etwas Sekundäres, es ist die verurteilende Leistung der Überlegenheit des Bewußten, tritt also als Einwirkung derselben seelischen Instanz auf, die die Freudsche Psychologie in der Traumdynamik als »Traumzensur« erkannt hat. Dieses Schamgefühl dient einem doppelten Zweck, es stellt einerseits das Gleichgewicht der bewußten geistigen, logischen Funktion, den Kredit des bewußten Ichs wieder her, ist anderseits geeignet, von den unbewußten Ursachen, die — wie wir ebenfalls aus der Freudschen Psychologie wissen — ich- und kulturfeindlich sind, die Aufmerksamkeit abzulenken, die Urtendenzen des Instinktlebens auch weiterhin in der unbewußten Sphäre gefesselt, verdrängt zu halten und so den normalen Ruhestand der Seele zu sichern.

Rückkehrend zu unserem Ausgangspunkt können wir also wiederholen, daß die Analysierbarkeit, die Deutungsmöglichkeit der Panik als Massenneurose — auch schon nach den bisherigen Ausführungen — als fruchtbare Voraussetzung erscheint. Diejenigen, deren Erkenntnisse durch den dem Psychoanalytiker wohlbekannten Widerstand, durch das heftige Sichsträuben gegen die Erhellung des Unbewußten nicht mit unwiderstehlicher Gewalt behindert sind, werden auch aus jener flüchtigen Darstellung heraus es als aussichtsreich beurteilen, daß wir unsere Voraussetzungen nach der Freudschen Methode mit entsprechendem analytischen Material zu bestätigen bestrebt sind.

Vorher ergibt sich jedoch noch die Notwendigkeit zu einer zusammenfassenden Feststellung der Kriterien der Panik.

Panik ist die unzweckmäßige seelische Reaktion der Masse auf einen an sich unbedeutenden äußeren Anlaß, dem die Masse — wie es der stürmische Verlauf der Panik verrät — offenbar die Kraft alter unbewußter Affekte verleiht.

Zur Erregung von Panik ist also irgend ein aktueller, bewußt wahrgenommener Anlaß notwendig. Dieses bewußtseinsfähige

---

unbewußte Verknüpfung zwischen der Verehrung des ruhmvollen Helden und der Verachtung des feigen Schreckens andeuten; wie Puppen werden Heros und Feigling am gleichen Draht gezogen. Über das Verknüpftsein von Feigheit und Kühnheit hat im Kriege manches aufrichtige, sich über das Bewußtsein hinwegsetzende Selbstbekenntnis Zeugenschaft abgelegt.

Moment kann an sich ganz unbedeutend sein und ist mit dem Affekt, den es bei der Masse auslöst, keineswegs in eine logische Beziehung setzbar. Die Masse rennt z. B. in einem finsteren Kino auf ein plötzlich entstandenes Geräusch (z. B. auf einen Schrei, ein Kreischen) kopflos gegen die Ausgänge, unbekümmert darum, daß diese Flucht, das Gedränge bei den Ausgängen zahlreiche Menschenopfer erheischen kann. Dem Affekt gegenüber, der die Sinne blendet und betäubt, kommt keine Überredung auf, kein Überzeugen, kein Erklären. Die Masse, die von der Welle der Panik ergriffen worden ist, wird vergeblich aufgeklärt, das Geräusch sei gar nicht im Kino entstanden, sondern draußen, wo also allenfalls eine Gefahr vorhanden sein kann. Daß solche harmlos erscheinende, panikauslösende äußere Ursachen[1] oft den Verlust von ungeheueren Vermögen, von Lebenswerten, von großen Zielen (z. B. Schlachten) nach sich ziehen, kann beispielsweise aus der Geschichte der Kriege mit zahlreichen Beispielen belegt werden. Wir müssen hier noch jene Erfahrungstatsache erwähnen, daß die Panik — wie es auch Soziologen wahrgenommen haben — von solch einer an sich harmlosen Erscheinung um so leichter ausgelöst wird, je günstiger für den Ausbruch der Angst die allgemeinen äußeren und inneren Umstände sind. So ist in erster Reihe die Zusammenrottung der Masse, das Zumassewerden ein begünstigendes Moment. Die Ohnmacht des einzelnen wächst in der Masse, der einzelne verliert in der Masse die zweckmäßige Anpassung, die Fähigkeit bewußt zu reagieren, die dem jeweiligen Wechsel der Lage angemessene Selbstbeherrschung. Er wird selbst zu einem Bestandteil der pigra massa, kann sich nur mit der Masse, durch die Masse bewegen. Dieses unbequeme Gefühl des Eingeklemmtseins hat sicherlich auch ein im Unbewußten verborgenes tieferes Motiv, denn es ist ersichtlich, daß, obschon dieses Ohnmachtsgefühl konzentrisch wächst (und wahrscheinlich im Brennpunkt der Masse, wo sich das Versiegen der Selbstbeherrschung der Personalität zum Debakel verdichtet und die Fähigkeit zu bewußten individuellen Entschlüssen auf den toten Punkt gelangt, am intensivsten ist), dennoch viele auch an den Peripherien von der Panik nicht verschont bleiben, so daß sie sich mitunter ganz komisch wirkende Erklärungen zurechtmachen müssen, um ihre Angst, ihre unzweckmäßige seelische Reaktion, ihre Panik zu begründen. Unter den

[1] Der Kritizismus des Bewußten darf nicht den Akzent hier just auf das äußere Auftreten der Panikursache setzen. Panik kann auch durch innere, rein imaginäre Ursachen hervorgerufen werden, durch Erscheinungen, die sich den Sinneswahrnehmungen entziehen, kontagiöse Phantasien: Ahnungen, Aberglauben, die ja im allgemeinen Erreger von Massenneurosen sind. Durch später auseinanderzusetzende Beziehungen wird z. B. die Rolle des kontagiösen Glaubens an wundertätige Orte, Quellen, Höhlen, an wundertätige Marien, heilige Antons bei der Wallfahrt verständlich werden. Was das Individualpsychische anbelangt, so seien als aus inneren imaginären Gründen motivierte seelisch-körperliche Reaktionen der Alpdruck, die Epilepsie, die Mondsucht erwähnt, bei denen spätere Forschungen sicherlich gewisse Beziehungen zur Panik aufdecken werden.

allgemeinen äußeren Umständen wird auch die Ungewohntheit des Reizes erwähnt. (Beispielsweise das Erscheinen einer Flugmaschine vor einer Masse, die noch keine Flugmaschine gesehen hat, Geräusche von ungewohnter Intensität, Erdbeben u. dgl.) Wenn wir nach den tieferen, im Unbewußten wurzelnden Gründen der Wirksamkeit der aktuellen Reize forschen, so dürfte in den einzelnen analysierten Fällen immer nachweisbar sein, daß jene Wirksamkeit sich aus den im Unbewußten angehäuften Urangstgefühlen nährt, denn die Erfahrung zeigt: je typischer, sozusagen klinischer ein Fall von Panik ist, um so tiefer gelagert, um so verborgener ist der Zusammenhang zwischen der Affektspannung der Panik und der Harmlosigkeit der auslösenden Ursache, um so unmotivierter ist die Reaktion, und es gibt wiederkehrende normale Erscheinungen, soziale, richtiger periodische religiöse Gebräuche, Zeremoniells, die sich inmitten von Panik, im Zeichen der Panik, in Begleitung von Panikrudimenten, Paniksymbolen abspielen.

Unter den allgemeinen inneren seelischen Umständen wird auch eine allgemeine Panikneigung der Masse angeführt, jene seelische Irritabilität, die das Treibbeet der Panik ist. (Z. B. im Kriege die allgemeine seelische Depression, der dauernde seelische Zustand des Gequältseins.) Der hohen Spannung nicht mehr gewachsen, entladet sich die Psyche auf jede kleinste Berührung in panische Explosionen. Bei verfolgten, unterdrückten Völkern besteht sozusagen eine Panikbereitschaft in Permanenz (Juden!). Die weitresonierenden Alarmrufe wie »Hannibal ante portas«, »Die Russen schon in den Karpathen!«, »Die Bolschewisten kommen!«, die Panik-Induktionen solcher Schreckgerüchte bei den seelisch Geplagten, dessen gequälter Blick mehr als die momentane Gefahr zu erwarten scheint, fungieren als das Ventil für Affekte, deren Spannung in tieferen Urschichten liegen.

Und im allgemeinen ist jeder herabgesetzte Zustand der Aufmerksamkeit der Zensur, (z. B. bei Trunkenheit, im Schlafe usw.) geeignet, Breschen zu schlagen ins Tor, das das Bewußtsein vom Unterbewußtsein trennt, so daß die ausgehungerten unbewußten Affekte sich gierig auf jedes Stichwort stürzen, so auch auf das Stichwort der aktuellen Panik.

Im Anschluß an den oben angedeuteten Erreger lodert die Panik auf, die unzweckmäßige Reaktion der Massenpsyche. Auch aus den angeführten Beispielen und ihrer Charakterisierung war zu ersehen, daß die Panik, diese kopflose Flucht, dieses Aufschrecken aus einem Zustand starrer Bestürztheit oder dieses unlogische Handeln, ziellose Hin- und Herlaufen, Hin- und Hergreifen oft in gar keine logische Beziehung zur auslösenden Ursache zu bringen ist. Die Massen rennen gegen geschlossene Türen, schmale Brückenstege, brennende Objekte oder rennen ganz unbegründet in unbekannte Richtung, nach einem unbekannten Ort hin. Sie tun es unter dem Vorwande der Lebensrettung, aus dem Ichtriebe und setzen dabei ihr und ihrer Nachbarn Leben aufs Spiel, sie tun es als Masse und treten dabei

die menschliche Solidarität mit Füßen, sie scheinen ihre heile Haut davontragen und ihr Gut und Habe retten zu wollen und lassen dabei auf der Stätte der angeblichen Gefahr Schätze im Stich. Auf ihrem einzigen Wagen retten sie ihr Schoßhündchen oder irgend einen im letzten Augenblick bemerkten schäbigen Tisch. Sie tun wie jener siebenbürgische Magnat, der — mitergriffen von der beim Rumäneneinbruch entstandenen Panik — sich zur Flucht anschickt. »Er zieht einen funkelnagelneuen Regenmantel an. Der wird für den Weg gerade gut sein. Wird er gut sein? Der Graf mustert den neuen Regenmantel. Schade um den neuen, sagt er, der alte tuts jetzt auch. Und er legt den neuen Mantel ab, zieht einen abgetragenen alten an, setzt sich in die Kutsche, fährt davon und überläßt das alte Schloß mit dem neuen Mantel und allem anderen den Rumänen«[1].

Diese Gedankenflucht, diese Unmotiviertheit, dieses Verborgensein der Fortsetzung der Kausalkette ist, wie uns dünkt, wichtig für das Verständnis der Panik. Die Unbekannte der Gleichung ist zu suchen, damit ihr Wert entsprechenden Ortes eingesetzt werden kann. Ohne Einsetzung dieser unbekannten Größe bleibt das Problem ungelöst, bleibt die Affektgeschwelltheit der Panik, ihr (scheinbarer) Mangel an Logik unverständlich.

Bringen wir diese unbekannte (sagen wir unbewußte) Ursache nicht zum Vorschein, so haben wir nur Symptome aufgezählt, eine Deskription vollzogen, sind auf der Bewußtseinsoberfläche geblieben.

Der Pan-Mythus.

Wir wollen mit dem Ursprung des Wortes »Panik«, seiner Etymologie beginnen. Panik ist ein aus dem Eigennamen Pan abgeleitetes Hauptwort weiblichen Geschlechtes und bedeutet im gewöhnlichen Gebrauch die allgemeine, im Wege der Massen wirkende, plötzlich auftretende und meistens grundlose Angst[2]. Das Wort hat also eine antike Grundlage, insofern als schon im Hellenischen gebräuchlich ist: *τὸ πανικὸν δεῖμα* und *ὁ πανικὸς θόρυβος* oder *φόβος* und *αἱ πανικαί* usw. Das klassische Latein kannte das Wort aus dem Griechischen, eine entsprechende lateinische Bezeichnung ist nicht bekannt. Die modernen Lateiner haben den Begriff umschrieben: terror qui *πανικὸς* appellatur. In die modernen Sprachen ist das Wort durch Vermittlung des Französischen gelangt. Dem mythischen Sinn des Namens Pan[3] können wir schon auf Grund der von den Klassikern gebrauchten Epiteta näher kommen. Pan Aigikeros (capricornus), der Diopan, wurde von den Stoikern und Orphikern sogar mit dem Herrn

[1] Aus dem Feuilleton »Die Panik« von Ludwig Biró im »Világ« (Budapest) vom 26. September 1916.

[2] Übliche Definition größerer allgemeingebräuchlicher Wörterbücher.

[3] Die mythologischen Angaben sind Konrad Wernickes Artikel »Pan« im Ausführlichen Lexikon der Griechischen und Römischen Mythologie, herausgegeben von H. W. Roscher, Leipzig 1897 ff., entnommen.

des Weltalls, mit Zeus selbst identifiziert, er ist auch Zeus' Sohn — Titanopan. Die antike Volksetymologie hat die große Bedeutung Pans, das Durchdrungensein des Weltalls von Pan vermöge einer Klangidentität betonen können, indem sie den Namen mit dem griechischen Worte παν = alles im Zusammenhang brachte. In idealer Konkurrenz mit dieser Popularetymologie wurde auch ein anderes mythisierendes Märchen gewoben, das Pan wie folgt deutete: er sei der Sohn sämtlicher, aller Freier Penelopes. Und es ist bemerkenswert — und unseres Erachtens nicht gerade etwas Zufälliges — was auch Konrad Wernicke hervorhebt, daß diese mythische Etymologie in Altgriechenland am volkstümlichsten war. Schon bei diesen wenigen Daten lohnt es sich haltzumachen. Pan bedeutete also nach der stoischen Philosophie das Weltall. In diesem das hellenische Volk selbst. Die egozentrische Philosophie mußte also im Wege der Mythenbildung keinen allzugroßen Schritt tun, um den jedermann innewohnenden Narzißmus (der in der sogenannten prähistorischen Phase der Entwicklung des einzelnen[1] laut den Beobachtungen der Psychoanalyse jeden beherrscht und auf anfänglicher Entwicklungsstufe absolut und ausschließlich ist) sich über alles ergießen zu lassen (Projektion), beziehungsweise alles zum Objekt der Selbstgefälligkeit zu machen, in das geliebte Ich die Außenwelt einzubeziehen (Introjektion)[2]. Der mythenbildende seelische Prozeß der Völker ist — wie wir aus der Studie von Karl Abraham[3] wissen — identisch mit der von Freud festgestellten und gedeuteten Traumarbeit. Sich selbst, seine Selbstsehnsucht träumt der einzelne, sich selbst und seine Massenwünsche läßt das Volk im Mythus in Erfüllung gehen. Der Traum beschäftigt sich mit dem Träumer, der Mythus mit dem verkörperten Volke, erfüllt seine Sehnsucht, seine Selbstliebe, seine schöpferische Selbstabspaltung in Gottespersonen. Diese Egozentrizität der Volkspsyche, die sich derart im Mythus zur Gottheit umträumt, diesen Narzißmus sprechen Völker in Mythen und Religionsbekenntnissen auch offen aus: in den stolzen Überlieferungen über ihren Ursprung. Es genügt ein Hinweis auf die Titanen. Die Juden, ist auch deren Selbstgottestum bereits zensuriert, bleiben immerhin Gottessöhne oder Gottes auserwähltes Volk. Als sein Ebenbild schuf sie der große Schöpfer, der Erzeuger, oder — um auf die Prometheus-Pramantha-Mythe zu verweisen — der das Feuer (den Mensch) Hervorreibende[4]. Pan, des Weltalls Herr ist das griechische Volk, der Titano-Pan. Er ist gleichzeitig der Sohn des Weltallherrn Zeus, was nur eine

[1] Die Kindheit, von deren Erlebnissen uns bloß oberflächliche Erinnerungsspuren hinterbleiben, bezeichnet Freud in seiner Traumdeutung treffend als »prähistorisch«.

[2] Vgl. die Abhandlung von Ferenczi über »Introjektion und Übertragung«. Jahrbuch für psychoanalytische Forschung, Bd. I., Leipzig und Wien 1909.

[3] Traum und Mythus. Leipzig und Wien 1909.

[4] Vgl. die ausführliche Analyse der Mythen über den göttlichen Ursprung der Völker, besonders der Prometheus-Pramantha-Mythe in der angeführten Studie von Abraham.

sekundäre, umgearbeitete, zensurierte Wunscherfüllung des Volkes ist. Auch ist er der Sohn aller Freier Penelopes, aller Griechenmänner also, die ihn im Schoße der mit ewiger, unlöschbarer Glut geliebten Penelope, der Mutter-Imago, gezeugt haben. Also wieder das griechische Volk selbst.

Und auf diesem Punkte ist schon eine gewisse Solidarität zwischen dem christlichen Gottesglauben und dem griechischen Mythos heraustastbar. Pan ist Gottvater und Pan ist auch Gottsohn. Penelope ist die mit aller engelhaften Unschuld erträumte Mutter-Imago: die heilige Jungfrau. Und wahrhaftig, in der Christus-Phantasie und in der Pan-Phantasie ist ein gleichgerichteter Flug der menschlichen Seele erkennbar. Hier sei nur kurz in bezug auf das Herdengottestum erwähnt, mit welcher Unermüdlichkeit Bibel und Kirche dieses Motiv auf Christus bezogen variiert, (z. B. »ein Hirt und eine Herde«, »der gute Hirt«) und mit welcher Vorliebe die christliche Phantasie das Lamm als Christi Attribut gebraucht, indem sie es neben seine Gestalt hinsetzt, wie das Hellenenalter an Pans Seite das verwandte Herdentier, die Ziege.

Hier müssen wir zunächst die weitere Gruppierung von Deutungsmaterial und die einzelnen Mythenelemente unterbrechen und die Übereinstimmung der Pan- und der Christusgestalt in der Idee der Herdengottheit durch weitere mythische Elemente annehmbar machen.

Da wir die Deutung des Namens Pan zum Ausgangspunkt gemacht haben, wollen wir nun von der philosophisch-populären Etymologie, die uns, wie wir sehen, erhebliches Material geboten hat, zur wissenschaftlichen, philologischen Etymologie übergehen, mit der Betonung dessen, daß ihr an Wert — für die Zwecke der Völkerpsychologie — die Volksetymologie nicht nachsteht. Ja, die Psychoanalyse, die auf der Grundlage der unabweislich strengen Determiniertheit alles seelischen Geschehens steht, erachtet sogar jene Beiträge und jene Bestätigungen, die die Volkspsyche, die Volksphantasie darbietet, in kindlich-verräterischer Weise gewissermaßen ausschwatzt, in ihrer Frische und Unmittelbarkeit als gesteigert bedeutungsvoll. Sie erkennt eine unmittelbare Erkenntnispforte zu den Domänen der Seele in den Sagen, Dichtungen, ethnischen Gebräuchen. Die Kontinuität der mündlichen Überlieferungen erweist sich als ein unmittelbarer Weg zu den Urmotiven, als ein Weg, der sicherer ist als die verschlungenen Windungen auf der Oberfläche des Bewußtseins, das naturgemäß bestrebt ist, das Wesen alles Seelischen zu verschleiern, das sich vor dem Erkennen der Wünsche, der Tendenzen der unbewußten Schichten reflektorisch hütet.

Nach Wernicke fußt jener mythische Sinn, wonach Pan einen Hirtengott, ein Herdengottestum verkörpert, etymologisch im arkadischen Worte *πα-ων*, dessen auf das Weiden hinweisende Wurzel pa auch im sanskritischen go-pas (Kuhhirt), im lateinischen pa-sci (weiden), pa-stor (Hirt) usw. und selbst im lateinischen pa-bulum erkennbar ist. Selbst der Name des Hirtengottes der Latiner ist

Pa-les[1]. Für die große Bedeutung dieser Gottheit und der Volksphantasie, die die Völker als Herden sieht, sind die »Pales«-Derivate, wie Palatium, Palatinus, Palast usw. bezeichnend.

Pan dürfte also — nach dem Obigen können wir es berechtigterweise annehmen — in seiner Urwurzel den Begriff der weidenden Herde (des Volkes) und den des Hirten in einer Einheit personifizieren. Also das Genährte und den Nährenden. Und wenn unser Stolz von dieser Vorstellung nicht zurückschreckt: das von Bäumen und Sträuchern, in Horden sich nährende, weidende Volk, die Urhorde, also in einem die Urhorde und den Hordenvater. Den Zeuger und die Gezeugten. Hier konzentriert sich die Menschheitsidee vom Pan-Gott-Menschen. Von hier strahlt der Lichtkern aus, deren Speiche dann vom Unbewußten des wahrhaft ein Selbstgottestum erträumenden Menschen auf die Stirne jeder göttlichen und menschlichen Größe gezeichnet wird. Und das strahlende Horn des Urmenschen, des einfältigen ziegenhörnigen Paniskos, erzittert durch den Nebel weiterer Mythen, kultischen Phantasien, Dichterträume . . . um das Haupt des Altengottes, um das welke Dulderantlitz des Gottessohnes, auf Marias blanker Stirn, auf dem michelangelesk robusten Moses und — auf dem gekrönten Prinzen unserer Eigenträume, auf uns selbst.

Es kann nunmehr für uns keine Überraschung sein, wenn die Etymologie den Namen Pans mit dem Zeitwort phainen in Zusammenhang bringt. Und die Mythologie sieht denn auch in Pan die Gottheit der Phantasie, die aus der Seele schöpft, aus dem Nichts schafft. Phantasion-aitos, der Märchensagende, Phantasiewebende ist er. Und auch in diesem Punkte behält sowohl Etymologie als Mythos — vielleicht mehr als beabsichtigt — Recht, indem in die unerschlossene Tiefe des Unbewußten hineingeleuchtet wird, wenn auch jene rationalisierende Erklärungen dem Psychoanalytiker als allzubewußt, durch die Zensur allzudurchsiebt erscheinen mögen, ähnlich der Traumwiedergabe des einzelnen, bei der der traumreproduzierenden Erinnerung just die wichtigsten Details, die tiefsten Zusammenhänge entschlüpfen, gewissermaßen nur darum entschlüpfen, damit eine auch vom Bewußten annehmbare, auf Logik hindeutende, richtig ineinandergreifende seelische Leistung produziert werde.

Und der Mythus macht Pan auch zum Traumgott und drückt dies — ähnlich der von Freud entdeckten Traumarbeit — in durchsichtigen, verräterischen Symbolen, Anspielungen und dichterischen Metaphern aus[2]. Er ist der Gott, der im Sonnenglanz des Mittags die kühlen Quellen, den Schatten der Auen, die widerhallenden

[1] Alter latinischer Herdengott. Wurde anfangs als Weib aufgefaßt: Dea pales. Varro wies aus allen heiligen Überlieferungen sein Mannesgottestum nach. Die Hirten feierten des Pales Fest jeweilen im großen Umfange, mit Opfern. Kalbs- und Roßblut wurde unter anderem zu seiner Ehre verbrannt.

[2] Daß Pan wirklich eine Gottheit des Traumes ist, siehe weiter unten bei den Ausführungen über Ephialtes, dem Alpdruck.

Hänge und die trauten Haine aufsucht. Hier im Schoß der Mutter Natur versinkt er in Schlummer, um uns durch bunte Bilder, den Traumnebel hindurch alles unaussprechliche Sehnen der menschlichen Seele, die paradiesische Selbstherrlichkeit zurückzuprojizieren. Nur der klassische Dichter oder der märchenerzählende Urhirt stellt sich auch seinen Gott im Mittagssonnenschein und im Vesperschlummer nicht anders vor, als inmitten von Nymphen, weichen Flötenstimmen, Rhythmen und Tänzen. Er ist der Syrinx Entdecker, der Gott des Tanzes, der Lust und der Lüsternheit, der geilen Sinnesfreuden. Und was der Mythos derart unausgesprochen und unbenannt verrät, dem folgt träg und behäbig auch die moderne Etymologie mit ihrer Bestätigung. In der Wurzel pa — in der wir den Sinn des Weidens, des körperlichen Genusses, des Sichnährens bereits erkannt haben — entdecken wir eine weitere Beziehung zu der Wurzel des Wortes phai-nen. Das Schauen ist wahrhaftig das Weiden mit dem Munde der Seele, dem Auge: die Augenweide. Der »hungrige Blick« schlürft, trinkt, saugt den Anblick auf, wie die Sonne den Nebel. Wir verweisen hier auf den Sonnengott-, Feuergottcharakter der meisten Gottheiten oder sonstigen mythischen Gestalten. K. Abrahams Arbeit[1] bietet in dieser Beziehung Gelegenheit zu wertvollen Parallelen. Ein Sonnengott ist Pramantha-Prometheus, auch Simson, sowie — trotz aller Umdichtung — auch Moses. Und hier verhilft uns zu weiteren Zusammenhängen die vergleichende Mythologie, besonders die von Abraham häufig herangezogene grundlegende Arbeit von Ad. Kuhn, »Über die Herabkunft des Feuers und Göttertranks« (1859 und 1886), die auf die Ableitung von Feuer und Wasser, Blitz und Regen von einer gemeinsamen Gotteseinheit verweist. Aus Nebel, Wolke wird Regen, aus dem Blitz Feuer. Beides kann mit der Zeugung in eines gefaßt werden. Und Pan, der ebenfalls sonnengöttlichen Ursprungs ist (er ist laut der Mythologie bald des Zeus Sohn, bald der des Apoll, des Kronos, des Uranos), hat eine Wassergöttin, eine Nymphe zur Mutter (Penelope oder Kallisto). Und Nymphe = Braut. »Nymphe« hängt mit dem Worte ne-phos = Wolke[2] zusammen, sanskritisch nabh-as, lateinisch nebula, deutsch Nebel usw. Dieser Nebel, diese Wolke ist auch im Worte nimbus enthalten, das uns seinerseits zum nubere führt. Der ursprüngliche Sinn von nubere ist: zudecken, verschleiern oder heiraten. Und die Bedeutung des Brautschleiers ist auch heute nicht untergegangen. Nebula bedeutet übrigens auch im Lateinischen gleichzeitig den Schleier.

Der Wunsch nach körperlicher Vereinigung mit den Nymphen erglüht aus jenem Mythendetail, das uns den beim Grottenmund,

---

[1] a. a. O. S. 150.

[2] Wenngleich ich nicht in der Lage war, dies zu kontrollieren, vermute ich, daß im Worte ne-phos auch die Wurzel der Bezeichnungen für Feuer und Blitz enthalten ist: in der Silbe phos. Wie denn auch die Wolke an Blitzen schwanger ist. — Die im Texte angeführte Etymologie gründet sich auf den erwähnten Aufsatz von K. Wernicke.

auf blumenreicher Wiese herumtollenden, sich auf dem Boden wälzenden Pan erträumen läßt. Also den Pan, der den Inzest mit der Mutter, dem Nebel, der Nymphe ersehnt, womit wir zum Kernkomplex des Unbewußten, zum Ödipuskomplex gelangen, der sich um jene erste sündhafte (denn vom Vater verbotene und in ihrer Geltendmachung mit Erfolg unterdrückte) Objektwahl kristallisiert, mit der die Libido der sich aus dem Narzißmus herauswickelnden Säuglingsmenschheit sich in die Außenwelt richtet. Das ist der erste Konflikt zwischen der im Urparadies sich unbeschränkt wähnenden Libido und der rauhen Wirklichkeit. Für die Erledigung dieses Konfliktes bestehen drei Möglichkeiten:

1. Empörung, der Durchbruch durch die Erzmauer der Wirklichkeit, die Zertrümmerung der väterlichen Gewalt, die Tötung der Väter.

2. Regression in das primäre narzißtische Stadium auf halluzinatorischem Wege, die Wiedereinsetzung des verlorenen Paradieses durch die Phantasie, eine traumhafte Restauration, d. h. die Befriedigung der gestauten Libido durch Ersatzgebilde, und schließlich

3. das Zusammenspiel dieser beiden Möglichkeiten im Kompromiß, d. h. die bittere Anpassung an die zwingende Wirklichkeit, die Ablenkung der Libido auf höhere, kulturelle, soziale Ziele, ihre Durchgeistigung, wobei jedoch die Spuren, die Rudimente der beiden ersten Möglichkeiten stets erhalten und nachweisbar bleiben.

Und wirklich erstrahlt die Idee des Pan-Gott-Menschen gleichzeitig in allen drei Richtungen.

a) Die erste Richtung ist die größte seelische Erschütterung der Menschheit. Die Erbsünde. Hinter ihr kommt das quälende Schuldbewußtsein zur Welt. Der rachsüchtige Vatergeist, Jehova, vertreibt den bis dahin Gut und Böse nicht kennenden Menschen aus dem heimlichen Paradies. Freud verweist besonders im letzten Kapitel von »Totem und Tabu« auf dieses Trauma, diese noch immer empfindliche Narbe der menschlichen Seele. Wir werden angesichts des auch heute zutage tretenden seelischen Rudimentes der Panik im nächsten Kapite die Ergebnisse dieses Prozesses skizzieren.

b) Die zweite Richtung ist das Rückströmen der Libido auf den primären Narzißmus. Das ist der Regressionstraum, auf den Flügeln der Phantasie beschwört er die Selbstherrlichkeit wieder herauf, die Ungestörtheit des Ichs, den verlorenen Eden, wo die Libido am eigenen Selbst die vollkommenste Erfüllung finden konnte. Man müßte sich nicht wundern, wenn diese Regression irgend eine auf die Selbstbefriedigung deutende Spur im Pan-Mythus hinterlassen hätte. Und es ist denn auch unter den Pan-Symbolen der Phallus feststellbar. In einer Hand hält Pan einen Phallus, wie der Gott Min (Chem, Chnum), der ägyptische Pan, oder wenigstens einen pedum oder eine Syrinx (also typische Symbole des männlichen Gliedes), wobei er die Syrinx, auf der er »spielt«, selbst erfunden hat. Auch lehrt er — nach häufigen künstlerischen Darstellungen — die jungen Leute

dieses Instrument spielen. Und die Hellenen kennen denn auch ihren Pan von dieser Seite, sie sahen in ihm den Erfinder der Onanie, wie wir von Diogenes, dem Zyniker erfahren[1], unterweist er die Hirten fleißig im Onanieren[2]. Wir wissen aus den Erfahrungen der Psychoanalyse, daß in der frühen Kindheit, vor der Epoche der Objektwahl die Autoerotik der einzige Weg, der Narzißmus die einzige Form der Libido ist und in diesen Urzustand regrediert auch der aus der Außenwelt in die Selbstliebe des Säuglingsalters zurücksinkende Dementiakranke.

Und bedarf es noch eines besonderen Hinweises, daß der Pan-Mythus gewissermaßen eine phantasielle Versinnlichung der Wahrheit ist, der Wahrheit der Freudschen Traumtheorie, der Wahrheit dessen, daß jeder Traum uns ein Bild der Erfüllung alter, verdrängter ungezügelter Wünsche entgegenhält. Pan ist die Frohlust, der Taumel der Trunkenheit, die dichterische Besessenheit (er ist selbst des Apolls Sohn), der Gott der Musik, des Tanzes und jeglichen körperlichen Genusses. Er ist selbst des Traumes Gott. Allwissend und allsehend, auf alles lauschend. Seine Beinamen sind *πάνοσκοπος*, *εὔσκοπος*. Er ist der befruchtende Geist, die allschöpferische Phantasie. Das, was der Christenglaube aus der mythischen Überlieferung des Heidentums in den Begriff des heiligen Geistes hinüberleitet.

Im Pan-Mythus ist also bereits das Geheimnis der Heiligen Dreifaltigkeit fühlbar. Auch Christus selbst ist wesenseins mit dem Vater, also sein eigener Vater. Der Selbstschöpfer. Wie ja auch z. B. Pan nach Apollodoros elternlos zur Welt kam[3].

c) Die dritte Richtung, eine Zusammenfassung der beiden anderen, ist teilweise die Adaption der Psyche an die Wirklichkeit, teilweise die Befriedigung der libidinösen Instinkte an den Objekten der Außenwelt oder im Wege der Sublimierung der ungebundenen Libido auf kulturelle und gesellschaftliche Ziele. Diese libidinösen Instinkte liefern den Malter zum stolzen Palaste der modernen Kultur und was die soziale, kulturelle Entwicklung produziert hat, z. B. Städtegründungen, Wissenschaft, Literatur, Kunst, Humanität, ist alles auf diese Durchgeistigung der Libido zurückzuführen.

Diese These sei bloß mit einer einzigen Angabe der klassischen Überlieferungen belegt, die gleichzeitig auch das Wesen des Pan-Mythus beleuchtet. Pan, der — wie wir aus dem nächsten Kapitel ersehen werden — die Verkörperung des die väterliche Tyrannei durchbrechenden, den Vater vertreibenden, tötenden Sohnestrotzes ist, lenkt die Vaterehrung, die Homosexualität der zu Brüderclans zusammengerotteten Menschenherde, jene Liebe, die nach Ermordung des Vaters objektgierig, unverwendet in der Clanpsyche flottiert,

[1] Dio. Chrysostomos or. 6. p. 203. f. R.

[2] Auf die dies bezeugenden Texte weist Wernicke a. a. O. hin.

[3] Pan ist nach einer apokryphen Schrift der Sohn der Valeria Tusclanaria, die von ihrem eigenen Vater geschwängert wurde.

zur Sozialisierung hin, zur Schaffung der Clangesetze (Totem und Tabu), der Clanverfassung, kurz zur Schaffung der ältesten Grundlagen des sozialen, rechtlichen, politischen Lebens und innerhalb dessen — par excellence — zum Ausbau der Wohnstätten für die Clanbrüder, zur Gründung von Orten, Städten. Und Pans Rolle auf dem Gebiete der Städtegründungssagen ist meines Erachtens genug typisch. Das ägyptische Chemnis (Chem ist der ägyptische Pan) wird griechisch Panopolis genannt. Als den Göttern (also in psychoanalytischer Transkription: den Angehörigen des Brüderclans, den Menschen) gelungen war, im Verein mit Pan (in psychoanalytischer Transkription: dem einen Clanmitglied, also dem Menschen) den schrecklichen Tiphon (= Set), also den Vater zu töten, ». . . ei nomen Aegipana imposuerunt, quod cum caeteri se in bestias convertissent, Pan se in capram transfigurasset, oppidumque magnum in Aegypto aedificaverunt, idque Panopolin nominaverunt«[1].

Bevor wir aus diesem — unvermeidlichen und dem Psychoanalytiker nicht ungewohnten — Breittreten des Mythus die tieferen Zusammenhänge mit unserem Gegenstande herauslösen, wollen wir unsere obigen Ergebnisse um einige weitere, unsystematisch angeführte, skizzenhafte mythologische Angaben — kürzehalber möglichst unter Vermeidung der analytischen Methode — ergänzen, die für unsere weiteren Ausführungen für den in der Psychoanalyse Bewanderten verwendbares Material in sich bergen können.

Pans wahre Heimat ist der Peloponnesos und hier in erster Reihe das hainenreiche Arkadien, nach Pan auch Pania genannt. Arkos — Arkadiens Gründer — ist Pans Bruder (Clanbruder).

Seine Kultstätten sind: der Lykaionberg (daher Pan Lykaios, auch Zeus ist Lykaios; die »Luperkalia« wurden schon von alters her von Pan Lykaios abgeleitet; Pans Laszivität); der Parthenonberg zwischen Athen und Sparta usw. Bei Marathon verhalf Pan den Athenern zum Sieg, indem er die Perser erschreckte usw. Im allgemeinen fehlt sein Kult nirgends, wo Viehzucht besteht. Er erstreckt sich auf die Kolonien, auf Asien, Ägypten. Hier verwächst er mit dem Kult des ebenfalls bockbeinig dargestellten Mendes Chnum (Knuphis). Auch in Indien gibt es panartige Erscheinungen (Gandharven — Kentaure). Nach einer in Sybaris verbreiteten Sage war sein Vater der Ziegenhirt Krathis, seine Mutter eine Ziege (vgl. Christi Geburt zwischen Tieren, in der Krippe). Meines Erachtens ist es kein Zufall, wenn eine Marmorstatue in Neapel Pan selbst an die Stelle des Krathis, des sagenhaften Vaters setzt, indem sie uns nämlich Pan selbst im Verkehr mit der in sitzend-liegender Lage dargestellten Ziege zeigt, die doch eigentlich seine Mutter sein soll.

Pan ist ferner der Gott der Fischerei, der Jagd, der Bienen, des Kampfes, der Strategen (stratos = Herde), der Höhlen. Er ist im allgemeinen der Gott der Schlüpfrigkeit, der Sinnlichkeit, der Fleisches-

[1] Vgl. Wernicke a. a. O. in Roschers Lexikon.

lüste. Er ist das Ungezügeltsein, die Hemmungslosigkeit, die Unersättlichkeit. Er ist der mythische Gott all dessen, was die hungrigen Instinkte in uns überhaupt ersehnen können. Er ist das Symbol der Wunscherfüllung, wie der Traum. Und sein auf Bocksbeinen gestellter Menschenleib ist ein Symbol der auf tierischer Grundlage gewachsenen Menschkultur, der Bewußtwerdung aus dem Herdentier. Ein Wahrzeichen unseres Unlöslich-Einsseins mit dem Urkern. Pan ist die Gleichung unserer phylogenetischen Entwicklung. Und wenn die Psychoanalyse — die ja in jedermann, in jeder seelischen Leistung eigentlich immer nur ihn löst, immer nur auf ihn stößt — eines alten klassischen Symboles bedürfte, könnte sie auf ihre Bücher sein Bild als Vignette setzen. Die wie gestürzte Engel ins Unbewußte verbannten Wünsche entlarven sich in seinem Sinne.

Pan ist das Wesen von unserem All: *παν*. Er ist der Erkennende, der Wißbegierige. Mit ihm aßen wir von der Frucht des Erkennens. Denn er war der Teufel im Paradies. Seine Bockshörner wachsen auf der Stirne aller Genossen des Teufels und er ist es, der boshaft den »gehörnten Ehemann« angrinst. Sein Pferdehuf lugt aus all unserer Schlauheit hervor. Er ist Mephistopheles-Faust. Er begleitet Adam-Eva durch die M a d á c h sche »Tragödie des Menschen«. Durch ihn hindurch sehnen wir uns in die Urnatur zurück und er grinst uns verführerisch, mit spaßigen Geberden, ins Heute hinein. Sein Zynismus läßt uns in bengelhaftem Libertinismus gegen den entthronten Gott die Zunge ausstrecken. Und ihn suchen wir, er entschlüpft uns durch die gewohnten Ventile der Zensuriertheit unserer täglichen Gespräche: in den »Wieheißtmandas«, in den »Dingsdas« usw.

Deutungen.

I. Wenn wir jetzt die Erscheinungen des Bewußten dem mythischen Stoff gegenüberstellen, ergibt sich aus dem mythischen Dunst der Zusammenhang unzähliger Symbole, metaphorischer Variationen, Ähnlichkeiten und Gegensätzlichkeiten, was auch das Stoffgewebe der Erscheinungen auf der Bewußtseinsoberfläche durchsichtig erscheinen läßt.

1. Wir haben gesehen, daß die Pan-Gott-Mensch-Idee eigentlich der uneingeschränkte Ich-Begriff im narzißtischen Urstadium des Individuums, beziehungsweise der Art ist, später dann die objektive Ich-Erkennung, die erste Bestrahlung des Bewußtseins durch die im Ich uneingeschränkt Befriedigung findende Libido — die ganz in Vergessenheit geratene erste Störung in jener schwebend ewigen Paradiesesgrotte, dem Bette aller Pan-Liebe und aller Pan-Träume, jener Grotte, in die bloß das Geläute des Mutterherzens hineindringt[1], kurz: die erste Störung unseres intrauteralen Edens, unserer blühenden Seligkeit unter dem Mutterherzen: die G e b u r t, unsere erste schreckens-

[1] Vgl. Musik der Sphären, das zum Schlaf einladende Mariengeläute am Abend.

reiche Berührung mit der Außenwelt[1]. Auf diese erste katastrophale Erschütterung reagieren wir mit Zeichen eines stürmischen reflektorischen Unbehagens, mit der ersten, gleich ins Unbewußte versenkten »Panik«, und flüchten schließlich aus der dem Bewußtsein unerträglichen Lage auf seelischen Wegen, in halluzinatorischer Weise in den ersten wohltätigen Schlaf nach der Geburt. Und dieser Traum bringt uns in der Phantasie alles wieder, was wir in der Wirklichkeit auf immer verloren haben[2].

Also das Kataklisma der Geburt, das ein ewig undurchleuchtbares Skotom in unserer gesamten Bewußtseinserinnerung bleibt, ist unsere erste Panik. Dieses unser seelisch-körperliches Zurückschrecken vor der Realität vibriert im Innern aller späteren Panikreflexe sicherlich noch weiter.

Und diese Urspur können wir in dem im Pan-Mythus verborgenen Panikkomplexe noch heute erkennen. Trotz aller Verschleierung werden diese Spuren durch ein Symbol des Mythus und ein Inhaltsdetail des Pan-Begriffes verraten. Auf den symbolischen Sinn der Höhle und des Höhlenmundes braucht der Psychoanalytiker nicht besonders verwiesen zu werden. Auch die moderne bildende Kunst (z. B. Böcklin auf dem Bilde »Pan und der Hirt«) stellt Pan meistens aus der Grotte auftauchend dar oder vor der Grotte liegend, also nach überstandener Geburt. Auf einem Relief des lateranischen Museums tränkt die Nymphe ihn und seinen Bruder Arkas mit dem Lebenswasser, im Hintergrund auf dem Baume (des Lebens) junge Vögel im Nest. Auch hier tritt Pan aus der Grotte heraus. Pan ist also in der mythischen Versponnenheit, der aus der Höhle Herauskriechende und der sich in der Höhle Verkriechende, der in die Höhle Flüchtende, der Höhlenbewohner[3]. Vor Hitze und vor Gewitter flüchtet er hin und schläft dort. Die berühmtesten parnassischen und korykischen Höhlen waren ihm geweiht und heute noch flüchten die Hirten hin. Das arkadische Lykaion ist das *πάνειον*. Dort kann er, geschützt, geborgen träumen und sich im zarten Mondschein der Erinnerung mit seiner Geliebten vereinigen, mit Selene, der Weltenmutter[4].

[1] Diese Deutungen stützen sich auf individualpsychologische Ergebnisse der Psychoanalyse und erfahren gewissermaßen nur eine Ergänzung durch den mythischen Stoff der Völkerpsyche. Von der psychoanalytischen Literatur ist für das Verständnis der obigen wie der folgenden Ausführungen besonders die Kenntnis des tiefschürfenden, große Zusammenhänge erfassenden, vorzüglichen Aufsatzes von Ferenczi über »Die Entwicklungsstufen des Realitätssinnes« (Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse) erforderlich. Auch Freud bezeichnet die Geburt als die erste große Erschütterung.

[2] Vgl. Ferenczi a. a. O.

[3] Siehe detailliert bei Wernicke a. a. O.

[4] Über Pans Liebe zur Weltenmutter, zum Mond handelt ausführlich H. W. Roscher. Über Selene und Verwandtes (Leipzig 1890). Daß die Mondmutter unser aller Mutter ist, das ist durch Tausende von Aberglauben, Volksgebräuchen bis heute erhalten. Der alte unbewußte Inzestwunsch läßt die Völkerphantasie auch heute zum Monde steigen. Und unzähligen Daten Roschers kann diese Wunsch-

Diese Traumfähigkeit nach der Geburt, dieser wiederschöpfende, restituierende, Vergangenes heraufbeschwörende Zauber der Phantasie ist eine Ureigenschaft Pans. Er ist der Traumgott und der Gott aller jener Zustände, bei denen die Seele von wundersamer Zauberkraft erfüllt wird. Aller Hexerei, aller Besessenheit Gott und Hervorrufer ist er. Er ist der Erreger der Epilepsie nach dem Heidenglauben und er verursacht als Epialtes (oder Ephialtes) den Alpdruck, von dem der Übergang zum unbegründeten Erschrecken im allgemeinen, zum Verursachen der Panik der mythenbildenden Phantasie nicht schwer fallen konnte[1].

Diese Fähigkeit Pans, vermöge der Phantasie auf sich selbst, später auf die Umwelt zu wirken, diese Allmacht der Gedanken (um mit diesen Bezeichnungen auch auf jene tiefen Gedankenreihen zu verweisen, denen wir im dritten Teil von Freuds »Totem und Tabu« begegnen) besteht wahrhaftig in der Wiederherstellung, in der Neuschöpfung der Wirklichkeit. Es haben denn auch die Alten den Traum für etwas Sensuelles, für eine objektive und nicht für eine subjektive Vorstellung gehalten und diese allgemeine Auffassung des Altertums wirkte — wie dies auch von Wernicke ausführlich hervorgehoben wird — auch ins Mittelalter hinein (Skandinavische Völker). Solch eine objektive Patroklusserscheinung ist des Achilles Traum in der Ilias: oder Nausikaas Athenetraum. Dies bestätigen auch die in Epidauros gefundenen Inschriften, die von den Heilungen des Asklepios, der den Träumenden persönlich erschienen war, handeln (Wernicke)[2]. Das Träumen Pans ist also ein Zurückschrecken, eine (Traum-) Reaktion, eine Umkehr in die Flucht, eine Regression, — die erste Erzitterung, die beim Erschrecken auch heute noch durch eine reflektorisch ausgelöste Bewegung des Sichzurückziehens, des Aufscheuchens, des Augenschließens, des Zurückziehen des Kopfes zwischen die Schultern, im allgemeinen durch eine Muskelkontraktion zum Ausdruck gelangt. Diese rückläufige, zurück-

erfüllung vom Psychoanalytiker abgelesen werden. Im Schoß der Mondmutter suchen wir noch heute einen Menschen. Mit dem Finger auf den Mond deuten ist nach Tausenden von Aberglauben seit den ältesten Zeiten verpönt, »denn der Finger des Menschen würde dann verdorren«, »wir würden den Engel beleidigen«, usw. Dem Mond Geld zeigen bedeutet Glück. (Dies dürfte analerotisch begründet sein.) Abnorme Seelenzustände werden mit dem Mond in Verbindung gebracht. Der Mondsüchtige strebt von seiner Liebe getrieben zum Mond hin. Die Epilepsie wird auch Seleniasmus genannt. Und die buchstäbliche Wahrheit der Volksphantasie wird durch die Beobachtungen der Psychoanalyse erhärtet.

[1] Da im Altertum die Begriffe mania, epilepsia und panischer Schrecken zusammenfielen, galt Pan neben Hekate auch schlechthin als Erreger des Wahnsinns und der Epilepsie (Eur. Hippol. 141. H. W. Roscher a. a. O.).

[2] Über die epidaurischen Inschriften vgl. Baunack: Studien usw. (Leipzig 1886) und Larsfelds Aufsatz in Bursions Jahresbericht 52. (1887) S. 457 ff. Aus dem Gesichtspunkte der alten psychoanalytischen Technik verdient vielleicht die Geschichte von der Heilung Sostratas unsere Aufmerksamkeit. Als die Patientin ergebnislos, d. h. ohne daß sie im Tempel in den Traum verfallen wäre, heimwärts geht, begegnet sie unterwegs Asklepios, der sie dann nicht im Traume, sondern im Wachzustande heilt.

scheuende, igel- und schneckenartig in sich heimkehrende Gebärde kann auch in der Flucht, im Aufsuchen von Verstecken, im Sichverbergen oder in anderen stürmischen, krankhaften Muskelkontraktionen ihre Fortsetzung finden. Ähnliche Zeichen dieses Reflexprozesses sehen wir auch beim Schlafengehen. Das furchtsame kleine Kind zieht sich die Decke übers Haupt, zieht sich zum Knäuel zusammen, als wollte es wieder seine Lage vor der Geburt einnehmen. Es heißt in der Sprache des Volkes, das erschrockene Kind verstecke sich hinter und unter den Röcken der Mutter (Sprachsymbolismus: Schoß!) und wie wenn es die Nabelschnur wieder herstellen möchte, so klammert sich das vor allem Fremden, Neuen, Ungewohnten zurückschreckende Kind an das Kleid der Gebärerin, folgt der Mutter, diesem verlorenen Paradies, auf Schritt und Tritt. Alles Neue, alles Ungewohnte repräsentiert dem Kinde eigentlich seine erste größte Erschütterung, die Geburt, bei der ihm wirklich alles neu und ungewohnt war. Und es wäre nicht schwer auch jenen Schimpfworten einzelner Völker, mit denen der Beschimpfte zur Rückkehr in die intrauterale Existenz aufgefordert wird, die Verhöhnung, die Verachtung der instinktiven Tendenz des Zurückflüchtens, also eine sekundäre Reaktion zu erkennen. Und Pan fehlt auch nicht im Gefolge des Dionysos, wo Spott, schlüpfrige Rede, obszöne Scherze, triviale Wendungen, Schimpf und Fluch gang und gäbe waren. Er ist denn auch der Dämon der frivolen Rede, des Schimpfens, des Fluchens.

Es ist nicht schwer, aus dem Gesagten eines der zur Massenpanik führenden Urmotive herauszuschälen. Und zwar das älteste und allgemeinste Motiv, welches — da bei jedermann und auch beim Tiere vorhanden — die unversiegbare Grundursache der allgemeinen Schreckgeneigtheit, der Panikbereitschaft ist. Diese Ursache ist so allgemein, daß es gar nicht besonders nötig ist, sie speziell evident zu führen, sie nach dem Auftreten anderer — später ebenfalls ins Unbewußte versenkten — Panikursachen[1]) von diesen zu unterscheiden. Vielleicht — ohne mit dieser Vermutung objektive wissenschaftliche Ansprüche zu erheben — vielleicht ist sie im allgemeinen der aller vegetativen Lebensäußerung innewohnender Ur-

[1] Diese unbewußten Panikgründe siehe weiter unten sub 2. Wie wir sehen werden, sind diese späteren Ursachen in Wirklichkeit die früheren, weil sie auf der phylogenetischen Kurve in uns gelangen, die wir im Verlaufe der individuellen Entwicklung in unserer ontogenetischen Kurve fortsetzen. Das Sein, als etwas, das geeignet ist, objektiv erkannt, wahrgenommen zu werden, ist also jener Punkt, wo das Individuum als etwas Besonderes, Eigenes zu bestehen beginnt: der Berührungspunkt der beiden Kurven, der beiden interferierenden Wellen, d. h. der Punkt, der zugleich sowohl onto- als phylogenetisch ist. Daraus ergibt sich jene merkwürdige Polarisiertheit aller Erscheinungen des Pan-Komplexes, die, wie wir sehen werden, fortgesetzt in der Gegensätzlichkeit jeder einzelnen Erscheinung zum Ausdruck kommt, in jener Eigenart jeder Erscheinung des Pan-Komplexes, sich wie ein Zusammenprall von Triebkräften aus verschiedenen Richtungen zu repräsentieren. Die Bedeutung der Panik — und dies wollen wir hier nachdrücklich hervorheben — kann nunmehr in den folgenden Ausführungen auch in diesem Sinne gelten.

reflex, die Grundtendenz, die Sucht nach dem vorexistenziellen »Nirvana«, die sich bei Wesen, die sich aus einem Embryo entwickeln, im Reflex des Rückzuges in den Zustand des symbolischen Foetus und im Selbstbefriedigtsein dieses Reflexes, bei Bewußtseinwesen in (unbewußten) Wunschphantasien solchen Inhalts ausdrückt (welche Phantasien dann durch halluzinatorische Mittel, so durch das Träumen der Gesunden, dieser ersten seelischen Leistung der absoluten Selbstliebe, auch verwirklicht werden). Und mit dieser Auffassung ist auch ganz gut beweisbar, wenn wir auf dem Grunde der grimmigen, Entsetzen erregenden Tapferkeit, auf dem Grunde der Tollkühnheit die Feigheit, eine unbewußte Selbstvernichtungsregung — das Selbstbefriedigtsein des oben geschilderten Reflexes, den Narzißmus — erkennen; das beste Beispiel dafür erhalten wir vielleicht, wenn wir die Berserkerwut, das Amoklaufen analytisch als einen in Begleitung von extrem gesteigerten, heftigen Bewegungs- und Affektäußerungen nach Art der Geburtpanik verlaufenden und dann in wollüstige Ermattung, ja sogar in Selbstvernichtung ausklingenden Narzißmusanfall auffassen[1]. Der Rausch der Tollkühnheit (in einzelnen Sprachen als »blinder« Mut bezeichnet) ist nur eine aktive Erscheinungsform desselben Narzißmus, der uns hinter geschlossenen Lidern im Traumspiegel ergötzt.

Das angeführte Material dürfte genügen zur Erhärtung unserer Annahme, daß die Zugehörigkeit zur Masse, das Eingeklemmtsein in der Masse, im Wege der Geburtsphantasien die allgemeine Panikbereitschaft begründet, jene Panikneigung, die in dem oft geschilderten »Nur hinaus! nur hinaus aus dieser Masse, aus diesem Eingeklemmtsein« zum Ausdruck kommt.

2. Wie verlockend es nun auch wäre, hier anknüpfend eine Anführung jener dem Seelenleben der Menschheit gegenüber gewiß nicht wirkungslos gebliebenen Kataklismen einzufügen, die mit schrecklichen Paniken, Fluchterscheinungen verbunden waren und deren Spuren in Schreckempfindungen ausdrückenden Worten — wie wir sehen werden — auch heute noch erhalten sind, so wollen wir uns doch entlang des fruchtbaren Gedankenganges Ferenczis orientieren, um jenes in der Idee des Pan-Gott-Menschen verborgene fernere Symbol, das die Außenwelt, die ganze Horde, den Clan, das ganze Volk als Teile der Idee zusammenfaßt, begreifen zu können. Dieses Pansymbol identifiziert das ganze Volk mit sich, es introjiziert es und läßt es des Pan-Narzißmus teilhaftig werden. So wird das ganze Volk selbst pangöttisch, panallmächtig und es nehmen in langer Reihe die Allmachtphantasien ihren Anfang, die in Mythen, Sagen, Epen von der Unbesiegbarkeit des Volkes zu erzählen wissen und selbst im modernen Nationalismus deutlich zutage treten. Die Introjektion bezieht zunächst die Ernährer, Mutter und Vater in

[1] Hier drängt sich auch die Erwähnung der genuinen Epilepsie auf, auf deren sexueller Determiniertheit Ferenczi längst hingewiesen hat.

das Ich ein und dann die Geschwister und das Volk. Dieses Sich-eins-wissen mit der Außenwelt ergießt sich über alles, was sich den unbewußten gierigen Instinkten des Ichs zum Ziel darbietet und ist bestrebt, im Wege der Zauberei, des Animismus — also durch die Allmacht der Gedanken — die Außenwelt unter sein Joch zu beugen, beziehungsweise im Gegensatze zur Introjektion: durch Projektion die Außenwelt als ein Teil des Ichs aufzufassen[1].

Der wichtigste Teil dieses von Enttäuschungen und Erfahrungen begleiteten Prozesses ist jener, der auf die Eltern gerichtet ist. Aus dem Gesichtspunkte unseres Gegenstandes erübrigt es sich die Richtung dieses Teilprozesses bis zur Objektwahl des Kindes näher zu charakterisieren und es genügt zu wissen, daß unsere Seelenneigung uns durch unser eigenes und der Eltern Bild hindurch zu unserer Liebesobjektwahl und somit zur Verdrängung des Inzestwunsches ins Unbewußte führt. Dieser Inzestwunsch konnte jedoch in der Kindheit der Menschheit jene weitgehende Verdrängung, die ihm heute zuteil wird, nicht erdulden, sondern war bestrebt, trotz aller Gebote der väterlichen Gewalt und Tyrannei sich geltend zu machen — wie es von der langen Reihe der Mythen und Märchen, den Werken der Dichter[2] und anderen Träumern ins Endlose variiert wird. Dieses Zur-Geltung-Gelangen war nur auf eine Weise möglich: im Wege eines schrecklichen Vaterkonfliktes, durch die Beseitigung des Vaters, wie es in der Tragödie des Aeschylos Oidipos, der vom antiken Chor, den Clanbrüdern, begleitete Held tut. Er tötet den Vater und nimmt Jokaste, seine Mutter zur Frau. Dem Gottmenschen Pan ist es in seinem schrankenlosen Narzißmus gegeben, sich mit dem Nebel, den Nymphen, mit Penelope und der Mondmutter, mit Selene zu vereinigen. Pan-Oidipos muß bereits sein Bockshaupt der ehernen Mauer der väterlichen Gewalt entgegenstemmen, wie denn auch das klassische Volk in seinen späteren Angriffen, Belagerungen mit dem Sturmbock vorangeht. »Waren speziell in der griechischen Tragödie die Leiden des göttlichen Bockes Dionysos und die Klage des mit ihm sich identifizierenden Gefolges von Böcken der Inhalt der Aufführung, so wird es leicht verständlich, daß das bereits erloschene Drama sich im Mittelalter an der Passion Christi neu entzündete« (Totem und Tabu, p. 144). Denn auch Dionysos-Zagreus, der göttliche Bock, ist selbst Pan und der leidende Held der Passionsspiele — »Gottes Lamm, das die Sünden der Welt auf sich genommen« — der nach dem Talionsprinzipe den Vatermord selbst mit dem Blutopfer sühnende Christus, dessen F l e i s c h und B l u t der Christ noch heute in der Heiligen Kommunion v e r z e h r t, der Pan-Held der ältesten Straftat, der Erbsünde, der unbefleckt empfangen ward und auch selber unbefleckt, »mutterseelenallein« und im Verzicht auf alle Marienmütter

[1] Man vgl. dazu F r e u d s Ausführungen über Entstehung des Dämonenglaubens in »Totem und Tabu«.

[2] Besonders durch die Schriften von Otto R a n k nachgewiesen.

— im tristen Zölibat — heute noch für seine gegen den Vater verbrochene Wunsch-Sünde Buße tut. Die in Sünde verfallenen Söhne der Marienmütter werden über die Muttererde zerstreut, wo sich ihr hartnäckiger Inzestwunsch ins Ackern und Säen, ins Auffurchen des Mutterschoßes, oder ins heidnisch-panische Hirtentum, in der Liebe der blumenreichen Täler, der idyllischen Haine, in die Syrinx-Melodien kleidet, die an der Mutter dennoch nicht befriedigbare Inzestlibido des Brüderclans, die Homosexualität, vergeistigt sich dann auf der anderen Seite zu Bestrebungen der Vergesellschaftigung, aus der Haßliebe zum nunmehr entfernten Vater scheidet die Liebe, die Anhänglichkeit zum Vater, die kindliche Anrufung der väterlichen Hilfe aus, der durch die Phantasie heraufbeschworene Vater setzt sich dann bald auf den göttlichen, fürstlichen Thron, spricht Recht und schafft Gesetze, daß der blutige Geschwisterzwist in patriarchalische Ordnung geleitet werde und unter Assistenz der Geschwisterliebe hohe gesellschaftliche Aufgaben löse. Oppidumque magnum aedificaverunt, idque Panopolin nominaverunt . . .

Diese Zusammenfassung der »Erbsünde« in einigen Worten schien uns wichtig. Die konzentrierte Beleuchtung des Problems ist Freud zu verdanken, ohne Kenntnis seiner Studien über »Totem und Tabu« stünden unsere gegenwärtigen Ausführungen, die nur verschiedene Details, ein Beitrag zu Freuds Grundproblem bieten wollen, ohne Grundpfeiler da.

Die gegen den Vater begangene und durch Freud in ihrer weiteren Bedeutung erstaunlich tief ermessene Blutsünde ist — aus dem Gesichtspunkte unseres Gegenstandes — von großer Bedeutung. Diese Blutsünde, mit der die Pan-Gottessöhne den sich seiner unbeschränkten Macht erfreuenden Tyrannen, Pan-Gottvater, töteten, entzündet sich explosiv am polaren Wetterwinkel der auf den Vater gerichteten Gefühlsambivalenz. Die explodierten Gefühlsströme beider Vorzeichen sind noch heute herauszufühlen aus der Panik, die sich auch an dem Stromentwickler der ältesten unbewußten Affekte nährt, d. h. die Regungen der am Anfang, am Eingang der Prähistorie der Menschheit und des einzelnen stehenden Tat[1] spielen sich auf gedanklichem, affektivem, seelischem Gebiete auch heute ab, die Ambivalenz-Spannung gleicht sich aus.

Der Pan-Mythus ist in den Augen des Psychoanalytikers und der unbefangen Urteilenden überhaupt auch heute noch (trotz aller Verdrängungs-, Verschiebungs-, Umarbeitungsbestrebungen des Menschen) eine vortreffliche Illustration für jenen schwer zu verfolgenden, komplizierten seelischen Prozeß, der bei den Ahnen den Inponderabilien vorangehenden Tat.

Pan verkörpert, wie wir sehen, im Wunscherfüllungstraum der Menschheit, im Mythus, den sich auflehnenden, die Beschränkung nicht

[1] Vgl. den letzten Satz in Freuds »Totem und Tabu«.

ertragenden Gottsohn, den Titanopan, den sich empörenden Titanenbruder. Mit anderen Brüdern oder (im Sinne verwandter Mythen) allein (z. B. als Mithras, der stiertötende junge Gott) vollbringt er das entsetzliche Ringen, in dem dem Vater — nach Zeus' Art — alle Blitze und schreckenerregende Donnerkeile seiner Macht zu Gebote standen. Der mörderischen Arbeit der geschwungenen Fäuste und gespannten Sehnen gegen den an Kraft und Erfahrung allen überlegenen Vater mußte ein gewisses Zueinanderstehen, eine gewisse Willensübereinkunft der Hordenbrüder, sozusagen eine primitive Strategie vorangehen. Dies Sichüberhasten, der Mangel an absolutem Zusammenschluß und an Zweckbewußtsein hätte für jeden Wagenden (und Pan ist auch Gott des Wagnisses) den schlimmsten Tod bedeutet. Im stratos (= Herde) mochte diese Strategie wohl Pan vorbereitet haben, der so der Gott aller Herden und Heere und zugleich Herdengott und Heerführergott ist, der denn ja auch nach dem mythischen Glauben in vielen Schlachten — Marathon, Delphi — seine fürchterliche Macht bewiesen hat. Er ist der Herdenlenker, der Leithammel[1].

Nach durch Jahrhunderte sich wiederholenden Fiaskos mag wohl dann der nie ruhende, seinen Trotz in sich unterdrückende Pan auf irgend eine List, einen erfolgverheißenden strategischen Plan, ein Kampfmittel usw. gelangt sein. Und er galt denn auch den Hellenen als der Erfinder der Kampfmittel, als der erfinderische Geist des Kriegers, als der Gott der List, der Erfindungen überhaupt. Er ist auch der forschende Gott, der Lauschende, der ins Weite Auslugende, wobei er — wie häufig dargestellt — schirmend die Hand übers Auge hält[2], er ist es, der alles und gut erblicken mußte, »panskopos« und »euskopos«, und wie wir später sehen werden, auch der tragische, entsetzte, die Gesichte seiner selbstgemarterten Seele suchende, ins Ferne blickend versunkene Gott: der *ἀποσκοπῶν*.

Er mußte entschlossen zum Sturme, verwegen, tollkühn sein, so sein, wie ihn hinter geschlossenen Augen die Urkinder der Tat nur in ihrem plänespinnenden Wirklichkeitstraum erträumen konnte. Er mußte heftig sein, blutig, zähnefletschend, wie der Amokläufer, von dessen Lippen, aus dessen Seele nur der Rhythmus des »Amok! Amok!« (Beiße! Beiße!) schreit und er mußte wutgeladen, konvulsivisch, nackt sein wie der schildlose Berserker mit seinen entblößten Muskeln.

Und diesem blutrünstigen, den Vater enteignenden Großen Tor, dieser Urwucht des Angriffes steht am anderen Ende dieser gegen den Vater gerichteten, mit beiden Vorzeichen versehenen Affektlinie keine hemmende Kraft gegenüber. Die Titanen haben

[1] Es ist mancherorts, z. B. in Siebenbürgen, üblich, zur Führung der Schafe Ziegen in die Herden aufzunehmen.

[2] Obtendemque manum solem infervescere fronti arcet ex umbrato perlustrat pascua visu (zitiert nach H. W. Roscher, a. a. O. p. 160).

ihre entsetzliche Tat vollbracht, das ewige, uns allen gemeinsame Schicksal des Oidipos hat sich an ihnen erfüllt, auch ihres Hauptes Krone ist in den Staub gefallen, »der große Pan ist tot . . .«[1] und der revoltierende Pan-Sohn mochte wohl nach seiner Blutschuld dasselbe fühlen, was der gottgläubige ergebene Christ fühlen würde, wenn er sich nach Pan-Sohnes-Art, in kühn-heidnischer Phantasie das zurücknehmen würde, womit seine an der Erbsünde mittelbar (durch die Ahnen) beteiligte Seele als Reaktion den selbstgeschaffenen Gottesbegriff bestrahlt hat: die Unsterblichkeit — wenn er eines heidnischen Morgens wirklich fähig wäre sich vorzustellen, daß sein unsterblicher Gott — gestorben sei . . . Diese Vorstellung bringt uns meines Erachtens dem Erlebnis jener Empfindung vollkommenen Ausgeliefertseins nahe, auf deren Grundlage die Panikbereitschaft, die Panikspannung in den Massen, den ohne väterliche Obrigkeit, ohne Hordenführer, ohne »Haupt« gebliebenen Massen zur Herrschaft gelangt. Kein Wunder also, daß die Masse im wörtlichsten Sinne koptlos und vernunftlos flüchtet, entbehrt sie doch das im kommunen Glauben über die meiste Erfahrung, Kraft und Macht verfügende väterliche Haupt. Pan-Sohn kann nämlich die Gewißheit der Besiegung von Pan-Vater in die Massenpsyche nur vermittels der Inanspruchnahme jenes seelischen Mechanismus hineinschmuggeln, aus welchem Mechanismus die halluzinatorische Befriedigung in das Ich gelangt, dann, wenn es durch die Wolke des ersten unerfüllten Wunsches verdüstert ist, wenn es die Beklemmung der ersten Not, die Angst der Enge, die erste Panik, die Geburt erlebt hat, d. h. also im Wege des Einschlummerns, des Traumes, der Phantasie, des Glaubens. Auf jenem Wege, auf dem der Säugling im ersten Traum sein verlorenes Paradies sich wieder erträumt. Den an Frauenmangel leidenden Pan-Brüdern ließ Pan die Möglichkeit des Oidipos-Romanes, der Inzestwunscherfüllung erglitzern, zur halluzinatorischen Wahrheit werden. Auf dem in der Phantasie bereits begangenen Wege der Vaterbeseitigung setzt sie Pan — er ist ja der Gott des Zaubers, der Weissagung, der Traumwirkung, der Traumheilung — in die Tat um.

Weitschweifig wäre es, den Weg der Golgotha zu schildern, auf deren Spitze das Kreuz des Christus-Pans erglänzt und voll von Rätseln ist die Tiefe jener sieben Höllen, wohin der Böse ward gestürzt. Mit den tiefen Worten Freuds muß ich es zusammenfassen: »Die Überlebenden . . . sind von der inneren Bedrückung entlastet, haben sie aber nur gegen eine Bedrängnis von außen eingetauscht« (Totem und Tabu, p. 58).

[1] Derartige Aussprüche (die deutlich auf den Sturz einer alten Gottheit, eines Götzen, eines großen Tyrannen hindeuten, auf die Beseitigung einer Unterdrückung, was den bis dahin verdrängten Affekten aller Revolutionen als Ventil dient) sind nicht nur in den Halluzinationen des Thamuz auf der Palodeshöhe, nicht nur in der römischen oder griechischen Überlieferung, sondern auch in Erinnerungsspuren entlegener alter Völker wieder auffindbar. Ausführlich werden diese Spuren im reichhaltigen The Golden Bough (1907—1913) von I. G. Frazer verfolgt.

Den Brüdern, die mangels an Vatersouveränität bei Aufteilung der Siegesbeute sich nicht einigen konnten, erschien die rachsüchtige Vater-Imago, dessen Zorn sie in Bäumen und Felsen fürchteten und auf dieses große Pan-Imago starrte jedes Pan-Aposkopons entsetzter Blick. Vor ihr mußte man flüchten, wie denn auch »im späteren klassischen Alter manchenorts das Zeremoniell dem Opferbringenden vorschrieb, nach Vollbringung des Opfers davonzulaufen, wie wenn er vor der Vergeltung flüchten würde«, diesen Altengott mußten bei jeder späteren Regung der Erbsünde die neuen und neueren Pans, die Pan-Vertreter töten, durch Opfern von Königen, Totemtieren, Ochsen, Ziegen, Lämmchen[1] oder dieser Altegott mußte geliebt, geehrt, unberührt gelassen werden in dem dem Tabuverbot unterworfenen Totemtier und dieser Gott mußte am athenischen Feste der Boufonien hintergangen, irregeführt werden, indem die gemeinsame Sünde im Wege eines formellen Prozesses von sich geschoben und ins Meer geworfen wurde . . . Und mit diesem »mea culpa, mea maxima culpa« der gegensätzlichen, sündbegierigen und büßenden Empfindungen neigt sein Haupt in den Staub und schlägt unter frommen Schauern seine von unterdrückten und bereuten menschlichen Begierden bebende Brust auch der späte Christ, das heutige Lamm aus Pan-Christi Herde, bei der Kommunion, beim Empfang des Leibes und des Blutes, indes die die verdrängten Konflikte beredt darstellende Lithurgie dafür sorgt, daß des zürnenden Herrn rachsüchtiger Geist vermittels dreimaligen Glockenzeichens abgewehrt wird[2].

3. Die ausführlichere Auseinandersetzung des Zusammenhangs gibt Freuds »Totem und Tabu«, wo Dämonenglauben, Geisterprojektion, Zauber, Magie und Animismus in großartiger Weise ihre Deutung erhalten. Ohne auf die Lösungen dieser Probleme einzugehen, wollen wir hier zum Ergebnis der Deutungen der im »Totem und Tabu« geschilderten komplizierten seelischen Erscheinungen nur einen einzigen Beitrag liefern. Dieser Beitrag ist auch für unseren Gegenstand von Wichtigkeit und während er einerseits Freuds Ergebnisse bezüglich der Entstehung des Geister-, Dämonen- und Teufelsglauben bestätigt, dient er uns anderseits als Übergang

[1] Im Rahmen reichen historischen Materials bestätigt dies Dr. Géza Róheim in seiner Studie »A kazár nagyfejedelem és a turulmonda« (Der Großfürst der Kasaren und die Turul-Sage), Ethnographia, 1917. Die Idee des urmagyarischen, kasarischen oder japanischen Doppelkönigs fußt darauf. Der Großkönig (der magyarische »Álmos«, der kasarische »große Khakhan«, der japanische »Mikado«) herrscht bloß, während der Kleinkönig (der magyarische »Árpád«, der kasarische »Khakanbeg«, der japanische »Shogun«) regiert. Die ersteren wurden bei Versiegen ihrer magischen Kraft oder nach voraus bestimmter Dauer geopfert. Das »Pfingstkönigtum« des wahren Herrschers ist bei wilden Völkern heute noch fast System.

[2] Den mit negativem Vorzeichen versehenen Teil des ambivalenten Gefühls der Haßliebe will jener fromme Brauch unterdrücken, der verbietet, bei der Kommunion den Leib und das Blut des Herrn (des Vaters) mit den Zähnen zu berühren, zu beißen, der also das früher geschilderte »Amok! Amok!« des gegen den Vater stürmenden Amokläufers verbietet.

zu jenen Panikmotiven, die bewußt sein können und auf die das massebildende Individuum einfach aus Selbsterhaltungstrieb, aus der Stekelschen »Ablehnung des Todes«, dem Unsterblichkeitswillen heraus mit Erschrecken, der Panik reagiert. Es würde nicht schwer sein, den Zusammenhang dieser Motive mit den von uns behandelten unbewußten Motiven, wenn vielleicht auch nicht wissenschaftlich zu demonstrieren, so doch ahnen zu lassen. Unsere Vermutung ist, daß aus der Urregung des von uns in weiterem Sinne aufgefaßten und im intrauteralen oder noch früheren Zustand beginnenden Narzißmus[1] — dort, wo die Zweiheit vom Psychischen und Physischen noch nicht begonnen hat, wo die Regung der Zelle zugleich eine spirituelle Regung, der Wille zum Leben ist — aus diesem gemeinsamen Keim des Psychischen und Physischen jene Motive der anfangs ebenfalls identischen Selbsterhaltungs- und Libidotriebe ihren Ursprung nehmen, welche dann nach der Annahme Freuds auf Grund des Lustprinzips in bewußte und unbewußte zerfallen. Auf Grund dieser Vermutung wird allenfalls auch jener für unseren Gegenstand wichtige Umstand verständlich, daß wir auch in der Tierwelt »Panik«-erscheinungen vorfinden, ja sogar auch in der Pflanzenwelt, wo — im Falle der Mimose — die Mimosenpanik gleichzeitig Befruchtung ist, »Wille zur Unsterblichkeit«, diese Ineinanderschwingung der materiellen und immateriellen Existenz, diese Regung der Energie in Ureinheit.

Dieser Ursprung scheint mir auch in der Sprache erhalten. So bedeutet beispielsweise das griechische phobos die Angst, aber gleichzeitig auch das, was Angst verursacht, das Schreckgespinst[2], also nach unserer Auffassung den niedergemetzelten Vater selbst nach ähnlicher Appretiation, wie wir es beim Traume sahen, den die alten Hellenen nicht als etwas Subjektives, sondern als etwas Objektives empfanden. Das griechische phoibos bedeutet den von Angst, von Entsetzen, von Tollwut Ergriffenen. Also den Entsetzten selbst und den Entsetzen Erregenden. Den Berserkerhelden oder den Amokläufer, der in sein Verderben rennt, den Pan, der selbst sowohl schreckt als erschrickt. Den Wunsch und Entsetzen jagen. Den Besessenen. Und das griechische *πτόεω* bedeutet zugleich »Angst haben« und auch »sich sehnen«. *πτοῆσις* = sowohl Angst als Sehnsucht, die Leidenschaft. Dies ist der Dichter, der Propheten, der Schwärmer und — der Massen »heilige Schauer«, der aus dem Wunsch der Berührung und der scheuen Furcht vor der Berührung zusammengesetzt ist, aus jener früher erwähnten doppelten und doch einheitlichen Urempfindung, welche am Anfange alles Lebens, in der anfänglichen Schwingung des Lebens enthalten ist und für das die Mimose als Beispiel dienen könnte und dessen Ahnung uns durch den Hinweis

[1] Die Sage des Narkissos wäre leicht als symbolische Versinnlichung des intrauteralen Zustandes aufzufassen.

[2] Ähnlich im Deutschen: der Schreck, den man empfindet und zugleich auch der Schreck (z. B. »Bauernschreck«), der jene Empfindung verursacht.

auf jene geheimnisvolle Kraft ermöglicht wird, vermöge deren die Samenzelle sich aus dem Mutterleib heraussehnt, sich ausdehnt, damit ein selbständiges Leben beginne und die stürmische physische Attacke der Lebensregung sich bald in eine halluzinatorische psychische Regression, in den Traum verwandle, die Extension in die Außenwelt dem Rückzug in sich selbst weiche.

Dieser heilige Schauer ist auch im lateinischen horror und formido erhalten und in den deutschen Wörtern Scheu und Ehrfurcht.

4. Die psychoanalytische Durchleuchtung des sprachlichen Stoffes Berufeneren überlassend, können wir uns doch von der Erwähnung einer — sozusagen objektiven — Relation nicht verschließen. Dies ist der Hinweis der Sprache auf irgend eine große kosmische Erschütterung, auf eine entsetzliche Kataklisma der Erdoberfläche. Vielleicht auf die schrecklichen Überschwemmungen, Bergrutschungen der Eiszeit, da vielleicht durch Jahrtausende hindurch dieses Jammertal von der kopflosen Flucht entsetzter Horden, von Panik erfüllt war[1].

Das lateinische consterno bedeutet bestürzen, stutzig machen, entsetzen, scheuchen, aber auch zu Boden strecken, bestreuen, dicht bedecken. Ähnlich — um nur beim klassischen Latein zu bleiben — bei tremo, trepido (trepidus), terreo, paveo. Die vergleichende Sprachwissenschaft und die Etymologie (wie sie z. B. von Kleinpaul gehandhabt wurde) ist ein frischer Born für die völkerpsychologische Erkenntnis und hat manche wertvolle Feststellung der Psychoanalyse erhärtet. Es genügt auf die Koinzidenz der Feststellungen von Freud und Abel bezüglich der Ambivalenz der Empfindung und des gegensätzlichen Sinnes der Wörter hinzuweisen. Der Zusammenhang zwischen der Ambivalenz der Wörter und der von Freud entdeckten und in ihrer schwerwiegenden Bedeutung vollauf gewürdigten Gefühlsambivalenz ist aus dem Gesichtspunkte unseres Gegenstandes — wie das auch aus den bisherigen Ausführungen schon zu entnehmen war — von außerordentlicher Wichtigkeit. Bei der Analyse der Äußerungen der menschlichen Seele kann die Ambivalenz nicht nur eine Lichtquelle für den unbefangenen, von Vorurteilen und Gefühlseinstellung freigewordenen Forscher sein, sondern ebensosehr auch einen Schleier von Nebel und Undurchdringlichkeit vor die Augen jener ziehen, die — vor unbequemen Erkenntnissen die Augen schließend — eigentlich dasselbe tun, was das aus dem Sturm der Geburt hervorgegangene Menschenwesen, das sich am Himmel seiner geschlossenen Augen sofort einen Regenbogen baut, um darauf zu den Illusionen eines verlorenen Paradieses zu steigen. Diese Zweifaltigkeit ist also etwas Urmenschliches — erscheint sogar mehr als menschlich: sie ist die allem Lebenden stets gemeinsame Regression. Sie ist — ins Philosophische gedichtet — die Absicht des Seins, der

[1] Vom Gesichtspunkte der in dieser Abhandlung berührten Fragen ist eine literarische Bearbeitung der Geschichte der Eiszeit sehr bemerkenswert: Johannes V. Jensen, Der Gletscher. (Ein neuer Mythus vom ersten Menschen.) Berlin 1911.

Wille zum Sein. Sie ist die (sagen wir ins Unendliche wirkende progressive) Linie des Sichweitergebens, des Sich-in-Variationen-Weiterschöpfens, gegenüber der (sagen wir: aus dem Unendlichen negativ ziehbaren, regressiven) Linie, mittels der sich die Phylogenesis ins Einzelwesen zusammenfaßt. Diese nach beiden Richtungen unendliche Achse ist also jederzeit und an jedem Punkte der im Raume vorgestellten unendlichen Fläche oder des in der Zeit vorgestellten ewigen Seins — vollkommen gleichwertig, weil unendlich und ewig, d. h. wo immer die Achse angeschnitten wird, ergibt sich ein — Mittelpunkt. Die Fixiertheit dieses Mittelpunktseins auf Raum und Zeit ist nur durch das Ich im Ich gegeben. Für die Annäherung des Unendlichen und ihre archimedische Heraushebungsmöglichkeit ist uns nur ein einziger Punkt gegeben: das Ich, das Ichbewußtwerden, d. h. in dieser Bewußtwerdung wird für das Ich (das Bekannte) ein (auch an sich unendlicher) Teil des Unendlichen (des Unbekannten) zum Ichbewußtsein.

Das Ichbewußtwerden ist also Introjektion und Projektion in einem und sobald es gegeben ist, beginnt jenes regressiv-progressive Verhältnis des in der Unendlichkeit von Raum und Zeit untergebrachten Ichs zum Raume und zur Zeit, jenes Verhältnis, das an sich unausdrückbar ist, weil es in jeder Richtung nur auf sich selbst bezogen ist. Das heißt unser Ichbewußtwerden für einen Teil des Unendlich-Unbekannten kann dem Ichbewußtwerden ausweichen, indem es sich auf das Aufsichbezogensein zurückzieht. Dieser Teil des Unendlich-Unbekannten kann, eben weil es ein Teil des Unendlichen ist, nur mit dem Unendlichen gemessen werden. Das Unendliche aber schließt die Meßbarkeit begrifflich aus und so kann das einesteils des Unendlich-Unbekannten bewußt werdende Ich diese Bewußtwerdung — da es sich um einen Teil des Unendlichen (um einen Widerspruch, eine Zweiwertigkeit also) handelt — auch mit irgend einer Gegensätzlichkeit, Zweiwertigkeit, Ambivalenz ausdrücken.

Was wir so erkenntnistheoretisch nur unklar ausdrücken können, wird uns vom visueller Bilder sich bedienenden Unbewußten in unseren Träumen, Mythen, Märchen deutlich versinnlicht. Die Geburt mit ihren schrecklichen Erschütterungen webt sich in unbewußte Phantasien hinein und ersteht zu neuem Leben in den Urwunschhandlungen der Vaterbeseitigung, in den verschiedensten mythischen und individuellen Formen, Symbolen des narzißtischen Selbstauslebens und der Größenerlebnisse. Ein Beispiel für letztere wäre der Turm von Babel und die phallischen Turmkulte im allgemeinen. Auf die lange Reihe der individuellen Größenphantasien und Symbole braucht nicht besonders verwiesen zu werden. Die Geburtsphantasie mit ihrer zwiefach gerichteten progressiv-regressiven Dynamik ist in jeder Libido latent, ist der Kern jeder Libido. Sie ist in der Periode des egozentrischen Autoerotismus herausfühlbar aus der Selbstliebe, in der des Heteroerotismus, aus der auf die Eltern, beziehungsweise

andere Objekte gerichteten Liebe. Sie ist sogar in den Schöpfunge- der durchgeistigten Libido (z. B. Philosophie, Dichtung, Freundn schaft usw.) nachweisbar. Wenn wir die Panik der Geburt mit einem Wolkenbruch, einem Erdbeben vergleichen, so läßt sich dieser katastrophale Zug auch im Entsetzen des Vater-Sohnkonfliktes, in den gegen den Vater gerichteten Wünschen des himmelstürmenden Sohnes erkennen. So ist es kein Wunder, daß, als die Geburtsphantasie, der Gottessohnwunsch des Christentums in der kindlichen Phantasie der naiven Dichter der Evangelien (wenn auch zerzaust von der Zensur) neuerlich in Erfüllung ging, als Christus auf der Golgotha stirbt, dieses große Mysterium von den Evangelisten symbolisch wie folgt gekennzeichnet wird: der Vorhang spaltet sich, Berge, Felsen geraten in Bewegung, die Flüsse treten aus den Betten . . . Der traurige Sturm jedes Karfreitags verfärbt sich zum heiteren Traum der Auferstehung, der Himmelfahrt.

5. Wir haben bisher die Panik-Reaktion der Frauen nicht besonders analysiert. Auf Grund unserer allgemeinen Erwägungen kann dies auch nicht als besonderes Versäumnis gelten. Die Panik-Reaktion der Frauen kann — unseres Erachtens — von der der Männer nicht wesentlich verschieden sein. Der Grundzug der weiblichen Passivität und Rezeptivität mag gewisse Modifikationen vielleicht bedingen, aber diese Modifikationen dürften im allgemeinen auf die Oberfläche des Bewußtseins beschränkt bleiben. Die aus der tiefsten Schichte des Unbewußten genährte weibliche Panik-Reaktion entsteht aber aus einer Störung in der (im autoerotischen Alter ausschließlich herrschenden) narzißtischen Wunscherfüllung, ebenso wie es bei der Panik des Mannes ist. Die erste Erschütterung trifft auch das weibliche Wesen beim Geborenwerden. In der autoerotischen Periode, die bis zu der der Objektwahl dauert, ist das Weib ebenso wie der Mann von jener polymorphen Sexualität beherrscht. Der Oidiposkonflikt der Objektswahlperiode ist aber auch in eine weibliche Variation umsetzbar. Dieses große Drama — der ewige Roman des Oidipos — konnte nämlich ein anderes Ende nehmen bei der gelungenen Vollziehung der Blutsünde der Söhne und ein anderes bei der mißlungenen. Das Ergebnis des entsetzlichen Sturmes, mit dem die Söhne sich aktiv auf den Vater stürzen, mag es sich wie immer gestalten, konnte bei den Frauen und Mädchen des Clans nur Beklemmung verursachen. Der Preis des Siegers — sei es nun das Hordenhaupt oder die um die Beute untereinander einen neuen Zwist heraufbeschwörenden Clanbrüder — waren sie, und zwar in erster Reihe die Hordenmutter, deren Unberührtheit, »Jungfräulichkeit« — wollte man keinen ewigen, bis zur Austilgung des ganzen Stammes führenden Kampf — gesichert werden mußte, und zwar mit den strengsten Tabugeboten. Dies scheint auch geschehen zu sein. In den Mythen und religiösen Kulten sind — wie wir wissen — ohne Mitwirkung des Vaters entstandene, von einer Jungfrau geborene Götter, Gottesjünglinge durchaus nicht selten. Zur Entstehung des

Mythus von der jungfräulichen Mutter konnte das Ergebnis von der naiven Betrachtung der Menschwerdung sehr leicht führen. Die Selbstherrschaft des Urhordenvaters über jedes weibliche Mitglied der Horde erscheint unbezweifelbar (wobei die Hordenmoral mit der heutigen monogamen Moral, die geschlechtliche Urschrankenlosigkeit mit dem heutigen, durch soziale und andere Interessen eingeschränkten und trotz der Eingeschränktheit auf Schrankenlosigkeit erpichten Geschlechtslebens nicht verwechselt werden darf). Solange sich der Hordenvater auch in sexueller Hinsicht einer uneingeschränkten Selbstherrschaft erfreut, stammt jeder Sproß der Horde tatsächlich vom Vater ab. An die Stelle des beseitigten Hordenvaters kommt auch nachher immer der Stärkste (Bruder), der sich vermittels einer narzißtischen Introjektion mit dem mittlerweile zur Gottheit erhobenen Vater identifiziert. Das unterbewußte Denken bedient sich (wie wir aus der Freudschen Psychologie wissen) zur Andeutung von Ursache- und Zeitbestimmungen außerordentlich primitiver Mittel und so mag die Rolle des ersten Vaters bei jeder neuen Geburt in der Urphantasie fast unvertilgbare Spuren hinterlassen haben. Die Ursache jeder Geburt ist der Vater, der schon beseitigte und zur Gottheit erhobene Vater. Und wirklich: jedes Kind wird auch heute »von Gott geschenkt und von Gott weggenommen«. Kinder sind »Gottessegen«. Die Mutter ist im »gesegneten Zustande«, gesegnet ist die Frucht ihres Leibes ... Der anfängliche naive Kritizismus mag aber schließlich zur Folgerung gelangt sein, daß auch die Väter Väter gehabt haben. Dieser Kritizismus mußte, wenn er diese Bezeichnung verdienen sollte, den ältesten Vater, an den sich irgend ein Zeitgenosse noch erinnern mochte und der in Volksphantasie und Glauben bereits gottesgleich figurierte[1], ohne Vater geboren werden lassen. Nach der zum Gottesglauben führenden Vaterbeseitigung, diesem großen Drama der Blutsünde, konnte das megalomanische Phantasieren der Nachkommen — schon vermöge des Lustprinzips — zu einem wahrhaftigen Treibbeet für die allgemeine Entstehung der Phantasie von der Jungfrau-Mutter werden. Die Urmutter hat sie, die Nachkommen, ohne Vater, also jungfräulich, oder einer noch kühneren, heidnischeren Wunschphantasie entsprechend, mit ihnen, den Nachkommen selbst zeugend, zur Welt gebracht, durch das Hineinweben der zu Gott vergeistigten Vaterimago in diese Phantasie aber wird die körperlich jungfräuliche Mutter durch die Mitwirkung Gottvaters selbst, durch seine Beschattung, seine Besetzung befruchtet[2]. In diesen unbewußten Gedankengang ist auch die Rolle des Totemtieres als eines Vaterersatzes, eines Vatersymbols einfügbar. Durch diese Einfügung wird das Totemtier zum Vater, es befruchtet die Urmutter. So ist es in vielen Mythen, auch in einer Variante des Pan-Mythos niedergelegt.

---

[1] Ähnlich im »Gletscher«, dem bereits angeführten Roman von J. V. Jensen.
[2] Vgl. A. J. Storfer, Marias jungfräuliche Mutterschaft. Berlin 1914.

Kehren wir zu unserem Ausgangspunkt zurück, zur Beklemmung, mit der die Libido der Clan-Mutter und der Clan-Schwestern der Entscheidung des Kampfes zwischen Vater und Sohn harrt. Diese Beklemmung war nicht selten auch durch den Ichtrieb begründet, denn der schreckliche Angriff, der Sturm des Ringens zwischen Vater und Sohn, das der Vereinigung mit den geliebten Söhnen und Brüdern vorherging, bedrohte auch die Frauen mit tatsächlichen Gefahren. Den siegreichen Völkern, oder den siegreichen Söhnen als Beute ausgeliefert, konnte das Weib nur durch die Flucht ihr Leben retten. Und wenn sich die Libido während der Flucht — mangels eines Hordenhauptes, beziehungsweise im Falle der Tötung des Hordenführers — frei auf die Clan-Söhne, beziehungsweise -Brüder richten konnte, so mag sie sich vor den Dämonenprojektionen der siegreichen Söhne, beziehungsweise Brüder ebenso in Schrecken und Entsetzen umgewandelt haben, wie bei den ob ihres Sieges entsetzten Söhnen. Die Umwandlung der gestauten Libido zur Beklemmung ist sozusagen reflektorisch geworden. Vor jedem siegreichen Männchen flüchtet eigentlich das Weibchen mit dem Entsetzen der Libidostauung. Und wenn der lüsterne Pan in den Ecken der träumerischen Lichtungen auftaucht, fliehen die Nymphen entsetzt mit ihren gierigen Begierden. Die eine Lösung dieses gespannten, unausgeglichenen Zustandes ist: die Opferung der Jungfrauen in der Wirklichkeit — auf Scheiterhaufen — zur Versöhnung des Vaters, oder symbolisch im Christentum, wo sich die »Sponsa Dei« durch ewige irdische Keuschheit die dauernde Vereinigung mit dem Herrn sichert.

II. Es bleibt uns noch übrig, die der Panik folgende Reaktion, das Schamgefühl zu erwähnen, jenes verwerfende sekundäre, aber diesmal logische Panik-Erleben zu skizzieren, das nach Abrauschen der Panik auf Grund der Einsicht des Bewußtseins über die unbedeutende Natur der manifesten Ursache auftritt. Es ist zweifellos, daß die in jenem Schamgefühl wirksame Kritik des Bewußten, wie wir es schon am Anfange dieses Aufsatzes erkannt haben, eigentlich dasselbe bezweckt, was die von Freud erkannte Traumzensur in der Traumarbeit: die Unterdrückung der unbewußten Elemente, die Verkleinerung ihrer Bedeutung, die Verhinderung ihrer Bewußtwerdung und somit den Kredit der Bewußtseinsüberlegenheit. Dieses Schamgefühl tritt in Wirklichkeit auch nicht immer in der kompensatorischen Form des Schamgefühles auf. Vielmehr manifestiert es sich sehr oft — wie ich von psychoanalytischer Seite darauf aufmerksam gemacht wurde — beiläufig gerade als dessen Gegenteil, d. h. als wortreiche und mitteilsame Erzählung des Panikerlebnisses, ständige Rückkehr zu einzelnen Panik-Details, konstante Umdichtung und Neudichtung, Abänderung einzelner Daten an Bedeutung und Richtigkeit, Verlegung des Akzentes von einzelnen Details auf andere. Wir wissen, daß die Teilnehmer an einer Massenpanik untereinander, die sich also gegenseitig wohl kaum neue Details

bieten können, unerschöpflich sein können in der wiederholten Schilderung ihrer Erlebnisse und deren endlosen Variierung.

Sie tun also, wie der Erzähler seines Traumes, der das Ausfallen der wichtigsten Traumgedankenelemente durch eine auf logische Zusammensetzungen und Trennungen bestrebte Geistesarbeit — die Freudsche (sekundäre) Traumarbeit — zu ersetzen sucht. Die Umdichtung, die Betonung unwesentlicher Details (Verschiebung), die Verschmelzung nicht zueinander gehöriger Elemente auf Grund ganz nebensächlicher äußerlicher Übereinstimmungen oder Abweichungen (Verdichtung) haben einen wichtigen Anteil am Ergebnis dieser Arbeit. Der affektive Akzent, die Gefühlswelle, die diese den Traumgedanken in sich bergende Bilderreihe begleitet, tritt oft gar nicht an der wichtigsten Stelle der Traumleistung zutage, die an der Grenze des Bewußten und der unbewußten physischen Sphäre mit Recht angenommene Zensur, die berufen ist, die Bewußtseinsruhe, das Gleichgewicht zwischen dem Bewußten und dem Unbewußten zu sichern, wendet alles an, daß der Traumgedanke verborgen, unbewußt oder zum mindesten in bewußtseinstäuschende Symbole gehüllt verbleibe. Dies gibt die Erklärung jener bizarren Ornamentik, hinter der die wichtigsten seelischen Kräftemechanismen dauernd und vom Bewußtsein unbemerkt arbeiten können, dies begründet den Sinn jenes unbekümmerten und heiteren Wandelns des Bewußtsein-Zars, der über die Kulissen der Traumpotemkiaden, über die bunten Fassaden der ins Unendliche und Zeitlose versetzten unbewußten Kräfte, sorglos und in Sicherheit gewiegt Revue abhält und nach dem Erwachen, nach Abrauschen der Panik, sich schämend, betrogen worden zu sein, bestrebt ist, seine Scham sehr oft in lauten Worten, durch Wiederholungen, durch das unermüdliche Suchen schlauer logischer Zusammenhänge zu kompensieren, d. h. seine Scheinsouveränität derart wiederherzustellen, daß die im Traum manifestierte verworrene, zusammenhanglose seelische Leistung möglichst zusammenhängend, schön und logisch, die in der Panik manifestierte sinnlose Aktion möglichst motiviert, vernünftig und zweckmäßig erscheine. Dies gelingt auch nach längerer Ummodlung und Umknetung mehr oder weniger, und wenn nicht: so wird jene Leistung durch verwerfendes Urteil verborgen, verdeckt, der eigenen Scham ausgesetzt[1].

[1] Es liegt der Einwand auf der Hand, der Traum sei etwas Geistiges, ins Immaterielle, Aktionslose Projiziertes, etwas, wo das Physikum, der Körper, sozusagen regungslos ruht, der Träumende erlebe die Wünsche seiner Muskeln, seines Fleisches, seines Blutes imaginär, befriedigte sie halluzinatorisch, während anderseits die Panik aus der Ebene der Phantasie in die Wirklichkeit, ins Physische, in die Körperlichkeit hinübergleitet und in wirkliche Aktion, Muskelkontraktion und -expansion, aus der Starrheit in Emotionen explodiert. Dieser Widerspruch ist nur ein scheinbarer und trügt unsere Bewußtseinswahrnehmung vermöge unserer Unfähigkeit einer zusammenfassenden monistischen Sinneswahrnehmung. Diese Einheit des Stofflichen und Unstofflichen war in irgend einem Urzustand, wo die Trennung in Bewußtes und Unbewußtes sich auf der Diagonalachse unserer Seelen-

III. Wir haben mit den obigen Ausführungen versucht die Lücken auszufüllen, die sich in jenem Bilde der Panik ergeben, das sich aus den Wahrnehmungen des Bewußten zusammensetzt. Es ist also verständlich, logisch und begründet, wenn eine an sich harmlose Ursache eine so stürmische Flucht der Masse auslöst. Wie wir gesehen haben, dreht sich die Sache um zwei Regressionen. Beziehungsweise um eine Grundregression, die von einem Ast her phylogenetische, von einem anderen her ontogenetische Bedeutung hat und für das Individuum in die bewußte Geburtsphantasie zusammengefaßt ist. Alle Panik ist Libido, oder — wenn man will: Seinshunger — in Geburtsphantasie verdichtet. Diese Verdichtung löst sich in Geburtssymbolen und die Symbole bedeuten den Lebenswillen, was in letzter Wurzel den Selbstbesitz bedeutet, die Überflutung des Eigenkörpers durch die Libido, Selbsteroberung — Narzißmus. Der Zauberkreis der Schlange, die sich in den eigenen Schwanz beißt. Das Ausgeschlossensein aus diesem autoerotischen Kreis, was symbolisch ebenfalls als Geburtsphantasie auffaßbar ist. Also jede äußere Wirklichkeitseroberung, das Ausstrahlen der Libido auf die Außenwelt, kurz jeder Heteroerotismus regrediert in unbewußte Geburtsphantasien vermöge der ihnen innewohnenden sozusagen unendlichen Identifizierungsmöglichkeiten und ist bereit, panikartig von der unbewältigbaren Realität zurückzurennen. Phylogenetisch ist dies in der Oidipostragödie der Menschheit enthalten.

---

sphäre noch nicht vollzogen hat, bereits gegeben. Beziehungsweise: für unsere Vorstellung mag es so einen Punkt zwischen Bewußtem und Unbewußtem geben, der für unsere zweiräumige (vordere und hintere) und zweizeitige (gegenwärtige und vergangenheitliche) Januswahrnehmung auf einen Raum und eine Zeit bezogen, identischen Sinnes ist. Hier auf diesem Punkte schaltet sich alle Gegensätzlichkeit um, greift ineinander, geht in eine Wirklichkeit auf. Hier wird die Panik die Identifikation von Gedanke und Tat. Psyche und Physis, zusammen genannt: (Zellen-) Leben. Freuds Worte: »Im Anfang war die Tat« könnten wir fortsetzen: »und die Tat war in Traumverhüllung.« — Im übrigen ist zwischen »körperlich« und »geistig« in der Psychologie des Unbewußten keine Grenzlinie ziehbar. Der Traum ist zweifellos amateriell. Beim Alpdruck, dem Epialtes, bei der Mondsucht wird die Amaterialität bereits durchbrochen und sie löst eine körperliche Bewegung aus. Auf psychopathischem Gebiete hat z. B. die Zwangsneurose meistens eine Beimischung von Hysterie und umgekehrt. Und die Hysterie erfüllt ihre Wünsche, indem sie sich auf den Körper zeichnet. Parallel mit der Hysterie kann die Panik erwähnt werden, ebenso wie wir oben in Verbindung mit der Zwangsneurose das Träumen erwähnt haben. Ist Traum und Zwangsneurose passiv, so ist Panik und Hysterie aktiv. An unsere obige, auf Grund einer aprioristischen Deduktion gemachte Feststellung können wir jene induktive Bestätigung knüpfen, daß unsere unbewußten Wunschregungen sich ebenso in Körperlichkeit wie ins Psychische kleiden können. Den lange mit Menschenrumpf auf Bocksbeinen dargestellten Pan hob aus dem vierfüßigen Weiden auf der Muttererde der Flug der Gedanken, der Erfindungen zum zweibeinigen Gang empor. Und das ist die erste »geistige« Erfindung des Menschen: das Sichentfernen von der Muttererde gegen den Himmel, wohin der Vater aufgestiegen war, die Erhebung aus der Unbewußtheit in die Bewußtheit, was zugleich eine »körperliche« Erfindung war. Im Symbol ist der auf Bocksbeinen wandelnde Mensch — der Pan.

Diese phylogenetischen und ontogenetischen Urformen durchlebt das Individuum in jeder seiner späteren Erscheinungen, seiner Paniken, jedesmal wenn es aus der unbewältigbaren Realität in seinen Narzißmus zurückzuflüchten gezwungen ist — wenn es als Kind der »Willkür« seiner »riesigen« Eltern ausgeliefert ist und dem Flügelschwung der Wünsche höhere Kräfte und Interessen, Verbote und Gebote, Kulturansprüche, schwere körperliche und seelische Retorsionen blutige Schranken setzen. An diesen hohen, unerschwingbaren Schranken rennt sich auch fernerhin die Stirne blutig das kleine, grimmige, kühnen Hornes stoßbereite Paniskoskind. Die Erinnerung an diese kindlichen Entsetzen und Paniken — ebenso wie an die Geburt — verdrängt der seinen Hornansatz immer höher und höher zu richten bestrebte Menschenpan zum größten Teil ins Unbewußte. Und durch diese verdrängten Erlebnisse wird die Panikbereitschaft noch gespannter und noch variierter, also individueller, so daß nur noch die detailliert durchgeführte geduldige Analyse dem Bewußtsein jene Kette von Kindheitserlebnissen rekonstruieren könnte, an welcher Kette entlang das Individuum dann wie an einem Rosenkranz ein Ursachenglied nach dem anderen abrollen lassen könnte. Dieses Abrollen würde gleichzeitig die Befreiung von dem individuellen Plus an Panikbereitschaft, eine relative — Panikimmunität bedeuten.

IV. Hier wollen wir kurz das schwere Problem der Panikabrüstung mit einigen Bemerkungen berühren.

Die Aufgabestellung der Panikvorbeugung erscheint uns derzeit leider illusorisch. Eine positiv wirkende, absolute Panikprävention können wir uns nach dem Obigen nicht vorstellen. Diese Explosionsbereitschaft ist so sehr »angeboren«, so sehr reflektorisch, daß ihre Ausschaltung aus unserem seelischen Leben als eine Unmöglichkeit erscheint, wir gehen sogar weiter: sie ist ein Zugehör des Lebens, weil sie eine Äußerung der Ichtriebe und ihre Äußerung gleichzeitig auch Libidobefriedigung ist. Soviel über den Zustand der unausrottbaren Angst und Panikbereitschaft.

Dies bedeutet aber nicht, daß wir die dauernd in uns latente Spannung dieser Bereitschaft nicht imstande wären vor zwecklosen Ausbrüchen zu verschonen, beziehungsweise sie in den Dienst höherer Ziele zu stellen. Bereits auf der Linie der phylogenetischen Entwicklung sahen wir, daß die Erbsünde der Vaterbeseitigung in der kulturellen Entwicklung, in der Lähmung der Menschheit, ihrer Humanisierung, ihrer Einrichtung zum sozialen Leben eine große Rolle gespielt hat. Freuds oft genanntes Werk über »Totem und Tabu« liefert auf jeder Seite eine Flut der Zeugnisse. Die entsetzten Clanbrüder kompensieren ihre Schreck-(Dämonen-)Visionen durch großartige kulturelle und sozial wertvolle Versöhnungsakte, ihre scheue Befangenheit regeln sie in wichtigen und im gesellschaftlichen und rechtlichen Leben auch heute fühlbaren (Tabu-)Verboten, durch geschriebene und ungeschriebene menschliche Gesetze. Sie

fangen die rohen Triebe des vom Gürtel abwärts stets Tier gebliebenen Menschen ein und vergeistigen sie zu Zahmheit, Menschlichkeit, Religiosität, Kunst, soziale Organisation, um schließlich im Kompromiß alle Triebregungen der unterlegenen Sphäre — wenn auch in durchgeistigter Form — doch wieder ausleben zu können. Der Ast der Ontogenese saugt all diese Säfte aus dem Stamm der Phylogenese. Und was im Verlaufe der Entwicklung des Individuums zufolge der speziellen Verhältnisse des einzelnen sich verstärkt, akzentuiert wird, dessen historische Gründe sind — vermöge der Psychoanalyse — erforschbar und können daher dem Individuum einsehbar werden und Zusammenhang gewinnen. Sobald diese Zusammenhänge aufgedeckt sind, bleiben die unzweckmäßigen Kompensationen weg und es fällt auch jenes übertrieben kompensierte Bestreben der Panik-Reaktion aus, welches den zufolge des Triebkonfliktes zur Puppe erstarrten Menschen zur kopflosen Flucht drängt. Diese natürliche, weil auf Einsicht beruhende Nüchternheit kann aber im gegebenen Falle — wenn von einer Massenerscheinung, einer Massenpanik die Rede ist — nicht von besonderer Bedeutung sein. Und doch, wenn irgend jemand der Masse gegenüber solche, wenn auch nur äußere, oft ganz unwesentliche Eigenschaften aufweisen kann, die auf Grund irgend einer zufälligen Anspielung, Beziehung, Ähnlichkeit die Masse unbewußt an den Elternkomplex erinnern, an die Imago des befehlenden, gewaltigen und furchtlosen Vaters, oder an die sanfte, gütige Mutter, die ihre Arme ausstreckt oder ihren warmen Schoß als Schutz anbietet, so kann der Affekt der Massenpanik auf die betreffende Person projiziert werden, die sie höheren Zielen zusteuern, die Masse aus der kopflosen panischen Flucht (die in letzter Analyse immer die Flucht in den Mutterschoß ist) ablenken und den nicht bewältigbaren Teil des aufgewirbelten Affektes in den Dienst edlerer Ziele stellen kann. Diese nicht gefesselte Affektquantität ist noch immer groß genug, daß mit ihr Aufgaben gelöst werden können, zu deren Bewältigung scheinbar größere seelische Energien nötig erscheinen, als zu Panikexplosionen, besonders wenn jene Affektmenge aus irgend einem Winkel des Elternkomplexes dauernd genährt wird. Die Führer der großen geistigen Bewegungen, die Heerführer, die Heilands, die Heiligen, die Napoleons, Hindenburgs, Wilsons, mit einem Worte die »großen Pans« tun dies und es ergibt sich die Notwendigkeit zur feurigen Erscheinung neuer Kreuze, zu neuen Ostern, neuen Pans und neuen Heilands nach jedem Karfreitag, wenn der frühere Pan gestürzt ist, wenn die Masse ihn in die Gosse gezerrt, ihn in Stücke zerrissen, wenn die entsetzten Thamuse es vernommen haben, daß »der große Pan tot ist«. Die wichtig dreinschauenden Brillen der Gelehrten, die langen Bärte der Weisen, die erhöhenden Bierfässer der Volksapostel von kleiner Statur sind lauter solche unwesentliche äußere Umstände, in deren Wege für ihre Person Analogien und unbewußte Identifizierungen erstrebt werden von den schlau vor die Menge tretenden

Pan-Aspiranten: den Revolutionären, den Verkündern des neuen Wortes, den »jungen Titanen« und anderen, die »auf hohen Rossen stolzieren«. Sie alle suchen jenes gleiche Placierungsverhältnis, die gleiche Attitüde und Maske, die dem Kinde gegenüber der Vater angewendet hat oder der vor dem panikergriffenen Publikum aus der Vorhangspalte plötzlich erscheinende Schauspieler (welch plastisches Pan-Geburtssymbol!), von dem einige Worte genügen, das panische Entsetzen abzurüsten. Wie unerwartet und überraschend der panische Schrecken auftritt, ebenso unerwartet und überraschend kann er sich auch verflüchtigen, wenn Pan in irgend einem Winkel auftaucht und im Wege des Vater- oder des Mutterkomplexes das Interesse auf sich zieht (Affektübertragung). Die Mephistos, die Krampusse, die dii ex machina helfen immer. Der eine bedarf des Hokuspokus, der andere braucht nur aufzutauchen, mit der roten Zunge und dem roten Rutenbesen vor den Menschen hinzutreten. Und wer seinen Leuten beibringen konnte, daß er kugelfest, sein Körper unverletzbar sei wie der Siegfrieds, dem folgen, ohne Furcht zu kennen, blind die Krieger. Wir müssen den beredten symbolischen Sinn jedes Versteckens beachten, jeder Öffnung, jeder Spalte, jedes Nestes, des Heimes, des Heiligtumes in der Kirche, wohin jeder Befangene und Entsetzte straflos flüchten kann und so wird uns auch die Erzählung des klassischen Geschichtsschreibers verständlich, nach der die persischen Frauen, als ihre Männer in Entsetzen vor den Medern flüchteten, durch das Aufdecken ihres nackten Schoßes die panische Flucht ihrer Männer und Söhne aufhielten, »rogantes num in uteros matrum vel uxorum velint refugere . . .[1]«.

* * *

Diese kleine Studie hat sich über ihr ursprüngliches Ziel hinaus zur Analyse des Pan-Mythus erweitert. Die Untersuchung der rätselhaften massenpsychologischen Erscheinung der Panik haben eine fragmentarische Mythusanalyse und die Verfolgung der im Verlaufe dieser Analyse aufgedeckten Fäden, die Aufstöberung der tieferen Zusammenhänge im Interesse des gesetzten Zieles unvermeidbar gemacht. Es ist uns ergangen wie dem, der einen Traum analysiert und der bei der Nachforschung nach dem latenten Sinn des manifesten Traumtextes durch die Entwirrung des Knäuels scheinbarer Zusammenhanglosigkeiten zu überraschenden Knotenpunkten gelangt. Der geduldige Entwirrer wird auch finden, daß jedes manifeste Traumdetail mehrfach determiniert ist und in mehreren Richtungen neue und neuere Deutungsmöglichkeiten in sich schließt.

[1] Plutarchos, De virt. mulierum 5 und Justinus Marc. Hist. I. 7. Vgl. auch Plutarchos Apopht. Laacaen incert. 4.

Den Ariadnefaden verdanken wir der Individualpsychologie. Und um zum Verständnis des Problems auf dem unmittelbarsten Wege zu gelangen, sind wir auf der »via regia« der Kollektivpsychologie, durch den Mythus, in die Mitte unserer Aufgabe eingedrungen. So führte uns der panische Schrecken zum Pan-Komplex. Dieser ist die Entwicklungsmöglichkeit alles organischen Lebens, das Grundgesetz aller geistigen und körperlichen Wirklichkeit, die nach zwei Richtungen polarisierte Einheit der Urregung des Lebens, jene Einheit, über die hinaus wir mit den Kategorien unseres Denkens nicht gelangen können. Ihre Auffassung ist nur durch das Unbewußte hindurch möglich und somit ist ihr nur durch die Freudsche Psychologie nahe zu kommen. Jenes dem Bewußtsein peinliche Gegensatzgefühl, das das Charakteristikum aller im Unbewußten verborgenen Gedanken und Gefühle ist, zeigt sich in jenen Gegensatzpaaren der Begriffe und Gefühle, in jenen sinnreichen Kompromissen und buntschillernden Symbolen, auf welche die Freudsche Psychologie bei der Erkennung der Faktoren des Unbewußten unausgesetzt stoßt. Dies begründet eine ungeheure Schwierigkeit der Übersetzung in die Sprache des Bewußten, so daß auch die Übersetzung oft gezwungen ist, die Langwierigkeit der Spektrumdetaillierung durch eine einfärbige Wortverdichtung abzukürzen oder mit neueren Symbolen und Gleichnissen darauf hinzuweisen. Jene Kritik, die ihr »Widerstand« hinter der Souveränität der Sprache des Bewußten sich verschanzen läßt, mag da mit dem Tadel einsetzen, es handle sich um Unwahrscheinlichkeiten, Übertreibung, Widerspruch — im besten Falle: um Belletristik.

Bei der Bloßlegung des Pan-Komplexes fühlen wir diese Schwierigkeit besonders und hinter jedes unserer Worte drängte sich die Notwendigkeit einer Parallelität des sublinear placierbaren unbewußten Materials. In jedermanns Seele kann die angeschlagene unbewußte Gedankenreihe sich fortsetzen und eigentlich ist zum Verständnis unserer Verdichtungen, Gleichnissen und Antithesen nichts mehr notwendig, als daß wir uns dem prahlenden Bewußtseinskritizismus gegenüber erlauben, in die unbewußte Seelenschichte zu sinken, als daß wir die das unbewußte Wunschdenken zum Ausdruck verhelfenden Symbole, Zufälle, Eventualitäten Ernst nehmen, mit einem Worte, daß wir das einzige aprioristische Grundgesetz der Freudschen Psychologie akzeptieren, daß es im geistigen Leben ebenso keinen Zufall gibt, wie im materiellen. Jede Erscheinung, auch die zufällig oder willkürlich erscheinende, ist im Grunde streng determiniert. Und ohne Anerkennung dieses Prinzips ist keine Wissenschaft möglich, keine Forschungsmöglichkeit gegeben.

Ein weiterer Umstand, auf den wir aufmerksam machen möchten, ist, daß diese fragmentarische Studie zwischen dem individuellen Phänomen des Erschreckens, der Angst und der in der Regel als Massenerscheinung aufgefaßten Panik keine scharfe Tren-

nungslinie zieht. Dieser Mangel ist jedoch durch die Natur der Sache begründet.

Es war auch nicht zu vermeiden, gelegentlich dem Psychoanalytiker bekannte Gemeinplätze zu wiederholen und breitzutreten, anderseits aber — bei anderen Gelegenheiten — an Stelle der detaillierten Anführung wichtiger psychoanalytischer Ergebnisse Übersichtlichkeit halber sich mit einfachen Hinweisen zu begnügen. Bei der Behandlung eines Grenzgebietes zwischen Soziologie und Psychoanalyse ist es heute anders auch nicht möglich. Heute muß schon das als Erfolg gelten — und dieser Aufsatz würde sich mit einem solchen Erfolg auch zufrieden geben — wenn er die Überzeugung erwecken könnte, daß der Soziologe bei Behandlung massenpsychologischer Fragen ohne Kenntnis (aber richtige Kenntnis) der psychoanalytischen Methode und in gegebenem Falle ohne ihre Anwendung oft nicht auskommen kann.

Im übrigen möchte ich — zusammenfassend — dem Psychoanalytiker gegenüber besonders folgendes betonen:

1. Die Möglichkeit der Annahme eines einzigen Pan-Komplexes. Eines einzigen, in dem wirklich »alles« enthalten ist: der Elternkomplex, der Oidiposkomplex, der Kastrationskomplex. Dieser Urkomplex erscheint also als ein Sammelbecken, eine Zusammenfassung unser bisher gebräuchlichen Komplexe. Er macht die bisher gebrauchten Komplexbezeichnungen nicht überflüssig, wenn diese Komplexe auch nur Abspaltungen des Kernkomplexes, differenzierte Komplexe sind. Sie tragen das Wesen des Kernkomplexes in sich, die Weiterbildungsmöglichkeit seines Wesens.

2. Die Vorteile dieser Annahme würden die folgenden sein:

a) Der Pan-Komplex fällt mit dem kosmischen Unbewußten zusammen und ist im Wege des bei jedem Individuum wechselnden Bewußtseins eigentlich der gemeinsame Nenner aller Bewußtseinszähler. Er ist also geeignet, die Zusammenfassung des Unendlichen, des Kosmischen in das Einzelwesen diesem, dem Ich zu versinnlichen, d. h. zu ermöglichen, daß die Quantität des im Individuum gegebenen kosmischen Bruchs vermöge des Bewußtseinszählers gemessen werde.

b) Diese Annahme würde ferner vielleicht technische und zugleich methodische Erleichterung für zahlreiche Wissenschaften bedeuten. In erster Reihe für die Psychologie und hier vor allem der die unbekannte Größe des Unbewußten suchenden und messenden Psychoanalyse, die im Pan-Komplex alle Komplexe zusammenfassen könnte und die anderen Kristallisierungen dieses Komplexes: den Oidipos-, den Geschwisterkomplex usw. nur praktischer Rücksichten halber besonders bezeichnen müßte.

3. Schließlich — obschon die Betonung dessen vielleicht auch überflüssig ist — sei ausdrücklich bemerkt, daß im Pan-Komplex nicht nur libidinöse Triebe, sondern auch die von Freud in ihrer

Bedeutung entsprechend gewürdigten Selbsterhaltungstriebe mitwirken. Sie sind voneinander nicht trennbar, da die Selbsterhaltungstriebe der Libidogeltendmachung, die libidinösen Triebe der Selbsterhaltung dienen[1].

(Nach einem in der Ungarischen Psychoanalytischen Vereinigung, Budapest, im Januar 1919 gehaltenen Vortrag, übersetzt von A. J. Storfer.)

---

[1] Ich möchte nachdrücklich darauf verweisen, daß, was ich durch die Mythenanalyse wahrnehmen konnte, in vieler Beziehung als Bestätigung und Beitrag zu jenen reichen Ergebnissen dienen kann, denen wir in der jüngst erschienenen IV. Reihe der Freudschen »Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre« begegnen. Zufolge der Kriegsverhältnisse konnte ich zu dieser Sammlung erst nach Vollendung dieses Aufsatzes gelangen und so konnte ich auf die vielfach Erhellung bringenden Einzelheiten des Werkes nicht verweisen.

Der politische Mythus.

Probleme und Vorarbeiten.

Von Dr. EMIL LORENZ (Klagenfurt).

Was eine Psychologie der Politik zu leisten hätte, läßt sich am leichtesten durch den Hinweis darauf klar machen, daß es sich in der Politik in dem konkreten Sinn des Wortes um die Lebensäußerungen einer staatlich geordneten Gemeinschaft, also um Vorgänge zwischen Menschen, um Handlungen, Taten und ihre Motive, also um etwas Seelisches handelt. Durch die Eigenart des politischen Lebens, dessen zum mindesten manifester Inhalt Streben um die Macht ist, erscheint es sodann ausgeschlossen, daß es die reine Erkenntnis wäre, die dem Handeln zugrunde gelegt wird. Wir müssen uns gefaßt machen, den im sonstigen Seelenleben wirksamen emotionalen Momenten hier in eigentümlicher Ausprägung wieder zu begegnen. Festzuhalten ist ferner, daß die Motive und die in und mit ihnen wirkenden Affekte — wie auch sonst durchgehends im psychischen Leben — entweder bewußt, vernunftgemäß und darum zumindest der Intention nach der Wirklichkeit angepaßt oder unbewußt, auf dem infantilen Lustprinzip beruhend und darum in der Regel nicht angepaßt sein können. Die letzteren wären auch als realitätsfremde Motive zu bezeichnen. Was ihre Wirksamkeit betrifft, so ist es klar, daß ihre Unzugänglichkeit ihre Stärke ist. Sie sind das Irrationale, die Gesamtheit dessen, was die praktische Politik nach einem Wort Bismarcks als Imponderabilien bezeichnet.

Diesen seelischen Faktor in der Gestalt bewußter und unbewußter Beweggründe der handelnden Personen aus dem Getriebe des geschichtlichen Lebens herauszulösen — von dem das politische einen real nicht zu unterschätzenden, in seiner menschheitlichen Bedeutung aber vielfach überschätzten Anteil einnimmt — wäre die Aufgabe einer Psychologie der Politik.

Leopold v. Ranke hat in seinen Vorlesungen vor dem König Ludwig von Bayern[1] die leitenden Ideen als die herrschenden Tendenzen in jedem Jahrhundert interpretiert. Wir könnten, um auch die letzte Spur einer mythologischen Auffassung aus diesem Begriff zu entfernen, sie als die zeitlich bedingten Lebensnotwendigkeiten innerhalb eines Kulturkreises bezeichnen, von denen Vorstellungen

[1] Weltgeschichte IX. Band.

in teils angepaßter, teils unangepaßter Form als Ziele ihres Handelns dem Seelenleben einer Generation gegenwärtig sind, nicht als etwas aus einem transzendenten Ort Stammendes, sondern als im letzten Grunde psychisch bedingte »Äußerungen« immanenter Bildungsgesetze der einzelnen Kulturgebiete.

Es bedarf keines Beweises, daß es zufolge der ungeheueren Verwickeltheit auch der einfachsten Lebensvorgänge eine adäquate Erkenntnis dieser Notwendigkeiten des geschichtlichen Werdens nicht gibt — weder für den Historiker und den Psychologen als bloß Erkennende, noch für den Staatsmann als denjenigen, der die Erkenntnis derartiger Notwendigkeiten für einen bestimmten Zeitpunkt — temporibus inserviens — mit realen und ideellen Machtmitteln in die Wirklichkeit umsetzt.

Der Definitionen des Staates gibt es bekanntlich sehr viele, denn die Fäden, mit denen er, zwar in wechselnder Stärke, aber doch allzeit fühlbar seit Beginn der Geschichte das Leben der Menschen umspannt, sind zahlreich genug. Für uns mögen zunächst die Feststellungen genügen, die Adolf Menzel[1] bezüglich der genossenschaftlichen und der herrschaftlichen Verbindung als der beiden konstruktiven Elemente für den Aufbau des Staates gemacht hat.

»Die genossenschaftliche Verbindung beruht auf der Vorstellung der Einheit, auf dem Gefühle der Sympathie und auf dem Bestreben, im Interesse des Ganzen Opfer zu bringen. Der herrschaftliche Grundzug im Staate beruht auf der Vorstellung der Über- und Unterordnung, auf dem Gefühle der Ehrfurcht vor den führenden Persönlichkeiten und auf dem Willen, den anerkannten Autoritäten zu gehorchen.«

Daneben bestehe auf Seite der Herrschenden noch das Gefühl der Macht und der Verantwortung, auf Seite der Beherrschten das individuelle Freiheitsgefühl als oppositionelles Moment.

Es ist gewiß, daß die angeführten kollektiven Gefühle, Willensregungen und Vorstellungen, welche die psychischen Träger der beiden konstruktiven Elemente des Staates, Gemeinschaft und Unterordnung, bilden, ihrerseits wieder nichts psychisch Letztes sind, sobald wir das Problem des Staates entwicklungspsychologisch fassen. In diesem Falle treten vielmehr Gefühle wie Vaterlandsliebe, das dynastische Gefühl und die Heimatliebe in den Vordergrund der Untersuchung. Beim dynastischen Gefühl lenkt zunächst die Durchdringung der Idee des Herrschers mit denjenigen realitätsfremden Motiven unsere Aufmerksamkeit auf sich, die unter dem Begriff des Herrschertabus zusammenzufassen wären und von Freud in der zweiten Abhandlung von »Totem und Tabu« unter dem Gesichtspunkt der Ambivalenz erstmals psychologisch gewürdigt wurden.

Wenn aus jenen Ausführungen die ambivalente Einstellung der Untertanen zum Herrscher aus den Tabubeschränkungen er-

[1] Zur Psychologie des Staates, Rektoratsrede, Wien 1915.

schlossen wird, denen jener unterworfen ist, so ergibt sich die weitere Aufgabe, den Herrscher versuchsweise in Beziehung zu setzen zu den übrigen Personen, die vorzugsweise von jener ambivalenten Bewertung betroffen werden. Unter diesem Gesichtspunkte ist es klar, daß er als eine Erneuerung der Vater-Imago anzusehen ist. Zugleich fällt es uns ein, daß diese Ineinssetzung im Traum und Mythus bereits vor sich gegangen ist, eine psychologische Entwicklung, die von Otto Rank im »Mythus von der Geburt des Helden« geschildert wurde. Es wäre nur noch erforderlich, diese psychologisch erschlossene Entwicklung an der Hand der Kulturgeschichte ins Einzelne zu verfolgen.

Der leitende Faden, der uns durch die Mannigfaltigkeit dieser Erscheinungen hindurchgeleitet, ist die Erwägung, daß es eine Stufenreihe von Autoritäten ist, die auf diese Weise zu einer begrifflichen Einheit verbunden wird. Dieser Gesichtspunkt gibt uns nun ein Mittel in die Hand, das von Freud (a. a. O. S. 47) gestellte Problem, wieso die Gefühlseinstellung gegen die Herrscher einen so mächtigen unbewußten Beitrag von Feindseligkeit enthalten sollte, ein Stückchen zu fördern.

Sämtliche Autoritäten, zu denen der Mensch während seines Lebens in Beziehung tritt, kommen darin überein, daß sie entweder unser Handeln oder unser Denken in seinem (scheinbar) naturgemäßen, d. h. dem Lustprinzip folgenden Lauf behindern. Zieht man nun in Betracht, daß es auf der anderen Seite einen letzthin wieder aus demselben Prinzip stammenden Willen, sich führen zu lassen, gibt, so wäre damit ein labiler Gefühlszustand gegeben, von der jedoch keiner der beiden Pole an sich unbewußt zu sein brauchte. Vielmehr ließe sich denken, daß sie sich in einem durch die jeweiligen Erlebnisse bedingten Oszillieren befänden. Dieser Zustand mag nun in vielen Fällen wirklich statthaben. Daß jedoch einer der beiden Pole (es braucht nicht immer der negative zu sein) dauernd unbewußt bleibt, dazu bedarf es eines anderen Prinzips, beziehungsweise einer affektiven Macht.

Dieses Prinzip aber ist das der Stetigkeit, demzufolge nichts, was jemals als erster Eindruck uns affektiv erregt hat, völlig verschwinden kann, sondern bestimmend auf sämtliche ähnliche Erlebnisse des späteren Lebens einwirkt, die damit samt und sonders zu mehr dimensionalen Größen werden. Dies geschieht in concreto so, daß nicht nur die Erlebnisformen, sondern auch die Inhalte samt den daran haftenden Affekten auf die späteren Glieder der Reihe übertragen werden. So bildet die Vater-Imago den Hintergrund, der alle späteren Autoritäten überschattet. Und diese haben teil an der aus dem Ödipuskomplexe stammenden unbewußten Verstärkung von Liebe und Haß, die ihnen unter anderen Umständen nicht zukäme.

Daß dieser vielberufene Komplex hier kein bloßes asylum ignorantiae ist, geht noch aus anderen Zügen hervor, die ein

mythisches Gattenverhältnis zwischen dem Fürsten und dem Land herstellen.

Hier berühren wir nun das zweite unter den oben genannten Motiven in der Psychologie des Staates, die Heimatliebe. Sie ist für den Staat darum von ausschlaggebender Bedeutung, weil dieser ohne ein bestimmtes Gebiet nicht gedacht werden kann. Auf diesen Umstand hat besonders Friedrich Ratzel[1] hingewiesen.

»Der Mensch ist nicht ohne den Erdboden denkbar und auch nicht das größte Werk des Menschen auf der Erde, der Staat. Wenn wir von einem Staate reden, so meinen wir, gerade wie bei einer Stadt oder einem Weg, immer ein Stück Menschheit oder ein menschliches Werk und zugleich ein Stück Erdboden. Sie gehören notwendig zusammen: der Staat muß vom Boden leben. Nur die Vorteile hat er fest in der Hand, deren Boden er festhält. Die Staatswissenschaft spricht das etwas verblaßter aus, wenn sie sagt: das Gebiet gehört zum Wesen des Staates. Sie bezeichnet die Souveränität als das ius territoriale und legt die Regel nieder, daß Gebietsveränderungen nur durch Gesetze vorgenommen werden können. Das Leben der Staaten lehrt uns aber viel engere Beziehungen kennen. Wir sehen im Lauf der Geschichte alle politischen Kräfte sich des Bodens bemächtigen und eben dadurch staatenbildend werden[2].«

Wir werden uns wieder des Mythus bedienen, um zu dieser so überaus wichtigen Komponente des staatlichen Gefühls einen Zugang zu finden. Ebenso werden es auch die übrigen Erzeugnisse der Phantasie sein, die uns als Quellen dienen müssen: Sagen, Märchen, Legenden bis zu den Dichtungen der neueren Zeit. Nicht minder wird eine behutsame Ausdeutung konkreter historischer Geschehnisse Beiträge für die Erkenntnis unbewußter Zusammenhänge liefern.

Es gibt keinen politischen Mythus, der an Berühmtheit mit dem wetteifern könnte, den Plato im 3. Buch des »Saates« erzählt[3]. Er führt ihn selbst als »eine recht edle Fabelei« ein:

»Vor allem anderen aber will ich versuchen, die Regenten und Krieger und weiterhin auch die gesamte Bürgerschaft so weit zu bringen, daß sie glauben, den ganzen Erziehungs- und Bildungsaufwand, den wir ihnen widmen, hätten sie wie einen Traum überstanden, wie einen Traum erlebt. In Wahrheit seien sie von der Erde tief unten in ihrem Innern geformt und großgezogen worden, selbst ihr Gewaffen und ihre ganze Ausrüstung stammen von dort.

---

[1] Politische Geographie, Leipzig 1897.

[2] Ratzel: Politische Geographie, S. 4 und später. — Vgl. Hermann Rehm: Allgemeine Staatslehre, S. 37: Zu allen Zeiten hat das Völkerrecht die Unterwerfung fremder Staatsvölker als Erwerb, beziehungsweise Verlust von Gebietshoheit aufgefaßt . . . Aus alledem folgt aber: Gebietshoheit gehört zum Wesen des Staates.

[3] Staat, III 21 (414 D E).

Und als dann das Schöpfungswerk an ihnen vollendet gewesen, habe die Erde, ihre Mutter, sie ans Licht gesandt, wo sie jetzt das Land, das sie bewohnten, als ihre Mutter und Ernährerin erhalten und verteidigen müßten, wenn ihm Angriff drohe. Und nicht anders müßten sie ihren Mitbürgern gesinnt sein, ihren Brüdern, die ja auch Erdensöhne sind.«

Es ist sehr wahrscheinlich, daß dieser Mythus auf eine Stelle des Äschylus zurückgeht, wo es in den »Sieben gegen Theben« (Vers 10 bis 20) heißt:

Euch allen ist nun Pflicht, den Knaben auch,
Die noch des Alters Blüte nicht erreicht,
Und auch den Greisen, die darüber hin,
Daß ihr der Körper Kräfte stählen sollt,
Die Stadt zu schirmen und der Götter Tempel,
Zu wahren unsrer Ehren reichen Hort;
Für unsre Kinder kämpfend, unser Land,
Die treuste Nährerin, die liebste Mutter,
Die, seit ihr spieltet auf dem trauten Boden,
Euch sorgenvoll getragen und gepflegt,
Und nun zu wackern, wohlbewehrten Rettern
Für diese Zeit der Not sich aufgezogen.

Unter den so spärlichen Zeugnissen ursprünglichen Empfindens, mit denen die Literatur das Ereignis des letzten Krieges begleitet hat, ragt eines hervor, das uraltes und relativ junges mythisches Gut in sich vereint. Es ist ein Aufsatz von Anton Fendrich, »Vom Krieg, vom Tod und vom Leben« (siehe Frankfurter Zeitung 1915, Nr. 31; auszugsweise im Literarischen Echo, 17. Jahr, Sp. 682).

»Vielleicht verstehen wir den welthistorischen Vorgang der Umwertung internationaler Werte besser, wenn wir statt Vaterland Mutterland sagen. Die bei diesem Wort auftretenden Empfindungen sind urhafter, einfacher und unmittelbarer. Es schließt alle Mißverständnisse aus. Die Mütter stehen uns Männern wenigstens immer näher als die Väter. Vaterland ist zweideutig, denn es gibt Menschen, denen bei diesem Wort eine ganz bestimmte Empfindungswelle der Sehnsucht durch die Seele wogt, die höher ist als irdischer Patriotismus. Sie leben in der Verbannung von diesem Vaterland und haben den Gesetzen des Exils zu gehorchen ... Das Exil ist ihr Mutterland, die Erde. Aber wieder nicht die ganze Erde, sondern nur ein Stück davon. Wie einen Bann, aber auch wie ein Heimweh haben sie aus den Quellen und Feldern, den Wiesen und Wäldern, den Winden und Wolken gerade dieses, ihres Stückes Erde etwas in ihr Blut mitbekommen ... Und diese Kräfte ihres Blutes wachen unter allem seelisch empfundenen Weltbürgertum auf, sobald das Stück Erde, das ihre Heimat ist, bedroht wird. Diese Kräfte des Blutes verschließen für die Kriegszeit auch die Brunnen, in deren Tiefen die heiligen Wasser des Ewigen rauschen.«

Dieses Bild von dem Mutterland als einem Ort der Verbannung, der doch wiederum eine Heimat ist, könnte seltsam erscheinen, wenn wir nicht wüßten, daß eine über die Mutter hinweg zum Vater strebende Bewegung in unserem Unbewußten tatsächlich vorhanden ist.

In diesem Zusammenhang darf auch darauf hingewiesen werden, daß der Sinn des Bestattungsverbotes (in der Antigone des Sophokles) gegen Polyneikes ungleich tiefer liegt, als es den Anschein hat. Ist es schon nicht zutreffend, etwa den Konflikt zwischen Kreon und Antigone als den zwischen despotischem Zwang und den Rechten der zum Selbstbewußtsein erwachten Persönlichkeit aufzufassen, so entbehrt Kreons Handeln überhaupt ebensowenig des sinnvollen Hintergrundes des Mythus wie das der Antigone. Die Schuld des Polyneikes, gegen sein eigenes Land, ob mit Recht oder mit Unrecht zu Felde gezogen zu sein, kann nicht anders gebüßt werden, als daß seiner Leiche die Rückkehr in den mütterlichen Boden seiner Heimat verwehrt wird. Es ist also ein ganz analoges Verbot zu dem, welches dem Vatermörder die Bestattung verweigerte[1]. Kreon ist nichts anderes als der unerbittliche Vollstrecker dieses zugleich religiösen und politischen Gebotes. Antigone verkörpert dagegen das ältere Prinzip der nicht an der Scholle haftenden, gentilizisch gebundenen Frömmigkeit.

Versuchen wir es nun, uns das Wesentliche in der Fiktion Platos zum Bewußtsein zu bringen, so fällt uns vor allem auf, daß wir es mit einem rein republikanischen Mythus zu tun haben, insofern als darin gar kein Versuch gemacht wird, Gefühle gegen die Staatslenker, die ja in der Konzeption des platonischen Staates die feinste Auslese der Bürgerschaft darstellen, unter die Motive des Patriotismus aufzunehmen. Das dynastische Gefühl scheidet bei Plato gänzlich aus, ebenso wie alle Erwägungen der Nützlichkeit, mit denen die neuere Zeit den Staat zu rechtfertigen pflegt. Was den Ausfall dieser und verwandter Motive wettzumachen hat, ist eine Verstärkung des Heimatgefühls, die bestimmt ist, die Affekte aufs tiefste zu erregen und an den Staat zu binden. Inhaltlich stellt sich dieses vertiefte Heimatgefühl dar als Supposition eines affektiven Verhältnisses zur Mutter Erde, die die Menschen als ihre Kinder geboren, genährt und aufgezogen hat, damit sie ihr diese Liebe in der Stunde der Not und Bedrängnis vergelten.

Übrigens deutet die Art und Weise, wie dieser Mythus von Plato eingeführt wird, darauf hin, daß wir es nicht mit einer Vorstellung zu tun haben, die in allen Schichten des Volkes lebendig war. Es scheint, als sollte das Publikum, an das er sich vorzugsweise wendet, nämlich die freigeborene eingewanderte Herrenschicht in der das Gefühl der Zusammengehörigkeit noch mehr an die Klasse, nicht an den Boden gebunden war, in den psychischen

[1] Vgl. A. Storfer: Zur Sonderstellung des Vatermordes 1911, S. 27.

Grundlagen seiner Haltung zum Staatsganzen der bodenständigen Urbevölkerung angeglichen werden. Auf diese Ureinwohner aber gehen, wie die neuere religionsgeschichtliche Forschung immer wahrscheinlicher macht, die meisten oder alle Erdgottheiten der späteren griechischen Religion zurück, vor allem auch die verschiedenen Muttergottheiten, die das kennzeichnendste Merkmal der vorderasiatischen Religionen darstellen.

Entscheidend bleibt für uns der Versuch, das Ethos der Heimat- und Vaterlandsliebe mit dem Ethos der kindlichen Liebe in eins zu setzen. Unsere Frage ist, ob dies vom Standpunkt der Entwicklungspsychologie eine rückwärts- oder eine vorwärtsschauende Identifizierung ist. Ferner, sobald diese Frage beantwortet ist, welche Wege von der ersten Phase zur zweiten führen. Was die erste Frage anlangt, so ist leicht einzusehen, daß, da die Entwicklung ein Weg fortschreitender Rationalisierung ist — worüber man erfreut sein kann oder auch nicht — die Identifizierung der Heimatliebe mit der kindlichen Liebe zur Mutter infantilen Charakter hat, diese im Mythus versuchte Ineinssetzung rückschauender Art ist.

Diese im Mythus ausgesprochene Identifizierung verschiedener Liebesarten — in ihrer Tendenz der geschichtsphilosophischen Theorie Feuerbachs nahekommend — wird geleugnet von Max Scheler, der meines Wissens darüber am tiefsten nachgedacht hat, ohne doch die überaus schwierige Materie völlig zur Klarheit gebracht zu haben[1].

Die »Arten« der Liebe, wie Mutterliebe, Kindesliebe, Heimatliebe weisen nach Scheler schon als Regungen, und zwar auf einem Punkte ihres Keimens, wo sie noch objektlos sind, verschiedene gesonderte Qualitäten auf. Sie würden demgemäß den psychologisch unreduzierbaren Qualitäten des Farbbandes zu vergleichen sein.

Zugegeben, daß damit der phänomenologische Tatbestand richtig erfaßt ist, so ist damit die entwicklungspsychologische Möglichkeit gar nicht berührt, daß die genannten Liebesarten, obgleich sie, noch objektlos, bereits qualitativ verschieden sind, doch im konkreten Seelenleben ineinander übergehen, einander ersetzen, sich eine aus der anderen entwickeln, ganz wie die diskreten Qualitäten des Farbbandes unmerklich ineinander übergehen und im weißen Licht in eins zusammenfließen.

Tatsächlich ist das gemeinsame Moment, welches Kindes-, Mutter-, Heimat- und Vaterlandsliebe kennzeichnet, daß es Gefühle einer wesenhaften Zusammengehörigkeit sind. Die Gebundenheit des Menschen an seine Mutter, an seine Heimat, der Mutter an ihr Kind ist mit der Menschennatur unmittelbar gegeben und darum für sie wesentlich[2].

---

[1] Vgl. Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle. Halle 1913, S. 73 ff.

[2] Irgendwo auf der Erde wird das erste Blut des Neugeborenen vergossen (beim Abschneiden der Nabelschnur) und irgendwo liegt seine Nachgeburt begraben. Auf diese beiden Orte, wo auch die Geister der Ahnen aus der Erde

Die Intention der Heimat- und Vaterlandsliebe entspricht der der kindlichen Liebe. Beide erfahren ein mächtiges und wertvolleres Ganzes und suchen im Liebesakt den Anschluß daran. Auch die bildhafte Gestalt der Mutter Erde, die der platonische Mythus an die Stelle des Vaterlandes setzt, ist eine lebenbergende, schaffende und schützende Macht. Daß sie auch die verteidigte Mutter ist, entspricht der den Erforschern des Unbewußten nicht unbekannten Rettungsphantasie und offenbar soll auch die Verteidigung des heimatlichen Bodens ihr Ethos schöpfen aus der Vorstellung der Erde als der lebenspendenden und schützenden Macht.

Die wichtigste Bestätigung der Auffassung der Heimatliebe als eines dem Menschen wesentlichen Gefühls liegt darin, daß eine Störung des Heimatgefühls eine Reaktion hervorruft, die in ihren kennzeichnenden Zügen vom Bewußtsein ganz unbeeinflußt vor sich geht — in der Form des Heimwehs. Das echte Heimweh wird ganz unabhängig von den äußeren Lebensumständen allein durch die Ortsveränderung verursacht. Wer daran leidet, braucht gar nicht zu wissen, woran er leidet. Es stellt sich eine Herabminderung der gesamten Fähigkeiten ein, die oft zu traumwandelnden Zuständen ausartet, dem Zustand unerfüllter Verliebtheit nicht unähnlich, wo gleichfalls der Grund des Zustands nicht gewußt zu werden braucht.

Wir machen hier eine Beobachtung, die grundlegend ist für die Art und Weise, wie wir eine Mythologie der Kultur aufzufassen hätten[1]. Es zeigt sich nämlich, daß der Mythus dem Kulturbegriff des Staates (der Polis, des Heimatlands) den Begriff der mütterlichen Gaia unterschiebt, der offenbar, insofern er eingeordnet wird, in die Tätigkeit der Verteidigung einer Gemeinschaft zu einem Kulturbegriff wird. Wir verstehen, daß die Tendenz bestehen muß, Kulturbegriffe durch Naturbegriffe zu stützen oder zu ersetzen. Es entspricht dies dem Prinzip der »Stetigkeit im Kulturwandel« (Vierkandt), da die Naturbegriffe auf jeden Fall die älteren und darum haftbareren sind.

Aus dieser Überlegung heraus formt sich uns nun die entwicklungs-psychologische Aufgabe, das Gesetz der Entstehung, Aufeinanderfolge und Abstammung der mythischen Kulturbegriffe von den Naturbegriffen aufzuweisen. Diese Aufgabe nun ist umfangreicher als sich denken läßt. Da wir nämlich nicht wissen, wie weit auch unsere modernen Begriffe noch von mythischen Fäden durchwirkt sind, stünden wir vor einer mächtigen Begriffsreihe, an deren einem Ende zum Beispiel der Begriff des modernen Staates steht, am anderen Ende irgend ein urzeitliches Bild, das wir noch nicht kennen.

her in das Neugeborene eindringen, hatte bei den alten Bewohnern Neuseelands jeder ein lebenslängliches Anrecht, vielleicht der Anfang des ersten rein persönlichen Grundbesitzes. Vgl. H. Schurtz: Die Anfänge des Landbesitzes, Zeitschrift für Sozialwissenschaften, III, 1900, S. 245 bis 255, 352 bis 361.

[1] Vgl. Fritz Langer, Intellektualmythologie, Leipzig und Berlin 1916 S. 25 f.

Wenn wir in jenem Mythus, den wir als den platonischen bezeichnet haben, obwohl er weit älter und darum namenlos ist, den staatlichen Zusammenhalt allein auf die Bindung an den heimatlichen Boden gegründet sehen, so fügt sich dies sehr gut ein in die Feststellungen, welche unter all den umstrittenen Theorien Morgans[1] am sichersten gegründet erscheinen.

Morgans Hauptthese ist, daß sich alle Verfassungsformen auf zwei Grundformen zurückführen lassen. »Dieselben sind in ihren Grundlagen durchaus verschieden. Die erste, der Zeitfolge nach, ist auf Personen und rein persönliche Beziehungen begründet und kann als Gesellschaft (societas) bezeichnet werden. Die Gens ist die Einheit dieser Organisation und aus ihr gehen als aufeinander folgende Stadien der Entfaltung in der ersten Periode des Völkerlebens hervor: die Phratrie, der Stamm und der Bund von Stämmen . . . In einer späteren Periode tritt eine Verschmelzung von Stämmen auf einem gemeinsamen Gebiet zu einer Nation an die Stelle eines Bundes solcher Stämme, die selbständige Gebiete einnahmen.«

Die zweite Hauptform »gründet sich auf Landgebiet und Privateigentum und kann als Staat (Civitas) bezeichnet werden. Die Stadtgemeinde oder der Stadtbezirk mit seinen genau bezeichneten und abgesteckten Grenzmarken, nebst dem darin enthaltenen Eigentum ist die Grundlage oder Einheit des letzteren und die politische Gesellschaft das Resultat. Die politische Gesellschaft ist nach Landgebieten organisiert und ihr Verhältnis zum Eigentum wie zu den Personen wird durch deren örtliche Beziehungen bestimmt . . . In der Urgesellschaft war diese örtliche Organisation unbekannt« (Morgan, a. a. O. Seite 6, S. 52 ff.).

Der platonische Mythus hat durchaus die zweite der geschilderten Grundformen des menschlichen Zusammenlebens zur Voraussetzung, die wiederum begründet ist auf Seßhaftigkeit, Landbau, Zucht von Haustieren, Verfestigung der Besitzverhältnisse und Übergang von der Mutterfolge zur Vaterfolge.

Dies ist nun freilich kaum mehr als ein bloß äußerer Rahmen kultureller Gleichzeitigkeiten. Es erhebt sich die Aufgabe, den inneren Beziehungen der genannten Elemente nachzugehen. Die dazu nötige Untersuchung würde andere Wege einschlagen, wenn sie bloß kulturgeschichtlich und soziologisch geführt würde. Unser Thema, das ein psychologisches ist und zu dessen Lösung wir uns der psychanalytischen Methode bedienen, kann nur lauten: Woher stammt die an den Erdboden gebundene Libido, die auf dem Gebiet der Vorstellung in dem mythischen Bild der Erdmutter zum Ausdruck kommt, hat sie seit jeher daran gehaftet, welche Schicksale stehen ihr etwa noch bevor? Ferner: Stehen die Veränderungen

[1] Primitive society (die Urgesellschaft, deutsch von Eichhoff und Kautsky, Stuttgart 1891.

dieser Mutteridee etwa in einem gesetzmäßigen Zusammenhang mit einer ihr komplementären Vateridee? Wenn wir schließlich den Lauf des realen politischen Lebens von einem derartigen unbewußten Unterstrom begleitet finden sollten, welche Folgerungen ergeben sich daraus für die Möglichkeit und die Grenzen des politischen Handelns?

Bei der Beantwortung der ersten Frage nach dem Ursprung der Erde-Mutter-Bedeutung kreuzt sich unser kulturmythologisches Thema mit einem naturmythologischen. Es ist klar, daß, auch ganz abgesehen von dem Vorgang des Seßhaftwerdens und der Bildung der politischen Gesellschaft, zufolge einer naturmythologischen Apperzeption die Identifizierung von Himmel und Erde mit Vater und Mutter der Lebewesen stattgefunden hat. Ferner war die Erde schützende Mutter (Erd- und Höhlenwohnungen) und nährende Mutter lange vor der Seßhaftwerdung, die das Aufkommen der politischen Gesellschaft ermöglichte. Es scheint, als ob an diesen gegebenen mythischen Ideen die politische Gesellschaft nichts mehr hätte zu ändern brauchen. Die Veränderung ist auch in der Tat nur eine solche des Grades.

Die Gentilverfassung ist die längste Zeit über eine mutterrechtliche[1]. Mag nun auch bereits eine geraume Zeit vor der Seßhaftwerdung sich bei Hirten und Nomadenstämmen, Hand in Hand mit der Festigung des Besitzes an Vieh, die patriarchalische Ordnung herausbilden, so behält die Horde, die Sippe, die Gens, als das den einzelnen schützende Ganze, dessen Glieder in Brüderlichkeit miteinander verbunden sind, andauernd mütterliche Bedeutung. Sie ist und bleibt eine erweiterte Familie, zusammengehalten durch die psychischen Bande der uterinen Gemeinschaft, durch die unsichtbaren Fäden der mann-männlichen Erotik[2] und in einer dauernden Spannung erhalten durch den Antagonismus der älteren und jüngeren Generation, der Urform aller späteren innerpolitischen Kämpfe[3].

[1] Wie Josef Kohler immer wieder betont, ist darunter durchaus keine Weiberherrschaft zu verstehen. Der Terminus Gynäkokratie, dem man gelegentlich noch begegnet, ist durchaus irreführend. Das Mutterrecht bedeutet nichts weiter, als was das Wort andeutet: eine familienrechtliche Ordnung, der zufolge das Kind der Familie der Mutter angehört, und eine Erbordnung, nach der die Familie der Mutter, nicht der Sohn den Vater beerbt, vgl. Kohler, Das Mutterrecht, Internationale Wochenschrift, 3. Jahrgang, 1909, Nr. 1.

[2] Zu diesem Punkt ist durchaus zu vergleichen Hans Blüher: Die Rolle der Erotik in der männlichen Gesellschaft. I. Jena 1917, II. Jena 1919.

[3] Wenn man die weniger zivilisierten Völker beobachtet, so bemerkt man daß die Feindseligkeit zwischen dem Vater und seinen Kindern der gewöhnliche Zustand ist. Bei den Negern sogar meist Haß, so schreibt Burton von ihnen: Nach der ersten Kindheit werden Vater und Kinder gewöhnlich Feinde nach Art der wilden Tiere . . . Die Liebe zwischen Vater und Kindern scheint daher eher eine Errungenschaft der Kultur als eine unveränderliche Erscheinung in der Geschichte der Menschheit zu sein. Girond-Teulon, Les origines de la famille, p. 144, zitiert nach Thomas Achelis, Entwicklung der Ehe (= Beiträge zur Volks- und Völkerkunde, II. Bd.), Berlin 1893.

Diese Form der Gemeinschaft mit Morgan und den Theoretikern des Sozialismus als demokratisch zu bezeichnen, geht nicht an. Weder Freiheit noch Gleichheit galt in ihr, nur die Bande des Blutes bewirkten eine Art Brüderlichkeit zwischen ihren Gliedern. Denn je unzugänglicher und feindseliger sie sich nach außen gebärdete, desto enger war der Zusammenhang in ihrem Innern. Sie ist eine biologisch-psychische Einheit mit der Zentralidee der gemeinsamen Abstammung.

Mächtige seelische Energien, für die wir heute nur noch die Kindesliebe als den noch erhaltenen Rest einer ehedem viel umfassenderen Affektgruppe zum Vergleich heranziehen können (ein anderer Rest ist die Blutrache), wurden dann frei, objektlos, als der Zusammenhang der Gentilgenossenschaft sich lockerte oder etwa ganz gesprengt wurde. Die Gentilgenossenschaft war während der langen Dauer ihres Bestandes ja nicht unverändert geblieben. Zunächst hatte sie den Übergang von der matriarchalischen zur patriarchalischen Form zu vollziehen gehabt, der ihr Gefüge aber nicht wesentlich erschütterte, da es sich dabei, wie schon erwähnt, im wesentlichen nur um eine Änderung des Erbrechtes handelte und um die Verdrängung des Mutterbruders (avunculus) durch den pater familias. Andere Störungen wieder waren mehr äußerlicher Art, wie etwa die Zersprengung einer Gentilgenossenschaft durch kriegerische Ereignisse, Teilung und Sprossung, oder die willkürliche Vereinigung der abgesplitterten Teile verschiedener Gentes zu einem selbstgeschaffenen Ganzen[1].

Erst das Seßhaftwerden und der Landbau, sowie die immer spürbarer werdenden Unterschiede des Besitzes bringen dieses Gefüge ins Wanken. Das ist nun keineswegs so zu verstehen, als ob damit zugleich die Bedeutung des gentilizischen Rechtes ihr Ende gefunden hätte. Daß dies nicht zutrifft, lehrt die Beobachtung, daß Athen und Rom erst Jahrhunderte nach der Landnahme das Gentilrecht stufenweise aus dem politischen, nicht aber aus dem religiösen Leben beseitigt und durch eine territoriale Gliederung der Bürgerschaft ersetzt haben.

An diesen Relikten mögen nun immerhin Affekte genug haften geblieben sein. Nichtsdestoweniger lockerte sich aber auf der einen Seite der Gentilverband immer mehr, ging das anfängliche Gemeineigentum an Grund und Boden, das der Gens noch ein Übergewicht gewahrt hatte, in Privateigentum über, auf der anderen Seite zog der nahrungspendende Boden, dessen mütterliche Bedeutung altererbt war, die dadurch freiwerdende Besetzungsenergie andauernd auf sich. Noch ein anderes Moment wirkte dabei mit. Der Zeit des Seßhaftwerdens waren weite Wanderungen, verbunden mit beständigen Kämpfen vorangegangen und das »Männer- und Jünglingsgewühl

[1] Ich fasse so den Ausdruck quique una coierunt bei Caesar, Bell. Gall. VI. 22, auf.

jener Zeit«[1] war der fruchtbarste Boden gewesen für die Erotik der männlichen Gesellschaft. Nun ist diese allerdings eine Art von Naturfaktor und darum im Wesen unabhängig von Veränderungen des kulturellen Rahmens. Das hindert indes nicht, daß ein Teil dieser libidinösen Energie mit dem Aufhören der extremen Bedingungen, die den engsten Zusammenschluß der männlichen Mitglieder der wandernden und kämpfenden Gens verursachten, entweder latent oder für andere Zwecke frei wurde. Sie konnte dann das neugeknüpfte Band zwischen Mensch und Erde verstärken helfen und den neu in den Kreis der menschlichen Tätigkeit getretenen Beschäftigungen des Ackerns, Pflügens, Säens ein Energiequantum zuführen. Ein Zufall kann es nicht sein, daß der Landbau, der vor der Seßhaftwerdung Sache der Frauen gewesen war (in der Form des Hackbaues)[2] mit dem Aufhören der Wanderungen (und nach der Zähmung des Rindes) zu einer ausschließlich männlichen Tätigkeit wird.

Das Ergebnis war, daß, als mit dem Zerfallen des gentilizischen Zusammenhalts der Staat als die an den Boden gebundene Herrschaftsorganisation an seine Stelle trat, die im Unbewußten wurzelnde einigende Kraft ihren Sitz aus der Blutsgemeinschaft der Gens in die mythische Gestalt der mütterlichen Erde verlegte. Man kämpft von jetzt an nicht nur für sein Volk, sondern auch für sein Land. Der Verlust des Landes zieht den Verlust des darauf lebenden Volkes mit sich. Das Volk bildet einen Bestandteil der übergreifenden Einheit des Landes. Der unterbrochene oder von der Gefahr der Unterbrechung bedrohte seelische Zusammenhalt der Gemeinschaft wird wieder hergestellt durch die Einschaltung eines neuen Kraftzentrums, das die Bürger des Staates zu neuer Brüderlichkeit verbindet.

»Und nicht anders sollten sie ihren Mitbürgern gesinnt sein, ihren Brüdern, die ja auch Erdensöhne sind.«

Dieser republikanische Mythus, der, wie wir gesehen haben, durch das Entfallen der Relation zu einem Staatsoberhaupt gekennzeichnet ist, läßt in ungezwungener Weise die Erwartung lebendig werden, diese hier fehlende Beziehung in einem anderen Zusammenhang ergänzt zu finden. Die mythische Beziehung nun des Herrschers zum Lande wird ihrem unbewußten Kerne nach weniger an dem status quietae rei publicae erkannt werden, als in Zeiten staatlicher Umwälzung, durch die der Herrscher selbst in den Strom der Ereignisse hineingezogen wird. Da wird, freilich wieder weniger deutlich erkennbar in der Wirklichkeit des Geschehens selbst als in dem die Ereignisse mit typischen Motiven ausgestaltenden Spiel der Phantasie, dem Herrscher jener Ort zugewiesen werden, den er im Unbewußten überhaupt einnimmt. Jeder Kenner unserer

[1] Blüher, a. a. O. I, S. 245.
[2] Vgl. Eduard Hahn: Die Entstehung der Pflugkultur, Heidelberg 1909.

Methode wird natürlich weit entfernt sein, hier Offenbarungen zu erwarten, doch darf es nicht als überflüssig angesehen werden, die in der Traum- und Märchendeutung gebräuchliche Gleichsetzung des Königs mit dem Vater auf dem eigentlichen Gebiete dieses Begriffes, dem politischen Leben, nachzuprüfen.

Unser Unternehmen stellt sich also in konkreter Gestalt als eine Psychologie der Revolution dar. So gewiß es nun unmöglich ist, diese Erscheinung auf eine einheitliche Formel zu bringen, sobald man die politischen, wirtschaftlichen, religiösen, philosophischen Faktoren in Betracht zieht, die dabei mitwirken, voll in Anschlag bringt, so einheitlich ist, damit verglichen, das Bild, das eine Erforschung der unbewußten Vorgänge darbietet, deren Dynamik und Ideologie hier wie überall den bewußten Vorgängen zugrundeliegt.

Die Ereignisse, welche in Rom den Übergang von der Königsherrschaft zur Adelsrepublik herbeigeführt haben, sind durchaus ungewiß. Wir wissen nur, daß die Liste der Konsuln mit dem Jahre 510 oder 509 beginnt, mit demselben Jahr, in dem der kapitolinische Tempel eingeweiht wurde. Danach hat man die Zeit der Abschaffung des Königtums bestimmt. Die näheren Umstände sind nicht bekannt. Desto lebhafter war die Tätigkeit der Sage. Man kennt die Geschichte von Brutus und dem Orakelspruch von Delphi. König Tarquinius schickt zwecks Deutung eines Prodigiums, das sich in seinem Hause ereignet hat, — eine Schlange war aus einer hölzernen Säule gekrochen und hatte Angst und Schrecken im Hause verursacht — seine beiden Söhne Titus und Arruns nach Delphi.

»Als Begleiter wurde ihnen L. Junius Brutus mitgegeben, der Sohn der Tarquinia, einer Schwester des Königs, ein junger Mann von ganz anderen geistigen Fähigkeiten, als es die waren, deren Maske er angenommen hatte. Sobald er nämlich gehört hatte, daß sein Oheim die ersten Männer des Staates, darunter seinen Bruder getötet hatte, nahm er sich vor, weder durch seine geistigen Fähigkeiten die Furcht noch durch seine Glücksgüter die Begehrlichkeit des Königs zu reizen, vielmehr in der Verachtung den Schutz zu suchen, den ihm das Recht nicht bot. Daher stellte er sich mit Absicht dumm, überließ sich und seinen Besitz dem König zur Beute und ließ sich auch den Beinamen Brutus (»Tölpel«) gefallen, um unter der Hülle dieses Beinamens als jener Geist, der das römische Volk zur Freiheit führen sollte, im geheimen auf seine Stunde zu warten. Dieser Brutus wurde damals von den Tarquiniern nach Delphi mitgenommen, eher ein Gegenstand mutwilligen Spottes als ein Reisegefährte. Er soll einen goldenen Stab, der in einen zu diesem Zweck ausgehöhlten Stab aus Kornelkirschenholz eingeschlossen war, als Geschenk für Apollo mitgebracht haben — ein Symbol seines eigenen Geistes. Sobald man dorthin gekommen war und sich der Aufträge entledigt hatte, erfaßte die jungen Männer das Verlangen, sich zu erkundigen, auf wen von ihnen die Herrschaft über

Rom übergehen würde. Da soll aus dem Innern der Höhle ihnen eine Stimme geantwortet haben: »Die höchste Gewalt in Rom wird der besitzen, der zuerst unter euch, o Jünglinge, der Mutter einen Kuß gibt.« Die Tarquinier verabreden sich, die Sache streng geheim zu halten, damit Sextus, der in Rom zurückgeblieben war, von der Antwort nichts erführe und so der Herrschaft verlustig gehe. Sie selbst stellen es untereinander dem Lose anheim, wer von beiden nach der Rückkehr nach Rom der Mutter zuerst einen Kuß gebe. Brutus, der überzeugt war, daß der Ausspruch der Pythia etwas anderes bedeute, tat so, als ob er strauchelte und zu Boden fiele, und berührte dabei die Erde mit einem Kuß, weil offenbar sie die gemeinsame Mutter aller Sterblichen wäre. Dann kehrte man nach Rom zurück.« (Livius I, 56.)

An diese Geschichte schließt sich bei Livius (I, 57) der Streit um die Vorzüge der Frauen, das stuprum und der Selbstmord der Lukretia und die Verschwörung gegen das königliche Haus an. Deren Haupt ist L. Junius Brutus, der jetzt die Maske des Blödsinns fallen läßt und alle zur Tat mitreißt.

Es sind ziemlich viele Züge, um die hier das Mutter-Erde-Motiv erweitert erscheint, und es sind gerade solche, die auf Zusammenhänge hindeuten, die uns schon bekannt sind. Daß dabei zugleich Verschiebungen eingetreten sind, die ihre Ursache in dem Walten der psychischen Macht der Verdrängung haben, ist nicht weiter auffallend. Die revolutionäre Tendenz scheint nicht gegen den Vater des Helden gerichtet, von dem in der ganzen Geschichte nicht die Rede ist, sondern gegen den Mutterbruder (avunculus). Das deutet auf mutterrechtliche Zustände. Da diese jedoch zu der Zeit, in welche die Revolution versetzt wird, in Rom nicht mehr in Geltung waren, scheint es sicher, daß es ein vorher namenloses Sagen- und Märchenmotiv ist, das von der römischen Annalistik in Verfolgung einer vagen Volkstradition mit überlieferten Namen verknüpft wurde. Eine zweite Verschiebung liegt darin, daß das stuprum nicht vom Tyrannen selbst ausgeübt erscheint, sondern von einem seiner Söhne, von Sextus Tarquinius, aber trotzdem ohneweiters dem Herrscher zur Last gelegt wird und seine Absetzung zur Folge hat. Aber auch derartige Verschiebungen sind in Sage und Mythus etwas ungemein Häufiges.

Es bleibt nur noch Lukretia übrig, die Gattin des L. Tarquinius Collatinus, eines Angehörigen der Königsfamilie, der mit L. Junius Brutus die Konsulnliste eröffnet. An Lukretia, an ihrem stuprum und dessen Rächung hängt die Freiheit Roms. Derselbe Brutus, der in Delphi die Erde als Mutter geküßt hatte, zieht den blutenden Dolch aus der Wunde Lukretias und schwört, den König zu vertreiben und die Freiheit herzustellen. Die Herrschaft über ein Land offenbart sich hier dem mythenbildenden Geist unter dem Symbol der Besitznahme der Mutter Erde, ihr Mißbrauch als stuprum. In derselben Weise findet die Herrschaft der Dezemvirn ein Ende.

(Livius III, 44 ff.) Das gleiche Motiv enthält der Traum des vertriebenen Hippias vor der Schlacht bei Marathon, deren Ausgang, wenn er für die Perser günstig gewesen wäre, ihn wieder in seine Herrschaft eingesetzt hätte: »*ἐδόκεε δ' ὁ Ἱππίης τῇ μητρὶ τῇ ἑωυτοῦ συνευνηθῆναι.* Er schloß aus diesem Traum, daß er nach Athen zurückkehren, die Herrschaft wieder erringen und in hohem Alter in seinem Vaterland sterben würde«. (Herodot VI, 107.) — Ähnlich ist Cäsars Traum bei Sueton, Divus Julius, cap. 7: »Ihm, der verwirrt war von einem Traum der vergangenen Nacht (nam visus erat per quietem stuprum matri intulisse), erregten die Traumdeuter die glänzendsten Hoffnungen, durch die Auslegung, daß ihm die Herrschaft über die Länder der Erde verheißen sei, da die Mutter — quam subiectam sibi vidisset — keine andere sei als die Erde, die als die Mutter von allen angesehen werde.«

Wir ersehen daraus, daß der Herrscher als Sohn und Gatte der beherrschten Erde gilt[1]. Diese Hineinbildung des Ödipusmotivs in die beiden anschaulichsten Bestandteile der Idee des Staates läßt es klar werden, daß die affektive Einstellung zu diesem all den aus dem Unbewußten stammenden Einwirkungen unterworfen sein muß, die diesem Komplex eigen sind, sie lassen auch vermuten, wie unzugänglich gegenüber bewußter Einwirkung die treibenden Kräfte des staatlichen Lebens im letzten Grunde sein werden. Wenn Leopold v. Ranke von den historischen Ideen sagt, die Menschen seien besessen von ihnen[2], so gilt dies vorzüglich von dieser zentralen Idee des staatlichen Lebens. Ehe wir uns die Tragweite der sich daraus ergebenden Folgerungen klarmachen, wollen wir uns noch nach weiteren Zeugnissen aus Sage, Dichtung und Geschichte umsehen.

Eine hier kaum zu erreichende »Vollständigkeit« in dieser Vorarbeit von Anbeginn nicht anstrebend, beschränke ich mich auf die unter Anlegung dieses eben entwickelten Grundmotivs erfolgende Analyse einer Reihe von Dramen Schillers, in denen sich diese Motivreihe (Tyrannenmord, Revolution und Freiheitskampf) besonders häufig findet.

Wir bemerken sehr oft, daß ein Dramatiker ein und dasselbe Motiv mehrfach zum Ausdruck bringt, indem er es beispielsweise sowohl im Kreise der Herren als auch der Diener spielen läßt, sei es nun gleichzeitig oder nacheinander. Für den ersten Fall genügt es, an »Minna von Barnhelm« zu erinnern, den zweiten zeigt uns etwa Strindbergs »Vater«, wo das Problem zunächst in halbkomischer Weise den Diener beschäftigt und dann mit Wucht in die Seele des Herrn eindringend, den tragischen Konflikt zum Aus-

[1] Wie Ludwig Jekels in seiner Arbeit »Der Wendepunkt im Leben Napoleons I.« (Imago III, 313 bis 381) zeigt, ist dieses Motiv nicht nur ein solches der nachschöpfenden Phantasie, sondern auch ein unbewußtes Motiv des Handelns in den historischen Personen selbst.

[2] Vgl. Ottokar Lorenz: Die Geschichtswissenschaft I, S. 268.

bruch bringt. Auch sonst läßt sich beobachten, daß das Problem in der einen Sphäre mehr komisch, in der andern mehr tragisch oder ausschließlich tragisch behandelt wird. Was bedeutet nun diese verschiedene Behandlungsweise? Nach Bergson liegt darin der Unterschied des Persönlichen und des Gattungsmäßigen. In der Komödie treten uns die Personen als Vertreter eines starren Typus, eines Lasters oder einer Lächerlichkeit, vor Augen, in der Tragödie durchdringen sie die Idee mit dem Unsagbaren ihrer Persönlichkeit[1].

Dieses von der Komik erfaßte Typisch-Allgemeine, das den versteckten Mechanismus enthüllt, in den das Leben gerne hinabsinkt, hat entwicklungsgeschichtlich einen Vorgänger im Symbol. Der Typus will den Begriff, soweit es geht, selbst darstellen, das Allgemeine in die Anschaulichkeit überführen, das Symbol ist ein anschauliches Zeichen für den Begriff, das seine Anschaulichkeit dadurch erkauft, daß es ein einziges Moment allein sinnlich darstellt. Dieses symbolische Denken begleitet nun unser logisches Denken und erscheint, wie wir sehen werden, wieder in einer Reihe von Dramen, deren Gegenstand die Befreiung von irgend einer Art Tyrannei ist.

Die Haupthandlung im »Fiesko« ist der gestürzte Ehrgeiz des Helden, der die Rettung Genuas vor der Alleinherrschaft der Doria auf sich genommen hatte, die Nebenhandlung ist Berthas Entehrung durch Gianettino und der Fluch ihres Vaters, demzufolge die Befreiung Genuas mit der Rache für ihre Entehrung untrennbar verknüpft wird.

Verrina: Wenn ich deinen Wink verstehe, ewige Vorsicht, so willst du Genua durch meine Bertha erlösen ... Dieser Fluch hafte auf dir, bis Gianettino den letzten Odem verröchelt hat ... Genuas Los ist auf meine Bertha geworfen.

Bourgognino: Geh, traue auf Gott und Bourgognino ... An einem und eben dem Tage werden Bertha und Genua frei sein.

(Fiesko II, 2.)

Es ist richtig, daß diese Nebenhandlung aus der Verschwörung des Fiesko wegbleiben könnte und daß das Drama dadurch an Einheitlichkeit gewänne[2].

Das ist aber auch der einzige Grund, den tadelnde Kritik für sich in Anspruch nehmen kann, denn anderseits bedeutet dieser Eingriff in das Heiligste der Familie eine Steigerung des Ethos, die durch nichts übertroffen werden kann.

[1] Vgl. Henri Bergson: Das Lachen, Jena 1911, S. 14.

[2] »Neben Verrina tritt im Personenverzeichnis noch Bourgognino als Verschwörer auf, was er freilich am Anfang des Stückes nicht ist ... Um Bourgognino in die Verschwörung zu ziehen, ersann Schiller das von der Virginia hergenommene, an sich überflüssige Motiv der Entehrung seiner Braut, der Tochter des starrsten aller Republikaner, wodurch freilich der erste Aufzug einen sehr wirkungsvollen Schluß gewann. Auch das Gemälde vom Sturz des Appius Claudius, durch welches Verrina sonderbar genug auf Fiesko wirken zu können hofft, scheint durch diese einen überlästigen Faden schlagende Eindichtung veranlaßt.« Düntzer: Erläuterungen zum Fiesko, S. 75 f.

Es ist nun auffällig, daß sich in vielen Dramen Schillers Nebenhandlungen finden, deren Verknüpfung mit der Haupthandlung ähnlichen kritischen Bedenken begegnet: überflüssig, an Max und Thekla zu erinnern. Man könnte sich versucht fühlen, darin eine Anpassung des Dichters an den empfindsamen Geschmack seines Jahrhunderts zu erblicken, doch war es nicht das Jahrhundert Schillers allein, das politische mit erotischen Motiven verknüpfte; denn dieses Motiv im »Fiesko« ist ja gerade einem Altertum entlehnt, dem man Empfindsamkeit nicht vorhalten kann. In verwandter Weise finden wir auch bei Grillparzer König Ottokars Niedergang verknüpft mit der Untreue seiner Gattin. Es scheint hier ein nicht bloß zeitgeschichtlich bedingtes Motiv zugrunde zu liegen. Ehe wir jedoch über die Natur desselben eine Vermutung äußern, erscheint es angezeigt, es an dem mit »Fiesko« stofflich verwandten »Wilhelm Tell« herauszuarbeiten.

Es ist ein eigentümliches Bild, das sich uns bei Betrachtung dieses Dramas darstellt. Die Nebenhandlung Berta-Rudenz ist hier nämlich enger mit der Haupthandlung, der Befreiung der Waldstätte, die im Rütlischwur in großartiger Weise als Ziel der Handlung eingeführt wird, verwoben als die Gestalt des Tell, von dem das Stück den Namen hat. Wir rühren damit an altbekannte Fragen, deren Besprechung aber an dieser Stelle nur teilweise am Platze ist. Ohne darum alle die kritischen Bedenken zu wiederholen, die gegen die Einheit des Dramas erhoben worden sind, genügt es mit Düntzer[1] darauf hinzuweisen, daß Rudenz es ist, unter dessen Führung die Schlösser der Vögte in Unterwalden geschleift werden, daß wohl Tells Gefangennahme, nicht aber die Ermordung Geßlers den Ausbruch der Verschwörung beschleunigt, eigentlich aber Berthas Raub es ist, der Rudenz zu raschem Handeln treibt. Daß Tell zu gleicher Zeit Geßler ermordet, ist ein mehr oder weniger zufälliges Zusammentreffen. Läßt Schiller auf diese Weise eine Nebenhandlung und Nebenperson die Hauptperson überwuchern, so wird diesem Übelstand ein Gegengewicht geschaffen durch ein psychologisches Moment, ein unbewußt in uns waltendes kindlich-repräsentatives Denken, das verwickelte Ereignisse als greifbare Auseinandersetzung zwischen zwei sichtbaren Personen darstellt und darum dem Mörder des Tyrannen den Preis reicht.

Wieder aber sind es Rudenz und Bertha, die am Schlusse des Dramas vor das Volk hintreten; es ist, als ob ein mächtiger Unterstrom immer wieder Gewalt bekäme, sich über die sichtbaren Wellen des dramatischen Geschehens emporzudrängen. Ohne den Vorwurf haltlosen Symbolisierens befürchten zu müssen, darf man es aussprechen, daß Berthas Befreiung symbolisch wirkt, ebenso wie im »Fiesko« Berthas Vergewaltigung und Verbannung in die untersten Räume des Palastes und ihre Rächung an Gianettino das Geschick

[1] Erläuterungen zum Wilhelm Tell, S. 115, Mitte.

Genuas symbolisch begleitet. Bertha stellt im »Wilhelm Tell« die befreite Schweiz dar, wie ihre Namensschwester im »Fiesko« das befreite Genua[1].

Es darf nicht beirren, daß die Bertha im »Wilhelm Tell« von dem eigentlichen traurigen Schicksal ihrer Namensschwester im »Fiesko« bewahrt blieb. Diesen grellsten Zug hat der Dichter, wie schon vor ihm die Sage, allerdings auch wieder gemildert, auf eine andere Frauengestalt, auf Baumgartens Weib, übertragen, nachdem er darauf verzichtet hatte, die Geschichte mit dem Burgvogt auf der Schwanau, die das Motiv ungetrübt enthält, wiederzugeben[2].

Kämpfe um die Herrschaft, Kriege und Revolutionen erklärten wir früher als den Gegenstand, an dem wir die Besonderheiten des staatlichen Gefühls studieren wollten. Ein Kampf um die Macht ist auch der Gegenstand des »Don Carlos« und in diesem Stücke begegnen wir wieder einer symbolischen Gestalt. Wenn wir als solche die Königin bezeichnen, so bedarf das gewiß einer Erläuterung. Offenbar ist ja hier das Verhältnis ein anderes: Es wird nicht der Kampf um die Macht über das Land von dem Bilde des Kampfes um ein Weib, um die Stiefmutter des Helden, die wiederum ein Ersatz für die Mutter ist, begleitet, sondern der Held versucht seine Liebe angesichts ihrer Hoffnungslosigkeit von ihrem ursprünglichen Gegenstand auf ein Land zu übertragen. Die Königin selbst ist es, die ihn auf diesen Weg weist:

> Elisabeth
> War ihre erste Liebe, Ihre zweite
> Sei Spanien.

In diesen Worten liegt vielleicht eines der eindrucksvollsten Beispiele für das, was die Psychoanalyse als Sublimierung bezeichnet.

Das Land als Weib, dieses Erbteil des menschlichen Denkens, heute gerade noch in den Darstellungen der Austria, Germania, Helvetia, La France symbolisch verwendet, dieses Bild ist dem Denken der neueren Menschheit, gegenüber dem alles umfassenden, organisierenden, von Männern geleiteten Staat mehr und mehr entschwunden. Wir sprechen vom Vaterland, nicht vom Mutterland. Anders mag das Verhältnis und die gefühlsmäßige Einstellung werden, wenn die männliche, befehlende Gewalt des Staates in ihrer

[1] Die Gestalt und der Name der Bertha ist im »Fiesko« von Schiller frei erfunden, der geschichtliche Kern von Berthas Einkerkerung im »Wilhelm Tell« ist die heimliche Gefangensetzung jener Anna auf dem Schloß Brunegg, derentwegen Junker Wilhelm Geßler, ihr Gatte, von dem Gericht zu Luzern bestraft wurde. Vgl. Rochholz, Tell und Geßler in Sage und Geschichte, S. 479. — Die Wahl des Namens Bertha im »Wilhelm Tell« ist jedenfalls durch die verwandte Gestalt im »Fiesko« veranlaßt.

[2] Düntzer, S. 82 f. — Max Morolds Operndichtung »Der Tell« (vertont von Josef Reiter) greift auf dieses Motiv wieder zurück. Dort ist es aber das Weib Tells, das die Begierde des Landvogts erregt, und Tell rettet durch seinen Schuß zugleich die Ehre seines Weibes und die Freiheit seines Landes. Die symbolische Nebenhandlung ist hier also die innigste Verbindung mit der Haupthandlung eingegangen.

sichtbaren Verkörperung als Fürst ihrer Aufgabe nicht mehr nachkommen kann. Dann wird das zwischen Fürst und Land stehende Volk, wie ein Kind, dem man den Vater genommen, sich enger an die mütterliche Potenz anschließen. Das geschah mit beinahe durchsichtiger Deutlichkeit in der großen französischen Revolution[1]. Es geschah in demselben Frankreich zur Zeit Karls VII. Das Land zur Hälfte in den Händen fremder Eindringlinge, seine berufenen Beschützer ohnmächtig, eigene Söhne im feindlichen Lager: da gewinnt die bedrängte Muttererde selber Gestalt und erwehrt sich der Feinde, die ihren Leib zerfleischen.

Das Wirken des Mädchens von Orleans, der Glaube an sie, der dieses Wirken erst ermöglichte, findet seine psychologische Erklärung nur darin, daß das Volk in der Gestalt dieses Mädchens in unbewußter Weise den mütterlichen Boden verkörpert sieht, der es nicht dulden kann, durch Fremdlinge entehrt zu werden[2].

Unter dem beim Don Carlos erörterten Gesichtspunkt der Sublimierung verstehen wir auch die dem Mädchen gestellte Bedingung der Jungfräulichkeit, die mit der siegreichen Durchführung ihrer Aufgabe verbunden ist. Wie Don Carlos sich von der beschränkten Hingabe an ein einzelnes Weib frei machen sollte, um sich einem ganzen Lande zu weihen, so durfte Johanna ihre Liebe keinem Manne schenken, denn sie ist Frankreich selbst, die Mutter unzähliger Kinder, die sich nach ihrem Schutz und ihrer Liebe sehnen.

Es ist nicht unsere Absicht, das Liebesmotiv an sich in allen Schillerschen Dramen zu verfolgen. Wir unterfangen uns nur, seine besondere Bedeutung in den »Haupt- und Staatsaktionen« zu ergründen. »Maria Stuart« und »Wallenstein« dürfen wir übergehen, wegen der mehr dekorativen Verwendung, die es daselbst findet. Es genügt zum Schluß ein Hinweis auf die »Braut von Messina«, in der der Kampf der Brüder um die Herrschaft über das Land zu einem Kampf um ein und dasselbe Weib wird, an ihm sich aufs höchste entzündet und an ihm den tragischen Abschluß findet, damit wir erkennen, daß es dieselbe Gleichsetzung von Weib und Land ist, die hier, wie im »Don Carlos« und der »Jungfrau«, nicht mehr als Nebenhandlung, sondern als Haupthandlung den Fortgang der Ereignisse bestimmt.

Wir wollen zur Vollendung unserer Analyse die dramatischen Motive, die uns jetzt beschäftigt haben, ganz kurz auf ihre geschichtlichen und volkstümlichen Quellen zurückverfolgen.

[1] Vgl. die späteren Ausführungen.

[2] »Wir wissen jetzt, daß die Pucelle im Gegensatz zu der auch in diesem Punkt völlig unzutreffenden Tradition mit der Leitung der kriegerischen Organisationen erwiesenermaßen nichts zu tun gehabt hat, sondern von den Capitainen geflissentlich von ihren Beratungen ferngehalten wurde und auch bei der Ausführung des Beschlossenen möglichst beiseite geschoben worden ist, um im entscheidenden Augenblick mit dem Zauber ihres Namens zu Hilfe gerufen zu werden.« Hans Prutz, Studien zur Geschichte der Jungfrau von Orleans. Sb. bayr. Ak. 1913, 2. Abhdlg., S. 46.

Im »Fiesko« ist das symbolische Motiv der Vergewaltigung ebenso vom Dichter erfunden, beziehungsweise aus der antiken Sagengeschichte herübergenommen, wie später im »Wallenstein« und der »Maria Stuart« das simple Liebesmotiv Max-Thekla und Mortimer-Maria. Sehr eigentümlich liegt die Sache beim »Don Carlos«. Der wirkliche Don Carlos war ein kleines gefräßiges Scheusal, das weder seine Mutter noch Spanien geliebt und an Flandern nur darum Anteil genommen hat, weil es — aus Narrheit und Bosheit — widersprechen wollte. Es scheint ein arges Stück, ein solches Geschöpf zum Freiheitshelden zu erheben. Das ist er aber bereits in der Quelle, die Schiller vorlag, der Novelle des 1692 verstorbenen Saint Réal; sogar das, was wir oben als Sublimierung bezeichnet haben, ist schon bei Saint Réal angebahnt. Der wirkliche Don Carlos starb am 14. Juli 1568; in der Zeit von rund einem Jahrhundert ist also diese tendenziöse Entstellung vor sich gegangen.

Der Narr oder der Dummkopf als Freiheitsheld — diese uns schon aus der Geschichte des Brutus bekannte Verbindung begegnet uns gleich wieder in der Sage von Wilhelm Tell.

Von den Etymologien des Namens Tell hat diejenige, die ihn als dummen, ungeschickten Menschen erklärt — und die die richtige ist — in der Sage selbst eine Rolle gespielt[1].

Die Beantwortung der Frage: Wie wird der Dümmling zum Freiheitshelden? ist keineswegs leicht. Ja, wir wissen gar nicht, ob sie nicht etwa umgekehrt lauten sollte: Wie wird der Freiheitsheld zum Dümmling?

Wir setzen voraus, daß Tell eine rein sagenhafte, letzthin auf einen Mythus zurückgehende Gestalt ist, woraus ohneweiters folgt, daß wir auch für diesen auffälligen Zug keinen geschichtlichen, sondern nur einen mythischen, das heißt wiederum einen psychologischen Grund suchen müssen.

Je weiter wir in der Überlieferung zurückgreifen, desto ausgeprägter finden wir die Dümmlingsnatur des Tell. Bei Schiller heißt es nur:

> Wär' ich besonnen, hieß' ich nicht der Tell.

In der Chronik des Weißen Buches (Rochholz, S. 202) sagt er:

> denn wëre ich witzig, und ich
> hiesse anders und nit der Tall.

Das Urner Tellenspiel sagt:

> Wer' ich vernünftig, witzig und schnell,
> so wer' ich nit genannt der Tell.

Der Weg, den Rochholz zur Erklärung dieses beharrlichen Zuges der Sage einschlägt, scheint mir nur teilweise gangbar. Mit

[1] Vgl. Rochholz, Tell und Geßler in Sage und Geschichte, Heilbronn 1877, S. 202 ff.

Recht wendet er sich gegen die Chronisten, die behaupten, Tell habe unter Berufung auf seinen Namen Verrücktheit vorgeschützt, um sich gegen den Landvogt zu schützen, seine Gegengründe sind aber nicht zutreffend. Überdies sind seine Darlegungen mehr oder weniger zusammenhanglos, da er zuerst von einer verspäteten etymologisierenden Namenssage spricht, die überall erst dann auftauche, wenn der ursprüngliche Sinn eines historischen Namens sprachlich bereits erloschen sei, später die Dümmlingsnatur des Helden aus der Übertragung eines Naturmythus auf ein geschichtliches Ereignis ableitet:

»Nach lange andauerndem Zweikampf zwischen dem winterlichen Tyrannen und dem Schützen Lenz erliegt der böse Wetterriese dem ersten scharfen Sonnenpfeile. Dies ist der Inhalt des Naturmythus in seiner poetischen und logischen Folgerichtigkeit. Wird aber derselbe mythische Gedanke in historische Tatsächlichkeit umgewandelt, so verliert er den zähen, überzeugenden Zusammenhang seiner Teile und bekommt dafür bedenklich klaffende, unvereinbare Fugen. Der geschichtliche Tyrann erliegt dem meuchelmörderischen Pfeilschützen, ohne daß ein Zweikampf zwischen beiden vorausgegangen wäre. Es hat der Meisterschütze das ihm gesteckte Ziel bereits getroffen, er läßt jetzt den zweiten Pfeil, dem drängenden Vogt im Falle eines Fehlschusses zugedacht, schadlos im Goller und bekennt freimütig, wem dieser zweite vorbestimmt gewesen wäre. Und dennoch tut er wenige Stunden hernach den meuchlerischen Schuß. Diese feige Tat sucht nach einer Entschuldigung, allein die vorgebrachten Gründe wollen nach keiner Richtung ausreichen. Der Mord geschieht ja nicht aus Notwehr, denn der Schütze ist bereits aus seines Gegners Hand und frei. Er geschieht auch nicht als Folge einer zu vollziehenden und vom Landgesetz gebilligten Blutrache, denn nicht des Schützen Söhnlein, sondern der Apfel wurde getroffen. Was bleibt also bei solchem Mord anders übrig als die Rachetat eines in seinem Blödsinn zur Unzeit gereizten Toren, ein blinder Wutausbruch, der ebenso unzurechnungsfähig ist wie der Treffschuß jenes Erblindeten[1], welchem der Gott selbst erliegt. Auf diesem Gedankenwege ist die Dümmlingssage in die Tellsage gekommen, im Volksgewissen ist sie ausgedacht worden, um eine moralisch nicht zu rechtfertigende Tat doch vor der Vernunft mindestens zu entschuldigen und der Volksmund hat aus dem Wortvorrat den redenden Eigennamen Tall dazugegeben. (Rochholz, S. 307 f.)

Der verdienstvolle Verfasser hat hier offenbar zu schnell über die Volkssage abgeurteilt. Es steht doch besser um sie. Zunächst steht einmal fest, daß der Name Tell in Uri nicht gebräuchlich war, daß also dann, wenn der Held einen bestimmten redenden Namen bekommt — daß er redend ist, bezeugt die Etymologie und der

[1] Bei Rochholz, S. 46.

Gebrauch, der davon in den ältesten Überlieferungen gemacht wird — dieser redende Name mit dem Wesen der damit bezeichneten Person in einem Zusammenhang stehen muß. Es geht also nicht an, von verspäteten Namendeutungen zu reden. Es ist aber dieselbe Phantasie, die den Helden Tell mit dem Dümmling gleichsetzt wie jene, die in unglaublich kurzer Zeit den wirklichen Dümmling Don Carlos zum edlen Freiheitshelden umgestaltet hat. Das Problem liegt in der psychologischen Möglichkeit einer solchen Umgestaltung, zumal da die Tatsache keine solche der Geschichte ist, sondern der sagenbildenden Phantasie.

Ohne zunächst in deren unbewußte Motive einzudringen, sei auf folgendes verwiesen. Der Held des Märchens ist sehr oft mit übernatürlichen Kräften begabt, er ist der Stärkste, Klügste, Unwiderstehlichste. Aber fast ebenso oft ist er der Schwache, Unscheinbare, Verachtete, der Jüngste und der Dümmste. Aber dieser Geistesmangel ist in den Dümmlingsmärchen nicht das bleibende Erbgut des Helden, denn es zeigt sich gewöhnlich am Schluß, daß er klüger ist als die andern und die Braut heimführt. Die scheinbare Geistesschwäche wäre also ein Märchenzug. Noch viel weniger als der Märchenheld kann der Freiheitsheld in Wirklichkeit und auf die Dauer verrückt sein. Daran mußte man bald Anstoß nehmen. Diese Schwierigkeit zu beheben, bleibt nur übrig, die Narrheit oder Dummheit als eine Maske hinzustellen, die der Held angelegt hat, um den Tyrannen zu täuschen. Nicht minder verständlich ist es, daß auch dieser Zug der vorgeschützten Narrheit einmal eines Helden unwürdig erscheinen mußte. Der Held wird dann zum Schwelger wie Fiesko, zum Schwärmer wie Don Carlos, oder die Narrheit verflüchtigt sich zur Unbesonnenheit — Wilhelm Tell.

Die Charakterisierung der Dümmlingsnatur des Freiheitshelden als eines Märchenzugs ist literargeschichtlich zwar ausreichend, kann uns aber psychologisch nicht völlig befriedigen. Um ihr ihren psychologischen Ort zu bestimmen, müssen wir fragen, welche Umstände es sind, unter denen der Mensch anderen gegenüber als Narr erscheint, ohne es zu sein. Wir kennen es nun als eine nicht gar seltene Einstellung des Kindes gegenüber den Eltern, daß es sich in gewissen Fragen, die seine Neugierde beständig beschäftigen, als ahnungslos hinstellt, ohne es zu sein, und unter der Maske der Unwissenheit mit der erwachsenen Ahnungslosigkeit sein Spiel treibt[1]. Diese Gleichzeitigkeit von Wissen und Nichtwissen ist also ein infantiler Zug. — Seine eigene Herkunft nicht wissend, löst Ödipus das hochberühmte Rätsel der Sphinx und erweist sich so als ein Wissender.

Diese Auffassung der Dümmlingsnatur des Freiheitshelden als eines infantilen Zuges fügt sich sehr gut ein in die schon gewon-

[1] Vgl. Theodor Reik: Psychoanalytische Bemerkungen über den zynischen Witz. Imago III, S. 574.

nenen Einsichten über das Verhältnis zwischen dem Fürsten und dem Land. Der Sohn des Landes, könnten wir sagen, erhebt sich gegen den Landesvater, um das geknechtete Land von ihm zu befreien und, etwa wie Brutus, sich selbst an seine Stelle zu setzen[1].

Das Motiv der Vergewaltigung, welches wir als dem Sagenkreis von Tell und Geßler — wie allen Sagen von der Unterdrückung und Befreiung eines Landes — zugehörig erkannt haben, wiederholt sich in einem Zug, der, insofern er ebenso der Legende wie dem Kult angehört, für uns noch eine größere Beweiskraft erhält. Es ist die Verbindung des Kümmerniskults mit der Befreiungsgeschichte der Waldstätte.

Das Tatsächliche des Kults besteht in Wallfahrten, die jährlich im Monat Mai von Bürglen in Uri, dem Ort Wilhelm Tells, nach Steinen in Schwyz, dem Ort Stauffachers und umgekehrt unternommen wurden, und zwar zu den an den beiden Orten befindlichen Kümmerniskapellen. Darüber sind die alten Berichte bei Rochholz (S. 157 ff.) nachzulesen.

Die Legende erzählt[2], die heilige Kümmernis, auch Wilgefortis genannt, sei eine Königstochter in Portugal oder Holland gewesen, die sich zum Christentum bekehrt hatte. Ihr heidnischer Vater hatte sie einem König von Sizilien versprochen, nach anderen Berichten habe er selbst ihrer in ungeziemender Weise begehrt. Da bat die Jungfrau Gott, er möge sie entstellen, damit sie ihre Reinheit bewahren könne. Ihre Bitte wurde erhört und es wuchs ihr über Nacht ein mächtiger Bart. Ergrimmt über ihre Halsstarrigkeit, ließ sie ihr Vater ans Kreuz schlagen. Am Kreuze hängend, predigte sie, bekehrte viele Heiden zum christlichen Glauben und erbat sich von Gott die Gnade, daß alle, die sich in vertrauensvollem Gebete an sie wandten, von allem Kummer des Leibes und der Seele befreit würden.

Einst spielte ein Geiger vor dem Bild der gekreuzigten Jungfrau. Da warf sie ihm einen ihrer goldenen Schuhe zu. Als man nun den Schuh vermißte und dann bei dem Geiger fand, hielt man ihn für einen Dieb und verurteilte ihn zum Tode. Da bat er, als er zum Richtplatz geführt wurde, noch einmal vor dem Bilde spielen

[1] Vor der Könige bleichem Gesicht
Ersteht das Volk, das mit Hohn
Sie getreten einst und bespien;
— — —
Und die Throne werden verweht
Und der starke, des Landes Sohn,
Setzt ein die Sicheln und mäht.

Swinburne, Messidor.
(Übertragung von Otto Hauser.)

[2] Am vollständigsten in den Acta Sanctorum (Mensis Julii Tomus V) der Bollandisten enthalten.

zu dürfen. Man gewährte ihm die Gnade und da warf ihm das Bild auch den zweiten Schuh zu. Nun erkannte man seine Unschuld und ließ ihn frei.

Ausgehend von Rochholz' Nachweis, daß die Tellskapelle zu Bürglen und die Kapelle im Hause Stauffachers zu Steinen ursprünglich Kümmerniskapellen waren, muß unsere Frage im Zusammenhang dieser Untersuchung lauten: Welche Bedeutung der sonderbaren Heiligen, sei sie nun bewußt oder unbewußt erfaßt, und welche Auffassung von der Landbefreiung hat es ermöglicht, daß diese beiden Kümmerniskapellen zur Zeit der Ausbildung der Tell-Geßler-Sage zu den Haupthelden des Befreiungskampfes in Beziehung gesetzt wurden?

Ausgehend von der Grundbedeutung des Wortes Kummer, welches ursprünglich eine persönliche oder sachliche Belastung bedeute, und unter Hinweis auf den wiederholten Gebrauch der Worte »bekümmert« und »Kummer« in den Quellen[1] im Sinne einer erlittenen und in Rechtskraft erwachsenen Beschlagnahme und Behaftung schließt Rochholz, daß die sonderbare Heilige Kümmernis, die ihre Gläubigen entkümmert, mit Tell und Stauffacher in Verbindung gebracht wurde, weil diese von Geßler bekümmert, dann aber durch die Befreiung des Landes der Behaftung entledigt wurden.

Die Verdienste unseres Autors um die Aufhellung der wichtigsten Zusammenhänge in unserem Gegenstande sind unbestritten und die nachfolgenden Ausführungen wollen weniger eine Kritik als eine Fortbildung seiner Gedanken sein. — Wir müssen uns zunächst die zeitlichen Umstände klar machen.

Die Kämpfe zwischen den Grafen von Habsburg, die damals noch nicht Herzoge von Österreich waren und ihre Oberhoheit über die Waldstätte verteidigten, fallen in die Jahre 1245 bis 1252. Sie endeten mit einem vorübergehenden Erfolg. Daß nun die Sage die Befreiung nicht in diese Zeit und auch nicht in die Jahre vor 1291 verlegte, in welchem zwischen den Waldstätten ein neues Bündnis geschlossen wurde, auch nicht mit der Schlacht bei Morgarten (1315) in Zusammenhang brachte, sondern in die Jahre 1307 und 1308 verlegte, hat einen historischen und einen noch wichtigeren psychologischen Grund. Im Jahre 1309 waren die Waldstätte von Heinrich VII. für reichsfrei erklärt, ein Jahr vorher König Albrecht ermordet worden. Es lag nahe, die Befreiung mit der Ermordung des vermeintlichen Tyrannen in zeitliche Verbindung zu bringen, wenn auch die Keckheit sich nicht so weit vorwagte, einen ursächlichen Zusammenhang herzustellen.

Es ist nun auffällig, daß die zwei Datierungen der Errichtung der beiden Kapellen zu Bürglen und Steinen, 1307 und 1387, dieselbe Beziehung zu wichtigen Geschichtsdaten haben. 1307 wäre wieder das Jahr vor Albrechts Ermordung, beziehungsweise in der

[1] Schälly: Chronik des Weißen Buches, Tschudi. Vgl. Rochholz, S. 433 ff.

Sage das Jahr Tells und Geßlers, 1387 das Jahr der Schlacht bei Sempach. Die beiden Daten für die Kapellengründung sind aber historisch unzuverlässige Rekonstruktionen, ebenso wie das dritte Datum, 1400, denn die erste wirkliche Urkunde über die Stauffacherkapelle stammt aus dem Jahre 1684, vgl. Rochholz, S. 443.

Man erkennt hieraus, daß das Bestreben gewaltet hat, die unbestimmt wann zu Ehren der heiligen Kümmernis gegründeten Kapellen nachträglich mit der sagenhaften Befreiungsgeschichte der Schweiz und ihren noch sagenhafteren Helden in Beziehung zu bringen. Auf der Suche nach einem Grund für dieses beharrliche Streben scheinen sich uns nun die Züge der Legende darzubieten, sofern wir sie in den Zusammenhang der früher auseinandergesetzten Grundanschauungen einordnen.

Zunächst glaube ich nämlich nicht, daß der Begriff des Kummers, auch in seiner alten, konkreteren Bedeutung einer in Rechtskraft erwachsenen Belastung, imstande gewesen wäre, sich zu der Person einer Heiligen, die von dieser Art Kummer erlöst, zu verdichten. So mögen Gestalten theogonischer Spekulation, nicht aber Heilige eines volkstümlichen Kultus entstehen.

Auf der Suche nach einer lebendigeren Grundbedeutung stoßen wir auf ihre niederdeutsche Namensform Ontkommer, Ontkommera (Entkümmerin). Ferner gebraucht die Volkssprache noch heute das Wort in konkreter Bedeutung als Schutt, Bauschutt, die Weinberge am Rhein werden noch heute gekümmert, d. h. mit Steinschutt gefüllt, um den Sonnenbrand fernzuhalten. Auch das französische décombres bezeichnet noch den Bauschutt. Der Schutthaufen dient auch als Verhau, als ein von der Kriegskunst geschaffenes Hindernis. In ähnlichem Sinne erscheint bei Gregor Turon. »Cumbri« als Bezeichnung einer Flußeindämmung, welche aus eingerammten Baumstämmen mit zwischengefüllter Erde besteht und zur Hegung und zum Fang von Fischen dient. So gelangt das Wort in die Rechtssprache als Ausdruck für Haft (Arrest), der ursprünglich konkrete Sinn eines Hindernisses zum Zwecke des Aufhaltens ist geblieben[1].

In diesen Zusammenhang gehört nun auch der Sinte Ontkommers Polder, Sankt Ontkommers Meeresdamm, bei dem Dorfe Steenberg in Holland, wohin die oberdeutsche Legende die Heilige beharrlich versetzte, noch zu einer Zeit, wo diese Gegend längst protestantisch war und von der Heiligen selbst nichts mehr wußte. Dieser Meeresdamm hatte aber die Aufgabe, das durch ihn geschützte Land zu entkümmern, d. h. vor Überschwemmung und Verschlammung zu bewahren.

Ohne den Anspruch zu machen, die überaus verwickelten Probleme der Legende von der heiligen Kümmernis damit gelöst

[1] Rehorn: Der heilige Kummernus oder die heilige Wilgefortis. Ein Beitrag zur Geschichte und Deutung eines alten Kultus. Germania, Vierteljahrsschrift für deutsche Altertumskunde, herausgegeben von Bartsch, 32. Jahrgang, Wien 1887, S. 474. Übrigens deutet der Verfasser die Gestalt der Heiligen auf Thor.

zu haben, was eine res magni laboris wäre, finde ich mich zu dem Schluß berechtigt, daß wir hier einem mythologischen Begriff von der belasteten und entlasteten Erde auf der Spur sind, ähnlich dem, von dem Solon spricht, als er die Lastenabschüttlung, die σεισάχθεια, durchgeführt hatte.

»Sobald wir in die Reste des ältesten attischen Dichters blicken, treffen wir auf die wunderbar persönlich göttlich geschaute schwarze Mutter Erde, der sie die ὅροι, die Schuldsteine, in den Leib gestoßen haben. Solon hat sie weggenommen und der befreiten Erde gilt die θυσία σεισάχθεια. Die μήτηρ μεγίστη δαιμόνων Ὀλυμπίων, Γῆ μέλαινα, soll für Solons Werk als Zeugin auftreten[1].«

Dieses Motiv nun der Belastung und Entlastung der Erde, welches, in die rein menschliche Sphäre gerückt, zum verwirklichten oder verhinderten stuprum wird, ist dasjenige, welches die Legende und den Kult der heiligen Kümmernis mit der Befreiungsgeschichte der Waldstätte verknüpft hat. Aus den früheren Ausführungen wissen wir, daß sich im »Fiesko« die Gefährdung der republikanischen Freiheit darstellt als Anschlag auf die Ehre der symbolischen Gestalt Bertha und daß auch im »Wilhelm Tell« die Gefährdung und Rettung der Freiheit begleitet ist von Berthas Einkerkerung und Befreiung. Diese unbewußte Symbolik darf auch hier als wirkend angesetzt werden und dann ist die vom Inzest bedrohte Kümmernis das Bild eines gegen die Gewalt eines Herrschers sich sträubenden Landes. Die drei parallelen Motive also, nämlich 1. die abgewendete Bekümmerung (Inzest) durch den Vater (in der Legende), 2. Entkümmerung des Kulturbodens (Sinte Ontkommers Polder) und 3. Befreiung des Landes von der Gewaltherrschaft (in Sage und Brauch) erwachsen aus einer im Unbewußten vorhandenen integralen Vorstellung (Ödipuskomplex).

Die übrigen Motive, so sehr sie ebenfalls eine Behandlung mit den Hilfsmitteln der Psychologie des Unbewußten forderten, muß ich in diesem Zusammenhang übergehen.

So wenig ich es noch an der Zeit halte, mit einem abschließenden Ergebnis der bisherigen Untersuchungen hervorzutreten, so sehr ist es wieder erforderlich, daß wir uns Inhalt und Bedeutung des bisher Gefundenen zum Bewußtsein bringen.

Die in vielen anderen Beziehungen — die Gegenstand zum Teil der Staatslehre, zum Teil der Soziologie sind — durch wirklichkeitsgemäße Motive der Zweckmäßigkeit bestimmten, zwischen dem Fürsten, dem Volk und dem Land obwaltenden Relationen sind in ihrem psychischen Grundbestand durchwirkt von den wirklichkeitsfremden Motiven der typischen Familienkonstellation. Das hat zur Folge, daß jedes politische Geschehnis zu seinem vollen Verständnis der Verfolgung in die Dimension dieser unbewußten Faktoren bedarf. Es sind diese Faktoren identisch mit jenen, die wir schon

[1] Dieterich: Mutter Erde, S. 37.

eingangs als die Imponderabilien des staatlich-gesellschaftlichen Lebens bezeichneten. Von der Feststellung dieses Vorhandenseins ist der nächste Schritt der zu der Erkenntnis der funktionalen Abhängigkeit dieser einzelnen Faktoren voneinander. Es würde die Lösung dieser Frage uns in den Stand setzen, die unbewußte Dynamik konkreter Geschichtsepochen in Erkenntnisnähe zu bringen.

Der Herrscher ist in allen seinen Formen, auch in der älteren Form des Priesterkönigs und der noch älteren des Magiers[1], eine Erneuerung der Vater-Imago. Von den beiden Grundelementen des Staates, der genossenschaftlichen und herrschaftlichen Verbindung, stellt er die sichtbare Verkörperung der zweiten dar. Die affektive Einstellung zu ihm wäre schon aus diesem Grunde eine ambivalente. Unterstützend für diese tritt nun noch sein aus Sage und Mythus erschlossenes Gattenverhältnis zur Erde dazu. Die Erde aber, als mütterliche Potenz, entspricht dem ersten, dem genossenschaftlichen Element, als die gemeinsame Mutter aller Sterblichen, der gegenüber alle Menschen Brüder sind. Es ist einleuchtend, daß die organisierende, ordnende, Unterschiede setzende Gewalt des herrschaftlichen Prinzips in einem bald offenen, bald versteckten Gegensatz zu der ausgleichenden, begütigenden, spendenden Gewalt der Erde stehen muß. Das hat zur Folge, daß in allen Krisen, die — aus welchen Ursachen immer — das väterliche, herrschaftliche Prinzip erschüttern — und eine Bereitschaft, es erschüttern zu lassen, ist immer vorhanden — eine sozusagen automatische Hinwendung zu der mütterlichen Potenz des heimatlichen Bodens eintritt. Hier ist es nun von ungeheurer Bedeutung für den Verlauf einer jeden Revolution, ob die große Masse des Volkes noch ein seelisches, wenn auch unbewußtes Verhältnis zum Boden besitzt. Sie vermag dann ohneweiters eine große Menge der bei der Ablösung von der Person des Fürsten freiwerdenden Libido, die sich dem Bewußtsein als Anhänglichkeit, Treue, Loyalität darstellt, auf die komplementäre Potenz zu übertragen. Auf diesen Vorgang wurde bereits bei Besprechung der »Jungfrau von Orleans« hingewiesen. Die bedrängte Muttererde gewinnt selbst Gestalt und erwehrt sich in der Person des reinen Mädchens der Eindringlinge, die ihren Leib bedrohen. Anders dann, wenn diese Übertragung gehemmt ist, sei es, daß der Haß sein Objekt nicht lassen kann, um ihm immer wieder das zu rauben, was er ihm vorher überreich gespendet hatte, sei es, daß die lange dauernde Losgelöstheit von der Scholle den Menschen der Erde mehr entfremdet hat, als mit dem Menschenwesen vereinbar scheint[2]. Dann trägt der Mensch eine Last von unbewußten

[1] Vgl. Frazer: Lectures on the early history of the kingship, London 1905, Lecture IV—V.

[2] In einem alten Buch lese ich die sehr zeitgemäßen Worte: Das Erste und Letzte des besseren Menschen ist der heimatliche Boden. Wenn ihm eigentümlich kein Grashalm sproßt, keine Blüte vom Baume haucht — wie deutet und begreift er da das Wohl und Weh des Landes? — Die Zertrümmerung des Bodens, lediglich

Affekten, Vorstellungen und Funktionen mit sich, mit denen er nicht fertig wird. Er ist besessen von ihnen. Seine Libido strömt zurück. Er wird zum Wilden, zum Tier. Der Herrscher wird ihm zum Magier, den er erschlägt und verzehrt, wenn er glaubt, daß sein Wirken dem Stamm Unheil gebracht hat.

Daß auch in diesem ominösen Landstrich, der sich Europa nennt, die Menschen vor diesem Rückfall in urtümliche Barbarei nicht bewahrt sind, lehrt eine Geschichte aus der französischen Revolution, die Hippolyte Taine[1] wohlverbürgt wiedergibt. Sie handelt von dem grausigen Ende des Herrn von Guillin-Dumontet, Seigneurs auf dem Schloß zu Poleymieux bei Lyon.

»Am 26. Juni 1791 um zehn Uhr morgens ziehen die Munizipalitäten von Poleymieux und zwei anderen Ortschaften beschärpt und in Begleitung von 300 Nationalgardisten vor das Schloß und verlangen — da sie keinen anderen Vorwand haben — die Herausgabe der Waffen. Frau Guillin erscheint, erinnert die Ruhestörer an das Verbot des Departements und ersucht um Vorweisung eines sie zu dieser Expedition berechtigenden amtlichen Befehls; man verweigert die Vorzeigung. Nun kommt der Schloßherr selbst heraus und erklärt, öffnen zu wollen, falls man die Ordre vorzeigt; dies kann man nicht tun, weil man eben keine Ordre besitzt . . . Das Haus wird von unten bis oben geplündert und dann in Brand gesteckt. Guillin, der sich in den Turm geflüchtet, schwebt bereits in Gefahr, von den Flammen erreicht zu werden, als einige der Angreifer — weniger grausam als die übrigen — ihn ermuntern, herabzukommen. Da sie sich für sein Leben verbürgen, leistet er ihnen Folge. Aber kaum ist er unten, wirft sich die Menge auf ihn und schreit, daß er umgebracht werden müsse, da er vom Staat eine Leibrente von 36.000 Francs beziehe, und daß diese Summe nach seinem Tode der Nation zugute komme. Man haut ihn in Stücke, schneidet ihm den Kopf ab, trägt diesen auf der Spitze einer Lanze umher, zerhackt den Leichnam in kleine Stückchen, die man an die Pfarrbezirke versendet; einige tauchen ihre Finger in das Blut des Ermordeten und bemalen sich damit das Gesicht. Die Verwirrung, der Lärm, die Feuersbrunst, der Diebstahl, der Mord scheint in der Rotte nicht bloß die Grausamkeitstriebe der Wilden, sondern auch die blutdürstigen Gelüste der Raubtiere geweckt zu haben; mehrere lassen sogar einen Vorderarm des Entseelten braten und verzehren denselben bei Tisch[2].«

---

nach dem Handelsprinzip . . . zerstört die Familienautorität in ihrer Wurzel und damit das innerste Staatsleben. Griechenland mußte in Sklaverei geraten, sobald es nur Kaufleute und keine Gutsbesitzer hatte. — J. E. v. Koch-Sternfeld: Beyträge zur teutschen Länder-, Völker-, Sitten- und Staatenkunde, Passau 1825, 1. Band, S. 346.

[1] Entstehung des modernen Frankreich II, 1, S. 381.

[2] Alle Züge dieses Gemäldes, das ich hier entworfen habe, sind mir von Frau Dumontet selbst geliefert worden. Sie ermächtigt mich durch ihre Unterschrift, für die Richtigkeit der Erzählung einzustehen. (Anmerkung von Taine.)

Mallet-Dupan im Mercure de France vom 20. August 1791: Das in Lyon eingeleitete Verfahren hat die Richtigkeit dieser Menschenfresserei bestätigt. (Anmerkung von Taine.)

Man vergleiche noch den Fall des Generaladjutanten Laleu, dem ein Soldat das Herz herausriß und an den Mund führte, als wollte er es verschlingen, und eine ähnliche Behandlung des zerstückelten Leichnams der Fürstin Lamballe[1]. Im Blute des Generalmajors de Rochemaure wäscht der Henker seine Hände und besprengt damit die Zuschauer[2].

Die Geschichte des Herrn von Guillin-Dumontet ist ein völkerpsychologisch-politisches Gebilde von seltener Durchsichtigkeit. Es ist, als ob die ganze Reihe von Umwandlungen und Differenzierungen, die aus dem Vater der Urhorde in unendlich langen Zeiträumen den Totem, den Herrscher und den Gott gemacht haben, hinweggenommen wäre. Herrn von Guillin-Dumontet widerfuhr es auf diese Weise, von dem rasenden Rücklauf, in den der höchst komplizierte Mechanismus europäischen Denkens und Handelns in jener großen Zeit geriet, ergriffen und auch in der leidvollen Wirklichkeit an jenen psychologischen Ort geschleudert zu werden, an dem sich seinesgleichen vor Zehntausenden von Jahren realiter, dann aber Äonen hindurch nur mehr unbewußt befunden haben. Als der Vertreter der sonst unberührbaren herrschenden Kaste wird er bei diesen Saturnalien der Canaille wie der Totem getötet, zerstückelt und von der Gemeinde verzehrt, die sich so auf mystische Weise zur Identität mit ihm erhöht. Es liegt nahe, daß die Ströme edlen Blutes, die in jenen Tagen vergossen wurden, einem ähnlichen unbewußten Wahn geopfert wurden[3].

Das Bewußtsein freilich fand für diese Vorgänge, von denen es sich plötzlich überschwemmt sah, nicht mehr die richtigen Worte. Die Sprache war ja seit jenen fernen Tagen immer mehr in den Dienst wirklichkeitsangepaßter Interessen gestellt worden. Trotzdem ist es aus dem Zusammenhang heraus nicht schwer, zwischen dem Ausruf, der Seigneur beziehe eine jährliche Rente von 36.000 Francs, die nach seinem Tode der Nation zugute komme, und der urzeitlichen Opferung einen Zusammenhang in dem Sinne herzustellen, daß dieser Ausruf die neuzeitlich-ökonomische Ausdrucksform dar-

[1] Taine, II 1, S. 307.

[2] Taine, ebdt. S. 360.

[3] Taine wird nicht müde, den unpersönlichen Charakter dieser Exzesse zu betonen. »Nirgends bricht der Aufstand infolge persönlicher Rache der Dörfer an ihren Seigneurs aus. Nicht aus Groll schießt der Bauer auf den ihm in die Quere kommenden Edelmann, nicht ein Individuum, sondern eine Klasse wird verfolgt und soll vertilgt werden.

Im Bezirk von Crémieux, wo die Zerstörungssucht eine große Ausdehnung angenommen hat, sind, wie die Gemeindebeamten jener Stadt berichten, alle Adeligen Patrioten und Wohltäter. In der Dauphinée sind die Seigneurs . . . die ersten gewesen, die den Ministern gegenüber die Verteidigung der Volksrechte und der öffentlichen Freiheiten in die Hand genommen haben.

In der Auvergne zeigen sich die Bauern selbst sehr unwillig, ‚gegen so gute Seigneurs so übel vorzugehen', aber sie glauben es tun zu müssen.« (Taine, a. a. O. S. 101 bis 102. — Deutlicher ließe es sich gar nicht ausdrücken, daß es sich dabei um einen aus dem Unbewußten stammenden Zwang handelte.)

stellt für das Freiwerden der mystischen Kräfte, die sich die Gemeinde im Fleisch und Blut des Getöteten aneignet.

Die hier entwickelte Auffassung dieser Geschichte hat vielleicht manches Ungewohnte. Was mich indes bewogen hat, mich nicht mit der Marke »neuzeitlicher Kannibalismus« zufrieden zu geben, war einmal die Überzeugung, daß der Kannibalismus, wenn er überhaupt jemals eine bloß ökonomisch bedingte Erscheinung war, von einer gewissen Kulturstufe an jedenfalls ein psychologisches Problem zu werden beginnt. Bestimmend dafür waren auch eine Reihe von Zügen des gemeldeten Ereignisses, durch die dieses über ein bloßes Töten und Verzehren hinausgehoben wird. So erscheint mir insbesondere das Verschicken der Leichenteile an die umliegenden Dörfer als ein später Nachhall irgend eines urtümlichen Ritus.

Das französische Volk hat, ehe es noch in einem seiner gewaltigsten Erlebnisse, Napoleon, die Rückkehr zur ordnenden väterlichen Gewalt feierte, einen Ausweg aus der verderblichen Stauung seiner seelischen Energie in der geglückten Übertragung auf einen anderen irrationalen Gegenstand gefunden, auf den von den dunklen Mythen frühester Menschheitsgeschichte mit den Schleiern des Geheimnisses umsponnenen Boden der Mutter Erde. Die Vateridee des Königs war zu einem bloßen Schemen verblaßt, dafür hebt die mütterliche Gestalt der Erde ihr Haupt aus dem Dunkel des Unbewußten hervor. Der Volkskörper gesundet in ihrem Anblick und im Kampf für das neu- oder vielmehr wiedergefundene Ideal.

Man betrachte unter diesem Gesichtspunkte etwa die Marsellaise. Als Kunstwerk steht sie ja nicht sehr hoch und ihr Pathos ist stellenweise geradezu lächerlich. Aber wie sehr ist sie von diesem irrationalen Moment, der Liebe zum Boden des Vaterlandes, des Amour sacré de la patrie durchdrungen:

S' ils tombent, nos jeunes héros.
La terre en produit de nouveau:
Contre vous tout prêts à se battre

heißt es in der vierten Strophe, besonders deutlich aber in der fünften:

Tous ces tigres qui sans pitié
Déchirent le sein de leur mère[1].

(Gemeint sind die Emigranten, die Frankreich mit fremder Hilfe bekriegten.)

Dann der Refrain:

Marchez, qu' un sang impur abreuve nos sillons,

---

[1] Vgl. Livius II, 40, 6: potuisti populari hanc terram quae te genuit et aluit? sowie die Beispiele bei Rank, »Um Städte werben« und Dattner, »Die Stadt als Mutter«. Internat. Ztschr. f. ärztl. Psychoanalyse II, S. 50, beziehungsweise 59.

was an uralte Opferbräuche anklingt. Auch der Chant du départ von Joseph Chénier, der aus derselben Zeit stammt, schlägt ähnliche Töne an — in den Worten der Mutter an die ausziehenden Soldaten:

Nous vous avons donné la vie,
Guerriers, elle n'est plus à vous.
Tous vos jours sont à la patrie,
Elle est votre mère avant nous.

Frankreich ist bewundernswert wegen dieser Fähigkeit, aus den schlimmsten Krisen seiner Geschichte bisher noch immer durch eine derartige Idee oder ein Symbol von hinreißender Wirksamkeit — wie die »Jungfrau von Orléans« — den Ausweg gefunden zu haben. Das unter dem Zeichen des »unsterblichen Frankreich« während des letzten Krieges vor sich gegangene Bündnis zwischen Atheismus und Katholizismus war ein neuer Beweis dafür. Deutschland dürfte sich glücklich schätzen, wenn es ähnlich begnadet wäre.

* * *

Unter den neueren Dichtern gibt es keinen, der der vaterfeindlichen, revolutionären Tendenz und dem Streben nach Freiheit, die immer wieder unter dem Bild der Mutter geschaut wird, mit größerer Leidenschaft zum Ausdruck verholfen hätte als Swinburne in seinen »Liedern vor Sonnenaufgang«[1].

Swinburne hat neben manchem Rhetorischen — er hat lyrische Gedichte mit mehr als 40 Strophen — glänzende Verse geschrieben, in denen die Pracht alter Mythen wieder lebendig wird: vor allem die wunderbare »Hertha«, einen Sang an die Erdenmutter, der mit einer lebendigen Fähigkeit urtümlicher Anschauung mühelos all die Symbole wieder schafft, unter denen die vielgestaltige Göttin je verehrt wurde.

Hier möchte ich aber vor allem hinweisen auf die beiden Stücke, die mit Mater dolorosa und Mater triumphalis überschrieben sind. Während das erste, dem das Motto aus Viktor Hugos »Misérables« vorangestellt ist:

Citoyen, lui dit Enjolras,
Ma mère, c'est la République,

die mütterliche Gestalt der Freiheit im Zustand der Unterdrückung vorführt, ist die »Mater triumphalis« ein Siegeshymnus, nicht nur auf die Freiheit, die Republik und den mütterlichen Typus der Gemeinschaft, sondern auf die Mutteridee überhaupt. Ich führe gerade nur die bezeichnendsten Strophen daraus an.

[1] Songs before Sunrise. London, Chatto and Windus. — Ich zitiere nach den Übertragungen von Otto Hauser, Weimar 1912, Alexander Dunckers Verlag, nur was dort nicht übersetzt erscheint, nach dem Urtext.

1. Mutter der zeitdurchwandernden Geschlechter,
Hauch aus des Menschen Mund, sein Lebensblut,
Gott über allen Göttern, reiner, echter,
Licht überm Licht bist du, das höchste Gut.

8. Die Sagen, in der Urzeit ausgesponnen,
Die grauen, die uns bergen deinen Schein,
Die Göttermären, die der Mensch ersonnen,
Er wob sie dir zu Kleid und Flor allein.

9. Jedem wird deine Hand Erquickung geben,
Der matt von falschem Frieden oder Streit,
O du, die Auferstehung und das Leben,
Das Heil und Gott und Mensch in Einigkeit.

10. Dein Schwingenpaar schattet das Wasser, deine
Augen durchstrahlen Licht und Finsternis,
Von deiner Füße feuerhellem Scheine
Wird licht der Erde dunkeltiefster Riß.

18. Nackt ist im Glanze wie der ersten Stunden,
Ein neugeboren Mägdlein dann die Welt,
Die Erde ihrer Liebe all entbunden,
Der Himmel all von seinem Glanz erhellt.

19. Denn sie sind dein in ihrer Jubelfeier,
Dein tiefste Tiefe, höchste Höhe dein,
Was Schemen war, der Zeit zerrissne Schleier,
Wie Kön'ge, hingestürzt vor deinem Schein.

22. Den Kronenhäuptern ist das Licht genommen,
Der nahe Morgen macht die Fackeln bleich,
Denn sie erlöschen, wenn das Licht gekommen,
Die Reiche so, wenn zu uns kommt das Reich.

24. O Mutter, sieh, ich bin in deinen Händen
Die Harfe, die nur Liebe singt zu dir.
Wie Wind und Meer im Kampfe nimmer enden,
Also in unsrer Liebe ringen wir.

25. Kein Höfling bin ich, zu geringem Lohne
Von dir gedungen zu geringer Pflicht,
Nicht schrecken mich dein Sturm, gestürzte Throne,
Geschmolzne Kronen mich, selbst Sünden nicht.

26. Du hast gesündigt, doch bist frei von Sünden.
Du warst besudelt, doch bist makelrein,
Verwandt dem Menschen, doch nicht zu ergründen,
Sät deinem Schoß die Zeit die Saaten ein.

27. Ich bitte dich, furchtbare Mutter, sende
Mir, was du immer willst, ich dank' es dir!
Wie wär's, wenn je ein andrer vor dir stände
An dieser meiner Statt, wie dann mit mir?

39. Komm, ob vor dir zur Läutrung hergetrieben,
Verzehrend Feuer auch die Welt durchloht,
Laß nur dein Antlitz sehn uns, die dich lieben,
Und wär's zum Tod uns, komm, gib uns den Tod![1]

Auch der psychologische Laie darf sich hier fragen, wie der Dichter eines Landes, das Tyrannenmacht seit Jahrhunderten nicht mehr verspürt hat, wie insbesondere ein Poeta laureatus des Victorian Age zu diesen revolutionären Tönen kommt. Nur die psychologische Einsicht, daß die revolutionäre Gesinnung, komme sie nun in Worten oder Taten zum Durchbruch, keines von den sichtbaren Gebilden ist, die der Strom des politischen Getriebes selbst anschwemmt, sondern daß sie eine Schichte des Urgesteins bildet, aus dem jener Strom erst entspringt, vermag dieses Phänomen zu erklären.

* * *

Die Zerstörungssucht, wie die vulgäre Psychologie sagt, der Negativismus in der Sprache der Bewußtseinspsychologie, die Feindschaft gegen die Realität und das Weib, beide verursacht durch eine nicht überwundene Bindung an die Person der Mutter selbst, nicht an ihren Typus, sind Kennzeichen nicht nur der Attentäter[2], sondern der großen Revolutionäre überhaupt. Der Abscheu erregende Marat gehört ebenso zu ihnen wie der Tugendfanatiker Robespierre. Was zwischen dieser Art Menschen und einem Swinburne liegt, das ist nun allerdings eine Kluft, genau so groß wie die zwischen Ungeist und Geist und ich glaube an keine geistige Chemie, die uns zeigt, wie dieser aus jenem entstünde. Nur die unbewußte Dynamik stellt eine Gemeinsamkeit her und nur diese ist das Thema der Psychologie und der Psychoanalyse.

* * *

Man muß der Versuchung entsagen, in dem Gegensatz des monarchischen, auf der Idee der Herrschaft begründeten Staates und der auf Gleichheit und Brüderlichkeit gegründeten Republik einen Universalschlüssel für die Erkenntnis alles historischen Geschehens erblicken zu wollen. Was in Wirklichkeit Republik heißt, entspricht bei weitem nicht immer dieser idealen Republik im Sinne der revo-

[1] Vgl. noch die Schlußzeilen des Song of the Standard:

This thing is the fairest in all time of all things, in all time is the best —
Freedom, that made thee, our mother, and suckled her sons at thy breast,
Take to thy bosom the nations, and there shall the world come to rest.

(Songs before Sunrise, p. 228) und die umfangreiche Insurrection of Candia (p. 240—250), besonders Antiphony 5, ferner Epilogue (p. 278) und Mentana: First Anniversary (p. 65).

[2] Vgl. Rank: Der Familienroman in der Psychologie der Attentäter. Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse I, S. 565 ff. Hans Blüher: Die Rolle der Erotik I, S. 104, über den Apachen Bonnot und den Königsattentäter d'Alba.

lutionären Dichtungen Swinburnes. Und ein mütterlicher Staatstypus wäre sie in jedem Falle nur dann, wenn der Wegfall jeder affektiven Beziehung zum Repräsentanten der höchsten Gewalt schon einen mütterlichen Staatstypus ergäbe. Das ist nun offenbar nicht der Fall, wie ein Hinblick auf das alte Rom und das moderne Frankreich lehrt. Aber immerhin, dem Unbewußten erleichtert das Fehlen dieser Relation die Hineinlegung des weiblichen und mütterlichen Elements. Es ist von der unheilbaren Illusion erfüllt, daß das Glück von der Freiheit abhängt und daß die Freiheit identisch sei mit der politischen Freiheit, wie man sie durch die revolutionäre Beseitigung der Monarchie zu erringen wähnt. So sehr nun auch Wissenschaft und Praxis die sozialen und wirtschaftlichen Abhängigkeiten als die eigentliche Quelle aller Unfreiheit erkennen lassen, so ruht sich die menschliche Naivetät von diesem notwendigen, aber überaus schwierigen Kampf gegen ungreifbare Mächte immer wieder gern in einem Kampf gegen persönliche, greifbare Gewalten aus. Jedes revolutionäre Zeitalter tritt einmal in ein Stadium lustvoller Angst vor der Wiederkehr der alten Gewalten. Der Kampf gegen diese Gespenster gibt Gelegenheit, primitivere Betätigungsweisen unseres psychischen Apparates in Tätigkeit zu setzen und so wird jeder Anlaß dazu mit Freuden ergriffen und zu offiziellen Infantilismen mißbraucht. Ist ja doch die monarchische Idee, selbst wenn sie in der Wirklichkeit des politischen Lebens beseitigt ist, noch nicht von dem schwer belehrbaren Unbewußten überwunden, wo sie, wie früher gezeigt wurde, enge verknüpft erscheint mit der Urfunktion gegenständlichen und emotionalen Denkens, dem Ödipuskomplex.

So mag allen Vernunftgründen zu Trotz, eine beständige unbewußte Bereitschaft bestehen bleiben, sich einer Persönlichkeit von idealem Machttypus zu unterwerfen, und zwar gerade in den exzessivsten Elementen: die Stärke ihres Hasses läßt schließen auf die Stärke ihrer Liebe und Treue, die durch jenen überwunden werden mußte. (Es kann kein Zufall sein, daß die bis dahin loyalsten Gebiete Mitteleuropas — Berlin, Bayern, Ungarn — die Revolution am energischesten durchgeführt und bis in ihre äußersten Konsequenzen erlebt haben. Auch das heute durch und durch republikanische Tirol gehört hieher.)

Als Beispiel für die durch diese Bereitschaft — Hand in Hand mit realen Unzulänglichkeiten einer noch nicht gefestigten Staatsform — ermöglichte Hinwendung zum väterlichen Machttypus wurde oben die Errichtung des napoleonischen Kaisertums angeführt. Auch Augustus wäre zu nennen. Was in der Realität diesen idealiter immer möglichen Übergang ermöglichte, ist die betrübende Erfahrung, daß nun einmal in dieser Menschenwelt Freiheit und Unordnung näher zusammengehören — als Freiheit und Ordnung.

Das lehrt auch die Geschichte der deutschen Kaiseridee, die durch alle Jahrhunderte hindurch Glanz und Trauer der deutschen

Geschichte begleitet hat[1]. Die verehrte und ersehnte Gestalt des Kaisers war das notwendige Gegenstück zu der individualistischen Zersplitterung der Nation. Der Deutsche konnte sich die Muttergestalt seiner Germania ohne einen Kaiser nicht denken. Es ist eine typische Äußerung dieser Kaisersehnsucht, wenn Paul Heyse im Revolutionsjahr 1848 singt:

O du Deutschland, edle Fraue,
Welch ein schlimme Witwentrauer
Ist gekommen über dich,
Seit dein weiland Mann und Kaiser
Stieg hinab in den Kyffhäuser,
Barbarossa Friederich.

Dasselbe Bild findet sich zweimal bei Geibel:

Deutschland, die Witib, saß im Trauerkleide
Und ihre Stimme war von Stöhnen heiser,
Da man sie schied von ihrem Herrn und Kaiser,
Dem sie verschworen war mit teurem Eide.
(Für Schleswig-Holstein, 1845/6.)

Deutschland, die schön geschmückte Braut,
Schon schläft sie leis und leiser —
Wann weckst du sie auf mit Drommetenlaut,
Wann führst du sie heim, mein Kaiser?
(Lied des Alten im Bart.)

Was sich unter diesen uns wohlbekannten Bildern darstellt, ist spürbar mehr als der Wunsch nach einer zweckmäßig ordnenden obersten Gewalt. Es ist auch mehr als der infantile Wunsch nach einer machtvollen Persönlichkeit, die die leergewordene Stelle der Vater-Imago ausfülle. Es liegt — dieses vielleicht nicht für jeden spürbar — eine rein männliche Erotik darinnen. Es ist das »Bild des Helden«[2], dessen Formung zwar ohne Zweifel angeregt wird durch das früh-infantile Bild des Vaters, aber schon innerhalb des Unbewußten eine relativ selbständige Wesenheit erlangt, als das in der Regel verdrängte und sublimierte Gegenstück zu dem weiblichen erotischen Ideal. Der überlegene Mann wird vom Mann des von Blüher sogenannten Typus inversus — der nicht krankhafter Art ist — mit nicht minderer erotischer Glut verehrt als vom Weibe. Und gewiß verdankte die innerhalb unseres Kulturkreises zum größten Teil erstarrte Institution des Königtums eine gewaltige Verlängerung ihrer Lebensdauer dem Umstande, daß ihre Form, zwar schon lange nicht mehr von Helden, sondern nur von Masken ausgefüllt, dem Unbewußten ein sinnliches Material für eine einwand-

[1] Vgl. die Quellensammlung von Friedrich Stieve: Die deutsche Kaiseridee im Laufe der Jahrhunderte, München 1915.
[2] Vgl. Blüher: Die Rolle der Erotik, I, S. 241 ff.

freie Betätigung dieser heimlichen Erotik bot. Es wäre ein grober Irrtum, zu meinen, daß die Untertaneneigenschaften der Loyalität und Fürstentreue bloß knechtisch oder unecht sein müßten. Das Beispiel Bismarcks sollte vor dieser demagogisch-primitiven Psychologie bewahren. Wenn auch diese Eigenschaften nicht durchaus zu den ethisch hochwertigen gehören mögen, ihre psychologische Bedeutung ist eine tiefere. Was man Loyalität nennt, ist auch nicht die bloße Gesetzlichkeit (Legalität) der Handlungen, so weit sie das monarchische Interesse berühren. Sie ist vielmehr die gefühlsmäßig erlebte, in der Form einer dauernden Gesinnung konzentrierte Gesamtheit der Denkhemmungen, die man sich auferlegt, um den Glauben an das in sichtbare Erscheinung getretene Heldenideal nicht zu verlieren. Nicht anders wüßte ich mir eine Äußerung in den Memoiren des Marschalls Marmont zu erklären, die Taine[1] anführt:

»1792 empfand ich für die Person des Königs ein schwer zu schilderndes Gefühl, das fast an religiöse Verehrung grenzte, eine tiefe Hingebung, etwa wie man sie einem Wesen höherer Gattung schuldet. Das Wort König besaß damals eine mächtige Zauberkraft, die in den Augen der Rechtlichen und Reinen durch nichts verringert werden konnte ... Diese Religion des Königtums war in der Masse der Nation noch vorhanden, namentlich unter jenen Leuten von guter Herkunft, die, in großer Entfernung vom Hofe lebend, mehr von dessen Glanz als von dessen Unvollkommenheiten wußten ... Diese Liebe wurde zu einer Art von Kultus.«

Immerhin hat z. B. das Unbewußte des mitteleuropäischen Menschen die ihm unlängst widerfahrene Einbuße verschmerzt, unter der bedeutsamen Mithilfe der quantitativen Erweiterung des Heldenbegriffs, an der während des vorangegangenen Krieges unermüdlich gearbeitet wurde. Das Unbewußte hatte neue Plätze — neue Illusionen — besetzt, ehe es die alten räumen mußte. Allerdings ergab sich bei dieser neuen Verteilung der männlich-erotischen Komponente des dynastischen Gefühls eine Zersplitterung, die energetisch von Nachteil war, und auch die rein väterlich-autoritäre Komponente fand nicht so schnell ein geeignetes Objekt zur Besetzung und hat es wohl auch heute noch nicht gefunden, wie die im Deutschen Reiche immer wieder aufflammenden Unruhen zeigen.

• • •

Die Unvollständigkeit dieser Vorarbeit wird keinem Wissenden entgehen. Wenn ich eine Zusammenfassung ihrer Ergebnisse, wie sie sich mir darstellen, versuchen wollte, würde sie wohl zum größeren Teil aus Desideria bestehen, die hier noch nicht erfüllt erscheinen. Aber gewiß nicht minder zahlreich wären die Desideria an

[1] Entstehung des modernen Frankreich III, 1, S. 9.

die Vertreter anderer Forschungsgebiete (Methode der Geschichtsforschung, Literaturwissenschaft, Hagiographie, Kunstgeschichte), die ich zu stellen hätte, um für meinen Teil jenen anderen Forderungen genügen zu können.

Auf ein Hordenstadium — ich weiß nicht, ob es das älteste ist — in dem die die Gemeinschaft stützenden Affekte an dem Ältesten der Horde als dem Vater und an der uterinen Geschlechtsgruppe als der mütterlichen Potenz hafteten, folgt eine Periode der Wanderungen und Kämpfe, in deren Verlauf die männliche Gesellschaft sich zum psychischen Kraftzentrum der Gemeinschaft entwickelt.

Das nachfolgende Stadium der Seßhaftigkeit ist gekennzeichnet durch die territoriale Bindung. Sie findet ihren psychischen Ausdruck in dem affektiven Verhältnis zur Erde. Die Vater-Imago wird vom Herrscher des Landes besetzt. Die mann-männliche Erotik erscheint in ihrer Stärke etwas herabgesetzt. Der Boden, zunächst Gemeineigentum, wird privater Besitz, er erfährt eine libidinöse Besetzung, die heute noch aus paranoischen Wahngebilden erschlossen werden kann. Die von einem, wenn ich richtig sehe, irregeleiteten, weil über unaufhebbare Naturbedingungen sich hinwegsetzenden Realitätssinn vorgenommene Gleichsetzung des Bodens mit anderen Produktionsmitteln und seine Herabsetzung zu einer käuflichen Ware, Hand in Hand mit der durch die Überbevölkerung vor sich gehenden Loslösung vom Boden, führt zur Rückkehr in den Hordenzustand. Es ist das Zeitalter der sozialen Massenbewegungen und der Organisation, das heißt des bisher mißlungenen Versuches, nach der Zerstörung des Mensch-Erde-Organismus einen neuen Organismus zu schaffen. Ohne eine Naturgrundlage würde natürlich auch diese Gemeinschaftsform, die über die bisherigen Ländergrenzen hinausstrebt, nicht bestehen können. Als eine solche würde natürlich sinngemäß die männliche Gesellschaft dienen müssen, wofür ich eine Andeutung in dem Ruf nach der Vereinigung der Proletarier aller Länder zu erkennen meine. Die Form aber, die sich diese Gemeinschaft zu geben verspricht, der sozialistische Staat, der Staat der umfassenden, allen Gliedern in »gleicher« Weise zukommenden Fürsorge, dieses große politische Integral, wäre die vollkommenste Erneuerung des mütterlichen Gemeinschaftstypus der Urzeit. (Über seine Möglichkeit ist damit natürlich noch nichts gesagt.)

Ich glaube, daß es drei in letzter Linie erotische Potenzen sind, die aller menschlichen Gemeinschaft, also auch dem Staat zugrunde liegen: die väterliche, die mütterliche und die mann-männliche. Es sind eben die Potenzen, denen eine Verwirklichung in der Realität nicht beschieden ist. Die Potenz der mann-weiblichen Erotik ist nicht gemeinschaftsbildend, das war der große Irrtum aller Theorien, die den Staat als eine erweiterte Familie betrachteten. Die Familie schließt sich gegen die übrige Gemeinschaft ab. Sie hat, wie die

Monade Leibnizens, »keine Fenster«. Ihre Interessen sind denen der Gemeinschaft nur zu oft entgegengesetzt.

Die wechselnde Stärke und gegenseitige Verflechtung dieser drei unbewußten Potenzen ist es, die Form, Inhalt und Schicksale der staatlichen Gemeinschaft bestimmt.

Wir hätten hier einen leitenden Gesichtspunkt für die Beurteilung des staatlichen Lebens, von dem wir auch dann ausgehen könnten, wenn wir die Entwicklung der menschlichen Gesellschaft überhaupt einheitlich begreifen wollten. Ein auf diese Prinzipien gegründetes Unternehmen würde auch dem Vorwurf entgehen, den Max Weber[1] gegen die bisherigen Versuche allgemeinster Synthesis des historischen Geschehens erhoben hat.

»Es gibt eine sehr einfache Art, sich die Einheit alles geschichtlichen Geschehens und auch den Zusammenhang kulturellen Geschehens mit den übrigen Lebenstatsachen deutlich zu machen und so das Problem der soziologisch-geschichtlichen Anschauung der Kultur lösen zu wollen. Nämlich die ganze Weltgeschichte in allen ihren Teilen zu umfassen als evolutive Entfaltung irgend eines Prinzips, als seine stufenweise Verwirklichung im Weltgeschehen. Es ist im Grunde gleichgültig, ob man dabei von der teleologischen und dann notwendig mehr oder weniger religiösen oder der kausalen und demnach im ganzen mechanistischen Betrachtungsweise an die Geschichte herantritt, gleichgültig, ob man sie wie Augustin als Verwirklichung der göttlichen Idee, der civitas Dei in der natürlichen Welt, wie Hegel als den gottgewollten Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit, wie Saint-Simon und die Positivisten als die allmähliche Herauslösung menschlichen Denkens aus traditionellen und metaphysischen Formen oder wie Lamprecht als den Prozeß der stufenweisen Freisetzung des Individuums oder wie die Geschichtsmaterialisten als den der etappenweisen Entfaltung der menschlichen Produktivkräfte ansieht. Immer geschieht dabei ein und dasselbe, immer werden die Einzeltatsachen der Geschichte, indem man sie entweder auf eine einzige causa oder einen einzigen Zweck bezieht, hintereinander an ein einziges Gedankenband aufgehängt und in einen sehr simplen inneren Zusammenhang gestellt. Immer wird die Geschichte dabei und demnach der ganze Werdeprozeß des menschlichen Lebens in ungeheuer einfacher Weise als eine Einheit begriffen. Immer aber ... wehrt sich in uns etwas dagegen, die Einzeltatsachen des Lebens dadurch ihrer Eigenbedeutung entkleidet zu sehen ...

Alle großen Evolutionslehren sind bisher um die eine Tatsache der intellektuellen Entwicklung herumgruppiert, sie sind alle Paraphrasen der einzigen Tatsache, daß der Mensch, sowie er in der intellektuellen Sphäre allgemein und notwendig geistige Gegenstände aus sich setzt, durch die Entfaltung dieser Sphäre in notwendige und unentrinnbare Gesetze eingestellt ist, wobei sie je nachdem die Unterlage unserer Intellektualisierung, die Bewußtseinsentfaltung, oder deren Formen und Inhalte mehr ins Auge fassen und je nach ihrem Standpunkt nach verschiedenen Richtungen verfolgen ...

Wenn Marx ... den ganzen Weltprozeß in die sukzessive rationale Evolution der Produktionskräfte auflöst, so heißt das einfach ausschließlich.

[1] Verhandlungen des zweiten deutschen Soziologentages 1912, Tübingen 1913.

die Intellektualisierung auf die Beherrschung der Naturkräfte ins Auge fassen . . . und in einer ungeheuer einseitigen Ausdeutung aus diesem einen Teil des intellektuellen Prozesses die ganze Weltgeschichte ableiten.«

Ein Versuch historischer Synthesis unter Anwendung unserer drei Potenzen würde durch diese Einwendung Max Webers nicht getroffen werden, weil er dem historischen Geschehen nicht mit intellektualistischen Konstruktionen zu Leibe rückt, die von dessen irrationalem Getriebe beständig überflutet werden, weil sie vielmehr dynamisch ist und weil sie schließlich das historische Geschehen dort erfaßt, von wo seine ursprüngliche Bewegung ausgeht, in der Psyche[1] und dort wieder an dem Ort der dauernden Urbilder alles Wissens und Wollens, dem Unbewußten, von dem die Bewegungsimpulse für das peripherische Seelenleben ausgehen. Eine derartig begründete historische Synthesis würde freilich auf einige Fragen, die die früheren Theorien beantworten zu können glaubten, keine Antwort geben, umgekehrt aber manches beantworten, wovon man bisher weder Frage noch Antwort gekannt hat.

[1] Psychologische Notwendigkeiten bilden den Kern alles dessen, was »Kultur« heißt, sie sind die Träger und inneren Beweger — sie sind in Wirklichkeit die »formenden« Kräfte jeder »Kulturentwicklung«. — Felix Krüger: Über Entwicklungspsychologie, S. 177. Engelmann, Leipzig 1915.

Der Versöhnungstag.

Bemerkungen zu Reiks »Probleme der Religionspsychologie«.

Von Dr. KARL ABRAHAM.

Den Lesern dieser Zeitschrift sind Reiks frühere Abhandlungen über die »Couvade« und über die »Pubertätsriten« bekannt. Der Autor hat sie mit zwei weiteren bisher unveröffentlichten Aufsätzen, betitelt »Kolnidre« und »Das Schophar«, zu einem Buch vereinigt, das kürzlich unter dem Namen »Probleme der Religionspsychologie« (I. Teil)[1] erschienen ist. In diesen neuen, auf sorgfältige Literatur- und Quellenforschung gegründeten Abhandlungen wendet Reik das Rüstzeug der psychoanalytischen Wissenschaft mit überraschendem Erfolg auf zwei vielumstrittene Fragen des religiösen Rituals an. Die folgenden Zeilen sollen die Aufmerksamkeit auf Reiks ausgezeichnete Untersuchungen lenken, zugleich aber eine Anzahl notwendig scheinender Ergänzungen sowie kritischer Bemerkungen zu des Autors Ergebnissen bringen und damit einen Beitrag zum psychoanalytischen Verständnis des jüdischen Versöhnungstages und seiner Riten liefern.

Die Kolnidre-Formel, die zu Beginn des Versöhnungstages, d. h. als Einleitung des Vorabendgottesdienstes in feierlicher Weise vorgetragen wird, enthält eine vorgreifende Annullierung von Gelübden, Entsagungen, Verwünschungen, Eiden und anderen Verpflichtungen für die Zeit bis zum nächsten Versöhnungstage. Der Sinn der Formel ist oft mißverstanden und nie befriedigend erklärt worden. Sie steht in unvereinbarem Gegensatz zu der sonstigen Schätzung eidlicher Verpflichtungen im Judentum. Um diesen Gegensatz verständlich zu machen, untersucht Reik die geschichtliche Entwicklung des Eides und findet dessen Urform in der sogenannten »B'rith«, einer Art von Bund, wie er z. B. von Jahwe mit den Erzvätern geschlossen wird. Auf seiten Gottes enthält dieses Bündnis die Verpflichtung zum Schutze seiner Kinder. Auf der letzteren Seite steht dem gegenüber die Entsagung von jedem Attentat auf den Vatergott. Dieses Bundesverhältnis wird aus der Gefühlseinstellung primitiver menschlicher Gemeinschaften zu ihrem Totem,

[1] Mit einem Vorwort von Prof. Dr. Sigm. Freud. Internationaler Psychoanalytischer Verlag 1919.

der ja dem Vater gleichwertig ist, begreiflich. Reik fußt hier auf Freuds Auffassung vom Ursprung der Religionen aus dem Schuldgefühl, das sich mit dem »Urverbrechen«, dem Mord der Brüderhorde am Vater, verknüpft. Er führt weiter aus, wie die Auflehnung gegen den Vatergott allmählich der Verdrängung verfiel, aber in der Entwicklung der menschlichen Kultur noch oft genug wieder hervorbrach. So ist auch die alttestamentarische Geschichte voll von Rückfällen des Volkes Gottes in den Götzendienst. Der ewige Wechsel des Abfalls von Jahwe und der Rückkehr zu ihm zeigen die Ambivalenz der Einstellung der Volksseele zum väterlichen Gotte aufs deutlichste. In späterer Zeit kam es nicht mehr zu großen Abfallsbewegungen. Das Volk hielt mit Zähigkeit und Standhaftigkeit an seinem Gotte fest, nur Individuen oder kleinere Gruppen wurden unter dem zwingenden oder verführenden Einfluß der Verhältnisse noch abtrünnig. Die jüdische Religion forderte von ihren Anhängern ein besonderes Maß von Hingabe und Treue gegenüber dem Bunde, ja diese Ansprüche wurden durch immer strengere Satzungen immer mehr gesteigert. In einer an die Symptombildung der Zwangsneurose erinnernden Weise schützte man die religiösen Bestimmungen von Generation zu Generation durch immer neue Maßregeln der Übergewissenhaftigkeit gegen jede Möglichkeit der Durchbrechung. In der nachtalmudischen Zeit bestand die Tendenz, durch Gelübde und Entsagungen jede Entschlußfreiheit aufzuheben. Wir dürfen annehmen, daß die Last dieser Gelübde und das Schmerzliche der Askese eine Reaktion hervorriefen. Und eine solche haben wir, wenn wir Reiks Ausführungen folgen, eben in der Kolnidre-Formel zu erblicken, die auf ein Jahr hinaus alle Gelübde usw. entkräften will. Reik sucht nun zu erweisen, daß das Kolnidre zwar dem Wortlaut nach gegen alle möglichen Formen selbstauferlegter Gelübde usw. gerichtet ist, in Wirklichkeit aber, d. h. seinem unbewußten Inhalt nach, sich radikal gegen das Bundesverhältnis mit Gott wendet und es auflösen, zerstören will. Seine Tendenz ist also die gleiche wie die des Urverbrechens der Horde gegen den Vatergott. Reik, der in glücklichster Weise den Vergleich dieser religiösen Phänomene mit der Symptomatik der Zwangsneurose durchführt, hätte hier hinzufügen können, daß die neurotischen Zwangsgedanken einen Ersatz für unterlassene verbotene Handlungen darstellen. Für das Kolnidre trifft das, wenn wir uns der überzeugenden Beweisführung des Autors weiter anschließen, aufs genaueste zu. Eine weitere Analogie mit der Zwangsneurose liegt in der Ambivalenz der Gefühlsregungen, wie sie das Kolnidre erkennen läßt. Aus Melodie und Vortragsweise spricht eine reuige Zerknirschung, die mit der aufrührerischen, den Bund verleugnenden Tendenz im Widerspruch steht. Reik erweist die Kolnidre-Formel geradezu als ein völkerpsychologisches Zwangssymptom, ganz gleichwertig gewissen Formeln, welche jene Neurotiker zur Abwehr verpönter Triebregungen erfinden.

Um das Wesen des Kolnidre durchsichtig zu machen, geht Reik auf die älteste Form des B'rith-Ritus zurück. Unter Berufung auf Robertson Smith und andere Autoren und unter Heranziehung des einschlägigen Tatsachenmaterials zeigt er, wie das ursprüngliche Zeremoniell in einem Töten, Zerteilen und Verzehren des Opfertieres, d. h. also des Totem bestand. Er versteht es, den Ursprung des Kolnidre aus solchen primitiven Gebräuchen in denen sich nach Freuds Analyse die gewalttätige Tendenz gegenüber dem Vater mit reumütigen Regungen paart, in hohem Grade wahrscheinlich zu machen. Daß seine Hypothese durch weit stärkere Beweismittel gestützt werden konnte, ist ihm auffälligerweise entgangen. Und doch läßt der Ritus des Versöhnungstags den Zusammenhang zwischen dem primitiven Zeremoniell der Totemmahlzeit und dem Kolnidre in frappantester Weise erkennen. Der Autor, der der Psychologie des Rituals im übrigen so erfolgreich nachgespürt, hat sich nämlich darauf beschränkt, den inneren Zusammenhang des Kolnidre mit den unmittelbar folgenden Gebetsformeln nachzuweisen, hat es dagegen, wenn ich mich so ausdrücken darf, unterlassen, die etwas weitere Umgebung des Kolnidre zu berücksichtigen.

Am Vortage des Festes, d. h. also wenige Stunden vor dem Kolnidre-Gebet, findet nach strengem Ritus eine Zeremonie statt, die einen seltsamen Rest des alten Opferkultes darstellt. Es wird nämlich für männliche Personen ein Hahn, für weibliche ein Huhn als Sühnopfer genommen. Das Tier wird an den Beinen gefesselt und unter Aussprechen einer Formel dreimal um den Kopf des zu Entsühnenden geschwungen. Die Worte muten fast wie eine Beschwörungsformel an. Ihr Inhalt besagt: »Dies ist mein Sühnopfer, dies ist mein Stellvertreter, dieser Hahn soll an meiner statt in den Tod gehen.« Das Opfertier wird nach der Zeremonie des dreimaligen Schwingens mit der Geste des Abscheus beiseite geworfen, hernach aber geschlachtet und im Familienkreise verzehrt. Ich lasse zunächst die Frage unerörtert, warum hier der Hahn als Ersatz der vierfüßigen Opfertiere auftritt. Von Bedeutung für unsere Untersuchung ist der geschilderte Hergang und besonders der Umstand, daß nach dem Wortlaut der Formel das Tier den Opfernden persönlich vertritt. Die Identität des Opfernden mit dem Totem läßt sich ja auch in anderen derartigen Kulten nachweisen. Wir dürfen also sagen: Vor Beginn des Versöhnungsfestes, zu seiner Einleitung, wird nach altem Gebrauch in jedem Hause die Totemmahlzeit gehalten und so das »Urverbrechen« alljährlich wiederholt. Seit Abschaffung des offiziellen Opferkultes konnte die Zeremonie nicht seitens der ganzen Gemeinde ausgeführt werden, fand aber wohl wegen ihrer Fähigkeit, den widerstreitenden Gefühlsregungen gleichzeitigen Ausdruck zu geben, einen Unterschlupf im häuslichen Kultus. Wir werden an die oft gemachte Beobachtung erinnert, daß mancherlei religiöse Anschauungen, Gebräuche usw. aus heidnischer Vorzeit, die

von der nunmehr herrschenden religiösen Autorität längst abgeschafft wurden, in Volksbräuchen, im Aberglauben usw. in irgendeiner Form lebendig bleiben.

Eingeschaltet sei hier eine Bemerkung über den Hahn als Opfertier. In den verschiedenen Kulten ist im allgemeinen der Totem das hauptsächliche Opfertier. Wie Reik in dem folgenden Aufsatz (über das Schophar) nachweist, lassen sich in der Vorgeschichte des Judentums zwei Totemtiere nachweisen, Widder und Stier, die in den Opfervorschriften des Leviticus denn auch als wichtigste Opfertiere auftreten. Im gleichen Buche findet sich aber bereits die Vorschrift, private, aus mancherlei Anlässen befohlene Opfer dem Geflügel zu entnehmen. Praktisch-ökonomische Rücksichten machten es wohl untunlich, für jedes private Opfer ein wertvolles vierfüßiges Tier aufzuwenden.

Von der erwähnten Mahlzeit an bis zum Sonnenuntergang des nächsten Tages ist der Genuß von Speise und Trank gänzlich untersagt. Mit anderen Worten: an die Mahlzeit mit ihrem eigentlich verbotenen Charakter schließt sich unmittelbar ein langdauerndes Fasten an. Jetzt wird verständlich, warum gerade die Enthaltung von jeglicher Nahrung die geeignete Form der Buße darstellt. Traditionell gilt das Fasten als eine Selbstaufopferung, die ethisch einen grundsätzlichen Fortschritt in sich schließen soll gegenüber dem Hinschlachten eines unbeteiligten Tieres. Eine Selbstaufopferung liegt auch vor, sie enthält die Selbstbestrafung für die Tötung und Verspeisung des Totem, ganz wie etwa in den neurotischen Reaktionsbildungen ein verdrängter sadistischer Antrieb durch einen Akt der Selbstquälerei ersetzt wird.

Nach der häuslichen Mahlzeit begeben sich alle Mitglieder der Gemeinde zum feierlichen Gottesdienst. Was jetzt geschieht, ist, wenn wir Reiks Erklärung zugrundelegen, nichts anderes als eine nochmalige Ausführung des Urverbrechens, dieses Mal gemeinschaftlich von allen und unter gemeinsamer Verantwortung begangen, nicht freilich in Handlungen, sondern — ganz nach dem Muster der Zwangsneurose — in Gedanken, in formelhaften Worten. An die Stelle der Tötung des Totem ist die intellektuelle Auflösung des Bundes mit dem Vatergott getreten. Zu beachten ist noch eine begleitende Zeremonie. Nach altem Ritus treten die beiden ältesten Männer der Gemeinde vor und erteilen in feierlich-formelhafter Weise die Genehmigung zum Sprechen des Kolnidre. Nirgends in der Liturgie findet sich sonst dieser Gebrauch. Am Versöhnungstage selbst hat jeder Vorbeter, ehe er den ihm zufallenden Abschnitt der Liturgie anhebt, ein längeres, für ihn allein bestimmtes Gebet zu verrichten. Im Vorabendgottesdienst allein fehlt diese Einrichtung auffälligerweise. Hier bittet der Vorbeter nicht um Gottes Beistand zur Verrichtung seines Amtes, sondern er wird von den Ältesten autorisiert. Darin äußert sich ein anderer Geist, der der eigenen selbstherrlichen Verantwortung der Versammelten.

Dann singt der Vorbeter das Kolnidre dreimal, wie es bei formelhaften Bestandteilen der Liturgie vielfach geschieht, und mit immer mehr sich hebender Stimme.

Wir finden somit die ins Einzelhaus verlegte, der Opferung und Verspeisung des Totem entsprechende Zeremonie und die in den gemeinsamen Gottesdienst verlegte Zeremonie zur Annullierung der Gelübde in einer unmittelbaren Aufeinanderfolge, die uns auf eine innere Zusammengehörigkeit beider Akte schließen läßt. Reiks Auffassung erfährt durch diesen Befund eine wichtige Stütze. Aber die Bedeutung unserer Ermittlung reicht noch weiter.

Die von Reik (S. 172) aufgeworfene und nur zaghaft beantwortete Frage, warum das Kolnidre außerhalb der übrigen Liturgie, und zwar an den Anfang des Gottesdienstes gerückt sei, erfährt nun ganz von selbst eine befriedigende Erklärung. Das Kolnidre ist der Ersatz des gewalttätigen Exzesses gegen den Vatergott, der Totemmahlzeit, an welche sich die große Bußaktion anschließt und kann daher dieser letzteren nur voraufgehen.

Es lohnt sich, bei diesem Zusammenhang etwas länger zu verweilen. Auch sonst kennen wir Beispiele dafür, daß einer Zeit der Buße und Entsagung ein Exzeß vorausgeht. Man denke an den Karneval und die ihm nachfolgende Fastenzeit. Weit eindrucksvoller aber wird uns der Tatbestand wiederum von gewissen Zwangsneurotikern vor Augen geführt. Ein solcher Patient meiner Beobachtung unterlag seit der Knabenzeit dem Zwange, sich selbst gewisse Entsagungen zu geloben, die einzuhalten ihm nach allen vorausgegangenen Erfahrungen überaus schwer fallen mußte. Besonders pflegte er sich die Enthaltung von jeglicher sexueller Betätigung zu geloben. Nach Ablauf einer längeren oder kürzeren Karenzzeit erlag er der Versuchung stets von neuem. Sobald er aber die strenge Einhaltung des Vorsatzes im geringsten überschritten hatte, stürzte der Patient sich zwanghaft in einen wilden Exzeß, durch welchen er die Entsagungsabsicht gründlich zunichte machte. Hatte der Trieb sich dann ausgetobt, so gab es Reue, Zerknirschung und den für die neurotische Psyche so bezeichnenden Entschluß zum Beginn eines »neuen Lebens«. Und doch konnte diesem Vorsatz nur das Schicksal der Durchbrechung beschieden sein wie den früheren.

Ich will den Vorgang noch durch ein weiteres Beispiel aus der Pathologie belegen. Eine Frau unterliegt einem außergewöhnlich schweren neurotischen Reinlichkeitszwange. Sie wiederholt in gewissen Abständen eine minutiöse Reinigung ihrer Wohnung. Die Aktion gipfelt jedesmal in der Entstaubung einer Kommode, in welcher sie ihre weiße Wäsche aufbewahrt. Ein ganzer Vormittag wird für diesen Zweck reserviert, jedes Stäubchen aus den Winkeln der Schubladen und von den Wäschestücken entfernt. Die Patientin sammelt emsig alle Stäubchen auf einem Blatt weißen Papiers. Endlich erscheint die mühevolle Aktion der Reinigung beendigt. Ein Zustand von Sauberkeit ist hergestellt, der zwar die im Be-

wußtsein mit Zwangsgewalt herrschende Tendenz befriedigt, der verdrängten gegenteiligen Tendenz aber unerträglich ist. Und so bricht im Augenblick, da die höchste Reinlichkeit erreicht ist, ein plötzlicher Gegenimpuls durch: Die Patientin versetzt mit schnellender Handbewegung dem Papier einen Stoß und der mühsam eingesammelte Schmutz liegt wieder am alten Orte. Angst und Depression folgen, rufen neue Vorsätze zur Reinlichkeit hervor, die mit allerhand Gelübden bekräftigt werden, und so beginnt der Turnus neu, ohne daß ein Ende abzusehen ist.

Solche Neurotiker stehen ihren Antrieben mit ähnlicher Ambivalenz gegenüber, wie Reik sie in überzeugender Weise im Kolnidre nachgewiesen hat. Ich erinnere mit Reik daran, daß im Judentum die dem zwangsneurotischen Verhalten analoge Tendenz bestand, jede religiöse Satzung durch noch strengere, minutiöse Schutzbestimmungen zu sichern. Das Kolnidre ist der periodisch wiederholte Versuch, sich von der Last dieses Zwanges durch einen einzigen gewaltsamen Akt zu befreien. Auf den Exzeß mußten dann die Buße und die Neuerrichtung des Bundes folgen.

Unsere Auffassung des Kolnidre vermag vielleicht zur genaueren Ermittlung seiner Entstehungszeit eine gewisse Beihilfe zu leisten. Nehmen wir einmal den Text des Kolnidre wörtlich! Er annulliert alle selbstauferlegten Gelübde usw., die die Betenden sich innerhalb Jahresfrist auferlegen könnten. Nach dem Muster der zwangsneurotischen Beispiele werden wir schließen müssen: die Formel konnte nur zu einer Zeit entstehen, zu welcher die Tendenz, sich durch Gelübde und Entsagungen das Leben nach allen Richtungen einzuengen und zu verkümmern, die Tragfähigkeit auch der Geduldigsten überstieg. Es wäre vielleicht zu ermitteln, zu welcher Zeit eine solche Tendenz ihren Höhepunkt erreichte. Auch die aramäische Sprache des Textes dürfte auf eine bestimmte Entstehungszeit hinweisen, die genauer zu umgrenzen nicht zu den Aufgaben des Psychoanalytikers gehört. Hier sollte nur festgestellt werden, daß eine solche Formel nur einem bestimmten Zeitcharakter entspringen konnte, in welchem sich zwanghafte Selbstbeschränkung mit dem Drang zum Abstreifen der Fesseln paarte.

Das Kolnidre weist nun eine (auch von Reik hervorgehobene) Spur von »sekundärer Bearbeitung« auf, die uns das weitere Fortschreiten der Verdrängung erkennen läßt. Es ist die hebräische Einschaltung mitten im aramäischen Text: »von diesem Versöhnungstag bis zum Versöhnungstag, der uns zum Guten herankommen möge.« Es ist erwiesen, daß in älterer Zeit die Gelübde usw. nachträglich für das verflossene Jahr annulliert wurden. Das geht übrigens auch ohneweiters aus dem Wortlaut der Kolnidre-Formel hervor. Alle in ihr gehäuften Verbalformen, die sich auf die Gelübde usw. beziehen, befinden sich in der grammatischen Vergangenheitsform. Das hebräische Einschiebsel, das sich auf die kommende Zeit bezieht, wirkt bei genauerer Betrachtung geradezu als Fremdkörper in seiner

Umgebung. Zwischen der nachträglichen und der vorweggenommenen Nichtigkeitserklärung besteht allerdings ein nicht unerheblicher psychologischer Unterschied. Erstere wirkt angesichts der sonst ängstlich genau genommenen Heilighaltung des Eides wie ein böswilliger Bruch der Verpflichtung, letztere erscheint eher wie eine Vorbeugungsmaßregel, die den Psychoanalytiker an ähnliche Vermeidungen bei den Zwangsneurotikern erinnert.

Der Versöhnungstag steht im Zeichen des Oedipuskomplexes, zu dieser Erkenntnis hat Reiks Untersuchung uns geführt. Dem Autor selbst sind aber noch weiterhin wichtige Beweismittel für die Richtigkeit seiner Ansicht entgangen. Zwei davon sollen hier Erwähnung finden, weil sie uns zugleich gestatten, seine Resultate zu vervollständigen.

1. Wir sind gewohnt, in den Produkten der Individualphantasie ebenso wie in den Mythen stets jene zwei menschlichen Wunschregungen in engster Nachbarschaft zu finden, die uns die Oedipussage in klarster Ausprägung darbietet: das Begehren des Sohnes nach der Mutter und seine gewalttätige Auflehnung gegen den Vater. Fassen wir nun mit Reik das einleitende Ritual des Versöhnungstages als einen Ausfluß der Auflehnung gegen den Vatergott auf, so würde diese unsere Annahme eine wichtige Bestätigung erfahren, wenn sich im Ritus desselben Festes auch ein Hinweis auf das zugehörige Verbrechen des Mutterinzests fände. Dem ist nun tatsächlich so! Zum Nachmittagsgebet des Versöhnungstages gehört die Rezitation von Leviticus, Kap. 18, d. h. desjenigen Kapitels, welches die ausführlichen Verbotsbestimmungen gegen den Inzest enthält — eine gewiß bemerkenswerte Tatsache. Als sollte nun aber die unmittelbare Zusammengehörigkeit der beiden Hauptbestandteile des Oedipuskomplexes in der Liturgie noch besonders betont werden, folgt auf die erwähnte Gesetzesvorlesung diejenige des Prophetenbuches Jona. Der oberflächlichen Betrachtung wird die innere Beziehung freilich entgehen. Erst unter psychoanalytischen Gesichtspunkten wird sie erkennbar. Jona entzieht sich einem ausdrücklichen Befehl Jahwes, flieht vor ihm und begeht so eine ähnliche Tat, wie sie die Gemeinde am Vorabend des Versöhnungstages durch Annullierung des Bundes ausführt. Er wird von einem Tier verschlungen, kommt lebend davon und erscheint dann als reuiger, Gott wohlgefälliger Sünder. Wer aus der Mythologie darüber unterrichtet ist, wie verbreitet die Vorstellung von dem seine Kinder verschlingenden Gott ist und wie diese Vorstellung das Gegenstück zum Töten und Verspeisen des Totem ist, dem wird auch dieser Teil des Rituals einen tieferen Sinn enthüllen.

2. Die traditionelle Auffassung des Versöhnungstages besagt, daß der Bußfertige mit dem Vorschreiten des Tages immer sündenfreier vor seinem Gotte dastehen soll. Dementsprechend nimmt die Liturgie gegen den Schluß des Tages ihre höchste Feierlichkeit an. Gegen Abend findet nun eine Zeremonie statt, die auch der Liturgie

anderer Feiertage angehört, deren besondere Lokalisation, d. h. deren Verlegung aus dem Vormittags- in das Nachmittagsgebet nicht ohne Bedeutung sein kann. Es ist der sogenannte »Priestersegen«. Alle diejenigen männlichen Gemeindemitglieder nämlich, die ihre Abstammung traditionell vom Stamme der Priester (Kohanim) herleiten und daher im orthodoxen Judentum bis auf den heutigen Tag gewisse Privilegien in den gottesdienstlichen Funktionen genießen, sprechen den Priestersegen Aarons zur Gemeinde.

In seinem Aufsatz über das »Schophar« hat Reik uns eine Handhabe für das Verständnis dieses Gebrauchs gegeben, wiederum ohne selbst zu bemerken, daß er wertvolles Tatsachenmaterial am Wege liegen ließ. Es mag hier die Bemerkung eingeschaltet werden, daß dieser zweite, das Ritual des Judentums betreffende Artikel den vorhergehenden an folgerichtiger Durchdringung des Problems entschieden übertrifft. Er gibt eine Rückführung des mosaischen Monotheismus auf den primitiven Totemismus, deren glänzende Konzeption und Durchführung unsere Bewunderung verdient. Aus diesen Ausführungen entnehmen wir für unseren Bedarf gewisse Ergebnisse, welche das totemistische Vorstadium der jüdischen Religion und die Vorgeschichte der Priesterwürde betreffen.

Schon erwähnt wurde, daß in der Vorgeschichte des Judentums zwei Tiere in der Bedeutung des Totem nachweisbar sind: Stier und Widder. Das Schophar, ein Widderhorn, findet noch im heutigen Kultus Verwendung. Nach Reiks überzeugender, hier aber nicht im einzelnen referierbarer Beweisführung ist das Blasen dieses Hornes als eine Nachahmung der Stimme des Totem zu betrachten. Der an sich unmelodische Klang, der an den höchsten Feiertagen als Sammlungsruf an die Betenden ergeht, wirkt so erschütternd, weil er Gottes eigene Stimme darstellt. Bezeichnend ist der von Strenggläubigen eingehaltene Gebrauch, den Blick vom Schopharbläser abzuwenden. Ihn zu betrachten ist ebenso verboten und gefährlich, wie Gott selbst zu erschauen. Ich erwähne diese Vorschrift besonders, weil sehr bald auf sie zurückzugreifen sein wird. Der mit dem Blasen des Schophar Betraute hat also die Aufgabe einer Imitation des Totem und erlangt dadurch in gewissem Sinne eine Gottgleichheit. Das gilt auch für das Priesteramt in anderen Kulten. Liegt dem Priester überdies das Verzehren des Opferfleisches ob, so wird seine Identität mit dem Totem hiedurch immer aufs neue statuiert. In totemistischen Kulten imitieren die Priester den Totem, indem sie sich in das Fell des verehrten Tieres hüllen, seine Bewegungen nachahmen usw. In allen diesen Gebräuchen wird die Identität des Priesters mit dem Totem bald deutlicher, bald verhüllt zum Ausdruck gebracht.

Die Zeremonie des Priestersegens enthält bestimmte Einzelvorschriften eigentümlicher Art, die wir nun zu verstehen vermögen. Die »Priester« (Kohanim) hüllen sich vollkommen in den Gebetmantel ein, wobei sie diesen auch über den Kopf ziehen. So den Blicken

der Gemeinde völlig verhüllt, erheben sie die Arme zum Segen. Hiezu schreibt ihnen nun der Ritus eine seltsame Handhaltung vor, deren Bedeutung meines Wissens bisher keine befriedigende Erklärung gefunden hat. Der vierte und fünfte Finger müssen gemeinsam von den drei anderen Fingern abgespreizt und während der ganzen Zeremonie in dieser gezwungenen Stellung belassen werden. Welch hohe Bedeutung dieser Haltung der Hände beigelegt wurde, mag daraus erkannt werden, daß der Ritus vorschreibt, auf dem Grabstein jedes verstorbenen »Priesters« als Kennzeichen der Priesterwürde zwei Hände in der charakteristischen Haltung abzubilden. Wenn man bedenkt, wie streng das Judentum sonst jede bildliche Darstellung vermeidet, so erscheint diese Ausnahme besonders bemerkenswert.

Begegnen wir nun irgendwo einer Vorstellung, die uns zur Aufklärung dieser merkwürdigen Vorschrift verhelfen kann? Wir dürfen diese Frage bejahen und wenden unser Interesse bestimmten rituellen Vorschriften zu, die freilich ihrerseits noch der Erklärung bedürfen. Leviticus, Kap. 11, enthält die Gesetze über Tiere, welche zur Speise erlaubt und verboten sein sollen. (»Alles, was die Klauen spaltet und wiederkäuet unter den Tieren, das sollt ihr essen. Was aber wiederkäuet und hat Klauen und spaltet sie doch nicht, als das Kamel, das ist euch unrein und sollt's nicht essen. Die Kaninchen wiederkäuen wohl, aber sie spalten die Klauen nicht, darum sind sie unrein. Der Hase wiederkäuet auch, aber er spaltet die Klauen nicht, darum ist er euch unrein. Und ein Schwein spaltet wohl die Klauen, aber es wiederkäuet nicht, darum soll's euch unrein sein.«) Unter den erlaubten wenigen vierfüßigen Tierarten mit Spalthufen — praktisch kommen nur Rind, Schaf und Ziege in Betracht — befinden sich die beiden uns als Totem bekannt gewordenen: Stier und Widder. Wir stehen hier vor der merkwürdigen Erscheinung, daß gerade die Totemtiere fast allein zur Nahrung zugelassen sind, während bei den Primitiven meist das strenge Verbot besteht, das als Totem verehrte Tier zu verspeisen, ein Verbot, das nur ausnahmsweise außer Kraft gesetzt wird. Wir müssen hier einen eigenartigen Umkehrungsvorgang vermuten, den genauer zu verfolgen einer späteren psychoanalytischen Untersuchung des Speiserituals vorbehalten bleiben mag. Die nämlichen Tierarten sind nun aber nicht nur die fast allein zur Speise erlaubten, sondern auch die als Opfertiere zugelassenen unter den Vierfüßlern. Erinnern wir uns nun, daß in vielen Kulten die feierlichste Zeremonie darin besteht, daß die Priester sich mit dem Fell des Totem umhüllen und die Haltung des Totem nachahmen, so liegt die Folgerung für uns nahe: beim Priestersegen ahmen die Kohanim (Priester) durch das Fingerspreizen die Hufspaltung des Totem (Widder) nach. Der aus weißer Wolle hergestellte Gebetmantel eignet sich zum Ersatz des Widderfelles. Die Kohanim sind also in dieser Zeremonie dem Totem und damit Gott gleich. Jetzt fügen wir noch hinzu, daß ganz wie beim Schophar-

blasen, auch beim Priestersegen die Abwendung des Blickes vorgeschrieben ist. Wir werden dann nicht mehr umhin können, im Priestersegen, ganz wie im Schopharblasen, einen totemistischen Ritus zu erkennen. Wie bei den Primitiven der Totem zuerst getötet und verspeist, hernach aber im feierlichen Zeremoniell nachgeahmt wird, durch welches seine Anhänger sich mit ihm identifizieren, so auch in dem uns interessierenden Ritus. Nur findet die Handlung hier zweizeitig statt: die Totemmahlzeit, beziehungsweise ihr intellektueller Ersatz, das Kolnidre, am Vorabend des Versöhnungstages, die imitierende Zeremonie am Abend des Festes, wenn die Einigkeit der Gemeinde mit ihrem Gotte betont werden soll.

Reiks Auffassung von der bundeszerstörenden Bedeutung des Kolnidre findet durch den Schluß der Liturgie des Versöhnungstages noch eine Bestätigung, die unsere besondere Beachtung verdient. Das feierliche Schlußgebet (N'ilah) klingt in ein Bekenntnis der Betenden zu ihrem Gotte aus. Der Vorbeter spricht dreimal das »Sch'ma« (Höre Israel!) vor und dreimal wiederholt es die Gemeinde. Nach einem weiteren dreimal wiederholten Spruch folgt in siebenmaliger emphatischer Wiederholung das Bekenntnis: »Jaweh ist der einzige Gott!« Damit schließt die Liturgie des Tages. An den Anfang des Bußtages ist somit die blasphemische Aufhebung der Gelübde — richtiger gesagt: der B'rith mit Jahwe — gestellt, an seinem Ausgang ertönt die mit höchster Emphase verkündete Anerkennung seiner Macht und Einzigkeit. Der Bund ist damit in feierlichster Form wieder hergestellt, die Aussöhnung der Gemeinde mit Jahwe hat stattgefunden. Der tiefste Sinn des Versöhnungsfestes tritt nunmehr zutage: der getötete Vatergott wird von seinen Söhnen aufs neue anerkannt und übernimmt auch seinerseits wieder seine Verpflichtungen gegenüber seinen Kindern.

Der kritische Einwand, der in erster Linie gegen die Reiksche Theorie des Kolnidre zu erheben ist, besteht meines Erachtens darin, daß der Autor das Kolnidre isoliert der psychoanalytischen Deutung unterworfen hat, anstatt es im Zusammenhang mit dem gesamten übrigen Ritus des Versöhnungstages zu betrachten. Die psychoanalytische Erfahrung lehrt uns, daß psychologische Phänomene, die sich in enger Nachbarschaft beieinander finden, stets auch eine tiefere, ursächliche und innere Verknüpfung aufweisen. Dieser Erfahrung sollten wir, wie in der ärztlich-praktischen, so auch in der rein wissenschaftlichen Anwendung der Psychoanalyse stets eingedenk sein. Machen wir sie der vorliegenden Untersuchung nutzbar, so wie es im Vorstehenden in summarischer Form geschehen ist, so wird uns die Einrichtung des jährlichen Versöhnungsfestes voll verständlich. Das Bundesverhältnis mit Jahwe, an triebeinschränkenden Bestimmungen überreich, lastete auf der Gesamtheit als ein Druck, der nur dann ertragen werden konnte, wenn er in gewissen Abständen durchbrochen wurde. Diese Abstände aber mußten individueller Willkür entzogen werden. Unter gemeinsamer Verantwortung aller

wurde die B'rith jährlich einmal aufgelöst, nach kurzlebiger Befriedigung des aufrührerischen Antriebes aber aufs neue geknüpft. Ohne diese erneute Bekräftigung, die jedoch nur nach Abreagieren der bundesfeindlichen Tendenzen wirksam sein konnte, war der Bund gegen die von außen und innen kommenden Bedrohungen nicht gefeit. So entstand der Versöhnungstag, dessen Liturgie mit den dumpfen, von schwerer Schuld berichtenden Tönen des Kolnidre beginnt, um in der lauten Verkündigung der Einzigkeit Gottes zu endigen.

Bücher.

Dr. PAUL FEDERN: Zur Psychologie der Revolution: Die vaterlose Gesellschaft.

(Der Aufstieg, Neue Zeit- und Streitschriften Nr. 12/13, Anzengruber-Verlag, Wien 1919.)

Leopold von Ranke sagt einmal von den Parteien: Wäre es möglich, sie durch eine geistige Anatomie bis in ihre geheimsten Bestandteile zu zerlegen, so würde man zuletzt auf ein irrationales Element stoßen. (S. W. Bd. 49/50, S. 194). Dieses Wort, das mit demselben Recht wie auf das politische Leben überhaupt Geltung beanspruchen darf, klingt bei der Verfeinerung des psychologischen Denkens in den letzten Jahrzehnten, heute fast wie eine Binsenwahrheit. Da jedoch anderseits die systematische Psychologie an dieser Verfeinerung fast unschuldig ist, ist es nicht zu verwundern, daß eine planmäßige »Zerlegung« des politischen Lebens »in seine geheimsten Bestandteile« wiederum erst durch die so junge Wissenschaft der Psychoanalyse möglich geworden ist, die eben nichts anderes ist als die »geistige Anatomie«, von der Ranke wie von einem frommen Wunsche spricht.

Die Erkenntnis aber, die unsere Methode für so viele Lebensgebiete, darunter auch für die Politik, zu erschließen vermochte, sind durch die mitteleuropäische Revolution einem wahren experimentum crucis unterworfen worden und wir dürfen heute schon sagen, daß hier die Wirklichkeit der Theorie in keinem Punkte Unrecht gegeben hat.

Höchst eindrucksvoll ist der Beweis, den dafür indirekt die Broschüre Federns bringt, die zwar zunächst für ein Laienpublikum berechnet ist, aber auch dem Psychoanalytiker manches zu sagen hat; zumal da die Bedeutung der Vater-Imago für den Zusammenhang der Gemeinschaft bisher außer in Freuds »Totem und Tabu« (4. Stück) nur mehr oder weniger kursorisch oder innerhalb andersartiger Zusammenhänge abgehandelt worden war[1]. In diesem Sinne erscheint mir besonders wertvoll die Aufdeckung der engen Beziehung, die zwischen der Ablösung von der monarchischen Autorität und der werbenden Kraft des Rätesystems besteht, in dem der Verfasser eine unter analog psychischen Bedingungen zustande gekommene Wiederbelebung der Brüdergesellschaft erblickt, wie sie sich nach Freud zwecks Tötung des Vaters der Urhorde zusammengetan hat. — Der Verfasser sieht in der Räteorganisation die Wirkungsform der aufbauenden Kräfte der Revolution, während die Arbeitsunlust (Streikbewegung) und die zahlreichen Eigentumsvergehen, die er in einen gleichfalls wohlbegründeten Zusammenhang mit der Ablösung von der fürstlich-väterlichen Autorität bringt, zu den zerstörenden Tendenzen der Revolution zu zählen seien.

[1] In eigener Sache bemerke ich, daß mir Federns Vortrag für meine zum Teil dasselbe Thema behandelnde Arbeit »Der politische Mythus«, deren Entwurf aus dem Jahre 1913 stammt, noch nicht vorgelegen ist.

Dabei ist allerdings zu bemerken, daß diese Form schneller der Selbstzersetzung verfällt als jede andere Form sozialer Gemeinschaft. Zu chiliastischen Hoffnungen, die der Verfasser einmal anklingen läßt[1], haben wir jedenfalls keinen Grund. Und das ist wohl auch die Meinung des Verfassers, wenn er mit den Worten schließt: Das Vater-Sohn-Motiv hat die schwerste Niederlage erlitten. Es ist aber durch die Familienerziehung und als ererbtes Gefühl tief in der Menschheit verankert und wird wahrscheinlich auch diesmal verhindern, daß eine restlos »vaterlose Gesellschaft« sich durchsetzt.

Als vorbildlich möchte ich noch die Klarheit der Darstellung hervorheben, die es zustande bringt, auf eng bemessenem Raum die fremdartigen Gedankengänge der Psychoanalyse auch dem Nichtfachmann faßlich zu machen, ohne der gewohnten Gründlichkeit etwas zu vergeben.

Dr. Lorenz.

HANS BLÜHER: Die Rolle der Erotik in der männlichen Gesellschaft. Eine Theorie der menschlichen Staatsbildung nach Wesen und Art. I. Band: Der Typus inversus, II. Band: Familie und Männerbund.

(Verlegt bei Eugen Diederichs in Jena, 1917 und 1919.)

Nicht die Unzahl treffender Einzelbeobachtungen, die dieses Werk enthält, kann Gegenstand dieser Besprechung sein. Denn diese erschließen sich ja doch nur dem, der Blühers Werk vom Anfang bis zum Ende liest. Das möchte ich aber von möglichst vielen wünschen. Denn aus Blühers Buch ist auch zu lernen, wie man von Dingen sprechen soll, denen gegenüber unsere Begriffe immer wieder als gewaltsame Verzerrungen von Wesenheiten erscheinen, die nun einmal nie mit der bloßen Vernunft, auf dem Wege des Logos, sondern immer auch mit dem Eros erfaßt werden müssen. (Vgl. das Kapitel »Eros und Logos« im ersten Band.) Die Einheit dieser beiden Mächte erst, die Blüher in der Sprache des Dichters verwirklicht findet, führt in das Herz der Dinge. Und ich muß sagen, daß in dieser Hinsicht Blühers »Rolle der Erotik« den stärksten Eindruck eines zugleich sprachgebundenen und durch die Sprache zu sich selbst befreiten, durchaus wirklichkeitsnahen Denkens hinterläßt.

Mit den Vorbehalten, die sich aus diesem Charakter des Werkes ergeben, darf man versuchen, seinen »Grundgedanken« herauszulösen.

Blühers grundsätzliche Stellung kommt zum Ausdruck in seiner Theorie der Inversion, die er als die natürliche im Gegensatz zur pathographischen bezeichnet. Pathographisch ist nach ihm die Theorie der Entwicklungshemmung, der Zwischenstufen und der Inzestflucht. An dem, was Blüher gegen diese Theorien sagt, wird man nicht vorbeigehen können, ohne daß ich mir als nicht ausübender Analytiker ein Urteil über diese Materie anmaßen wollte.

[1] Es wäre eine ungeheure Befreiung, wenn die jetzige Revolution, die eine Wiederholung uralter Revolten gegen den Vater ist, Erfolg hätte. Die Seele der Menschheit könnte vielleicht eine schönere werden, der parrizide Zug aus ihrem Antlitz verschwinden.

Nach Blüher ist die echte Inversion gekennzeichnet durch die Ursprünglichkeit der Gefühlseinstellung zum gleichen Geschlecht. Diese Einstellung widersetzte sich jeder analytischen Reduktion, weil sie ein Trieb, aber kein neurotisches Symptom sei. Diese unsprüngliche Triebrichtung, die ihrem psychologischen Bestand, freilich nicht ihrer biologischen Zweckmäßigkeit nach, der heterosexuellen Tendenz der Libido völlig gleichwertig sei, mit der sie sogar vorübergehend vermischt vorkommen könne, unterliege nun denselben Verdrängungsmöglichkeiten wie die »normal« gerichtete Libido. Diese infolge mißglückter Verdrängung neurotisch erkrankter Invertierten (Typus inversus neuroticus) seien es nun fast ausschließlich, an denen sich die Psychiater versuchten. Sie unterliegen dabei der Täuschung, außer der mißglückten Verdrängung auch die Triebrichtung selbst »heilen« zu wollen. Diese Täuschung ruht nun auf den beiden Pfeilern der biologischen Zweckwidrigkeit der invertierten Tendenz und der an der Norm der Zweckmäßigkeit orientierten bürgerlichen Moral. Nun darf diese bürgerliche Moral, als ein System von Sicherungen, mit denen sich ein stagnierender Menschentypus in seiner kreisrunden Behaglichkeit vor allen Blicken in die Höhen und Tiefen des Daseins bewahrt, weder den Anspruch machen, einen Menschen, der zu sich selber finden will, von diesem Wege wegzuziehen, noch auch zu einer apriorischen Voraussetzung der Seelenforschung erhöht werden. Die biologische Zweckwidrigkeit aber wird nach Blüher wettgemacht durch die Eigenschaft der mann-männlichen Erotik, daß sie ein Gesellungsprinzip darstellt und gemeinschaftsbildend wirkt, in viel weiterem Maße als die vor den Pforten der Familie erlahmende Gesellungskraft der heterosexuellen Tendenz.

Es wäre zu wünschen gewesen, wenn der Verfasser diese prinzipielle Anschauung, der von Seite der Ethnologie schon durch Heinrich Schurtz' »Altersklassen und Männerbünde« vorgearbeitet wurde, durch die Analyse konkreter Staatsbildungen der Bewährung unterzogen hätte. Denn die Wandervogelbewegung, die militärischen Kameraderien, die Freimaurer, die Templer und die studentischen Verbindungen, an denen uns der Verfasser die invertierte Erotik als Bildungsprinzip nachweist, sind doch durchwegs Gemeinschaften neben dem Staat. Gerade Blüher erschien berufen, etwa zu Jekels' »Wendepunkt im Leben Napoleons« das Gegenstück zu schreiben, nämlich das Wirken und die Wirkung dieses Einzigen vom Standpunkt des faszinierten Frankreich und Europa aus. Daß er dieses und ähnliches unterlassen hat, hängt wohl mit einer unklaren Fassung des Staatsbegriffs zusammen, der dem Verfasser mehr analog den sogenannten Tierstaaten (Bienen und Ameisen) vorzuschweben scheint als in der präzisen Bedeutung, die dem Staatsbegriff innerhalb der menschlichen Kultur zukommt. Dort ist er ein Prinzip der Gesellung und Arbeitsteilung. Der Menschenstaat ist aber ungleich mehr. Er ist kein Männerbund, auch kein oberster Männerbund, sondern, was in ihm in der Form psychischer Einstellungen und von Institutionen — Verkörperungen solcher Einstellungen — auf invertierter Erotik beruht, ist ein Faktor neben anderen. Die territoriale Bindung samt ihrer psychologischen Erscheinungsform, der Heimatliebe, ist von allem, was bisher Staat geheißen hat, unabtrennbar. In ihr ist die Bindung an die Mutter-Imago wirksam, wie in der Form der Herrschaft die väterliche Imago. Diese Bindung wird erst verstärkt durch die invertierte Erotik.

Ich meine darum, daß dieses Werk, das in seinem zweiten Bande den Untertitel einer »Theorie der menschlichen Staatsbildung nach Wesen und Art« führt, uns zu früh entläßt, wenn es mit dem Männerbund endigt. Von diesem bis zum Staat ist es noch ein gutes Stück. Die Vielheit der

psychologischen Beziehungen bewußter und unbewußter Art, die das staatliche Leben ausmachen, widersetzt sich der durch diesen frühzeitigen Schluß indirekt angedeuteten Absicht der Reduktion auf dieses einzige Motiv der männlichen Gesellschaft. Das soll nun weniger ein Vorwurf sein als vielmehr der Wunsch nach einer Fortsetzung.

Dr. Lorenz.

Dr. EMIL LORENZ: Zur Psychologie der Politik. — Über Erziehung und Bildung. Zwei Vorträge, gehalten im Geschichts-Verein für Kärnten.

(Verlag Johannes Heyn, Klagenfurt.)

Auf psychoanalytischer Basis weist der erste Vortrag nach, welche unbewußten Bindungen die Staatsordnung der Monarchie zusammenhielten. Durch den Zusammenbruch sind uralte, irrationelle Bedürfnisse der Masse ungestillt geblieben und bewirken die »Besessenheit, die sich in Rußland und Mitteleuropa in den Erscheinungen der Revolution« äußert. — Von Interesse ist der psychoanalytische Nachweis, daß in der französischen Revolution nach dem Sturz der Vateridee die mütterliche Beziehung zur Natur als Bindung an das Heimatland sich verstärkte und auch in den gewaltigen Nationalliedern der Zeit, in der Marseillaise und im Chant des departs bis in die Wahl der Symbole und Redewendungen sich ausdrückte. Kraft dieser gemeinsamen Einstellungsbereitschaft zum Mutterland konnte das Volk von diesen Liedern so mächtig mitgerissen werden. — Frankreich hat immer in den schwersten Krisen die Fähigkeit gehabt, eine neue Idee, ein Symbol von hinreißender Gewalt zu finden. »Deutschland dürfte sich glücklich schätzen, wenn es ähnlich begnadet wäre.« — Der zweite Vortrag ist ohne psychoanalytischen Inhalt, wenn er auch zu solchen Fragestellungen anregt.

Dr. Paul Federn.

Die bibliographische Übersicht der auf die Geisteswissenschaften angewandten Psychoanalyse seit 1915[1]

entfiel zum Abschluß des vorigen Bandes, da eine eingehende Würdigung der gesamten hierhergehörigen Erscheinungen dieses Zeitraumes in dem an Stelle des »Jahrbuchs der Psychoanalyse« erscheinenden »Jahresbericht über die Fortschritte der Psychoanalyse« 1915—1919 erfolgen soll.

Die Redaktion.

[1] Die letzte Übersicht ist Ende 1915 im IV. Bande, S. 187, erschienen.

IMAGO

ZEITSCHRIFT FÜR ANWENDUNG DER PSYCHOANALYSE AUF DIE GEISTESWISSENSCHAFTEN
HERAUSGEGEBEN VON PROF. DR. SIGM. FREUD
SCHRIFTLEITUNG: DR. OTTO RANK / DR. HANNS SACHS
INTERNATIONALER PSYCHOANALYTISCHER VERLAG G. M. B. H.
LEIPZIG – WIEN – ZÜRICH – LONDON – NEW-YORK

VI. 2. 1920

Oedipus und die Sphinx.

Von Dr. THEODOR REIK[1].

»... sehet, das ist Oedipus,
der entwirrt die hohen Rätsel ...«
Sophokles.

Einleitung.

Die Leser der »Imago« finden auf dem Umschlage dieses Heftes eine kleine Zeichnung, die nach einem Vorschlage von Otto Rank alle Veröffentlichungen des Internationalen Psychoanalytischen Verlages schmücken wird. Sie stellt Oedipus dar, den Blick fest und unerschrocken auf seine furchtbare Gegnerin gerichtet.

S. Ferenczi hat in einem schönen Artikel[2] auf eine Stelle in Schopenhauers Briefen hingewiesen, in welcher der Philosoph den thebanischen Heros als Vorbild jedes ernsten Forschers rühmt, der unbekümmert um sein Wohl und Wehe die Wahrheit sucht.

Die Psychoanalyse, die, ohne Rücksicht auf alte, liebgewordene Vorurteile der Kulturmenschheit zu nehmen, gezeigt hat, von welcher Art die tiefsten seelischen Regungen sind, hat auch die verborgene, allgemeinmenschliche Bedeutung des Oedipusmythus aufgedeckt. Sie hat uns erkennen lassen, daß in der antiken Sage die zwei mächtigen urzeitlichen Wünsche, die für die Entwicklung des einzelnen und der Völker von entscheidender Bedeutung werden, erfüllt erscheinen.

[1] Nach einem am 2. November 1919 in der Wiener Psychoanalytischen Vereinigung gehaltenen Vortrage.
[2] »Symbolische Darstellung des Lust- und Realitätsprinzipes im Oedipusmythus.« Imago, I. Jahrg. (1912), Heft 3.

Das beziehungsreiche Bild des Rätsellösers Oedipus und der Sphinx darf so, wie wir meinen, mit gutem Recht vor die Arbeiten der psychoanalytischen Forschung gesetzt werden — zumal es zur ständigen Mahnung wird, sich nicht mit dem Erreichten zufrieden zu geben.

Vielleicht ist diese Gelegenheit besonders geeignet, uns daran zu erinnern, daß die Sphinx, das geflügelte Ungeheuer, selbst uns noch ein Rätsel ist. Nun aber werden wir die Rollen tauschen: wir werden fragen und sie soll uns, wenn auch widerstrebend, Auskunft geben über sich selbst.

Die Herkunft der Sphinx.

Die Sphinx des Oedipus, die wir auf dem Bildchen sehen, ist eine späte Schwester unzählig vieler ähnlicher Gestalten, die in prähistorischer Zeit aus Vorderasien kamen. Wollen wir ihr Wesen erkennen, haben wir die Wahl zwischen zwei Wegen: wir können ihre Bedeutung aus dem Zusammenhang, in den sie die Oedipussage stellt, zu erraten suchen oder aber wir bemühen uns, ihr Rätsel zugleich mit dem ihrer Verwandten aus dem antiken Orient zu lösen. Der erste Weg ist der weitaus bequemere, er scheint direkt zum Ziele zu führen und ist oft gegangen worden. So verlockend er wäre, wollen wir ihn vermeiden, denn das Beispiel so vieler verunglückter Vorgänger zeigt, daß er uns nur zu einer sehr unzureichenden Erklärung führt. Die Forscher versichern uns, daß die Erzählung von der Sphinx eine späte Einschaltung in der Oedipussage darstellt — die Sphinx selbst ist ja in Griechenland nicht autochthon — und wir laufen so Gefahr, eine vielfach umgedeutete, sekundäre und späte Gestalt für die ursprüngliche zu nehmen. Der zweite Weg ist ein schwierigerer und führt vorerst in befremdendem Maße von unserer Sage ab und in dunkle Gebiete der primitiven Religion und Mythologie, ohne uns die Gewähr zu geben, daß wir zur Sphinx des Oedipus zurückgelangen werden. Schwierige Fragen aus der Entwicklungsgeschichte des menschlichen Denkens und Glaubens, die eine ausführlichere Behandlung beanspruchen würden, werden vor uns auftauchen und uns den Weg versperren wollen. Dennoch werden wir gerade diesen Weg gehen.

Wir wenden unsere Aufmerksamkeit also dem Frühtypus des Rätselwesens zu, wie ihn uns die Ausgrabungen zeigen. Die Sphinxe Ägyptens sind Löwen mit Menschenköpfen, den übrigen phantastischen Mischwesen der Antike (Sirenen, Harpyien, Greifen, Cherubim) nahe verwandt. W. Wundt spricht von der Sphinx als von »wohl der ausdrucksvollsten und darum bleibendsten der Doppelformen, welche die Kunst überhaupt hervorgebracht hat«[1]. Die Sphinxdarstellungen der alten, vorderasiatischen Kunst, in der alle diese

[1] Völkerpsychologie, 3. Bd. (2. Aufl.), S. 156.

Phantasiewesen heimisch sind, zeigen sowohl männliche als weibliche Gestalten des Ungeheuers. Die weibliche Verkörperung findet sich in der Frühzeit sehr selten, sie ist nach den übereinstimmenden Aussagen der Gelehrten erst in Griechenland zu ihrer besonderen Bedeutung gelangt[1], doch kennen wir schon zahlreiche weibliche Sphinxe aus dem mittleren und neuen Reiche Ägypten und seinen Nachbarländern. Manche Sphinxe, wie etwa die von Aigina, aus der Zeit um 460, zeigen schon Frauengesichter von verführerischer Anmut, andere wieder weisen ernst und starr blickende männliche Gesichter von erhabener Ruhe auf, die den Beschauer bei längerer Betrachtung unheimlich anmuten. Aber auch jenen Sphinxen gegenüber, die Antlitz und Oberleib einer Frau besitzen, wird der moderne Europäer selten ein Gefühl sonderbarer Fremdheit los. Er mag sich dabei auf Mephisto berufen, der seiner antiken Gesellschafterin in der klassischen Walpurgisnacht gestehen muß:

»Du bist recht appetitlich oben anzuschauen,
Doch untenhin die Bestie macht mir Grauen.«

Die Stellung der Sphinxe ist sehr verschiedenartig: sie werden uns stehend, sitzend, liegend und hockend gezeigt. Viele haben Flügel, doch kommen auch zahlreiche ohne dieses Attribut vor[2]. Man kann es fast verfolgen, wie die Sphinxgestalten, ursprünglich in Anlehnung an realistische Tierbilder entstanden, sich immer weiter von ihren Vorbildern entfernen und immer reicher und phantastischer ausgeschmückt werden: schon in späten ägyptischen Darstellungen endigt der Schwanz des Löwen in eine Schlange, in noch späteren Bildern der Römerzeit sind die Sphinxe zu Wesen geworden, deren Körper aus denen verschiedener Tiere zusammengesetzt wurden.

Wir finden Sphinxe als Plastiken, auf Tempelreliefs, auf Geräten, Gefäßen, Schmuckgegenständen und Skarabäen, der Verschiedenheit der Verwendung entspricht die ihrer Größe, die vom Übermenschengroßen, ja Kolossalen — z. B. die Sphinx von Gise — bis zum Zierlichen und Winzigen reicht[3]. Wir kennen zahlreiche Einzeldarstellungen der Sphinx, sie treten aber auch häufig paarweise auf. In den zu den antiken Tempeln führenden Alleen liegen sie manchmal im Abstand von einigen Metern nebeneinander, die Gesichter

[1] So urteilt Ilberg in Roschers Lexikon, Sp. 1298: »Die Tiere sind im allgemeinen männlich, weibliche Stücke sind gelegentliche Varianten der männlichen Typen, erst der griechische Einfluß bringt sie zur selbständigen Geltung.« Bei den weiblichen Sphinxen sitzt auf einem männlichen Löwenkörper ein Frauenkopf, selten haben sie Zitzen, spät erst kommen weibliche Brüste hinzu. Bei den ähnlichen Mischfiguren der Greife und Widdersphinxe kommen weibliche Tiere nicht vor.

[2] Flügel bilden bei der ägyptischen Sphinx eine Ausnahme, in Griechenland die Regel. Im Anfang sind die Flügel anliegend, später erhoben und ausgebreitet.

[3] Die Sphinx von Gise ist 20 Meter hoch und 57 Meter lang, viele ganz kleine Sphinxe finden sich auf Prunkgefäßen, Diademen und Armbändern und auf Verzierungen.

der Straße zugekehrt. Vielleicht gab es in Theben und anderswo Hunderte dieser kolossalen Bilder auf den Prozessionsstraßen. Viele Darstellungen zeigen sie hochaufgerichtet, die Feinde mit ihren Tatzen niederwerfend oder zerfleischend, doch sieht man sie meistens vor Tempeln Wache halten. Später schmücken und behüten sie immer öfter Grabstätten.

Theorien über die Bedeutung der Sphinx.

In den Beschreibungen der Sphinxgestalten tritt oft die Verwunderung über den Reichtum an Varianten dieses Ungetüms, das freilich auf eine Geschichte von vielen Jahrtausenden zurückblicken kann, hervor. Viele, einander widersprechende Züge, die sich nicht zu einer Einheit zusammenfügen wollen, drohen uns zu verwirren und jeden Erklärungsversuch zunichte zu machen. Es besteht kein Zweifel, daß manche Sphinxe den König oder die Königin darstellen wollen: dafür zeugt sowohl die angestrebte Ähnlichkeit der Gesichter als auch die Inschriften und die Herrscherinsignien. Anderseits steht es ebenso fest, daß viele die Gottheiten repräsentieren, auch dafür sind zahlreiche Zeugnisse vorhanden. Es ist ferner nichts Seltenes, daß diese sonderbaren Gestalten eine kleine Statuette zwischen den Vorderbeinen vor sich stehen haben, die man mit Sicherheit als Abbild eines bestimmten ägyptischen Herrschers agnosziert hat. Dazu kommt, daß einzelne vor Tempeln und Palästen aufgestellte Sphinxe die Funktion von Wächtern haben, wie aus manchen Inschriften hervorgeht.

Wir meinen, daß schon aus dem Wenigen, was bisher über die Sphinx gesagt wurde, erhellt, wie viele rätselhafte Züge das Ungeheuer zeigt, die den Völkerpsychologen, den Archäologen, den Geschichtsforscher und den Vertreter der Kunstwissenschaft in gleichem Maße fesseln müssen. Es hat nun keineswegs an Versuchen gefehlt, die Fragen, welche uns die Sphinx durch ihre bloße Existenz aufgibt, zu lösen, eine kleine Blütenlese aus den vorgeschlagenen Erklärungen, die auf Vollständigkeit keinen Anspruch erhebt, wird uns indessen erkennen lassen, wie wenig sie zur Erklärung ausreichen und wie ungeeignet sie scheinen, alle einander widersprechenden Tatsachen in befriedigender Weise zum Einklang zu bringen.

Die klassische Überlieferung kennt die ägyptische Sphinx als Abbilder der Götter[1]. Bei Plutarch erscheinen sie als Symbole der Weisheit[2]. Clemens Alexandrinus[3] glaubt in ihnen Sinn-

[1] Wilkinson, Manners and customs. Second series London 1841, S. 302, Wiedemann, Herodots 2. Buch, Leipzig 1890, S. 598, zitiert nach dem Artikel »Sphinx« in Roschers Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, 66./67. Lieferung. Leipzig 1913, Sp. 1296 ff. Diesem instruktiven Artikel von Ilberg entnehme ich auch die meisten in diesem Abschnitte enthaltenen folgenden Literaturangaben.

[2] De Is. 9 ed. Parthey, Berlin 1850, S. 175.

[3] Strom. V, 5, § 31, p. 240, Syll.

bilder der Kraft, weil sie einen Löwenleib, und der Einsicht, weil sie ein Menschenantlitz besitzen, zu sehen. Nach Champollion[1] ist die Sphinx die Inkorporation des Sonnengottes. Mariette[2] ist der Ansicht, daß der König selbst vor dem Throne wacht, den er gebaut hat. Ilberg[3] vertritt die Anschauung, daß die eigentliche Sphinx zum Unterschied vom Greifen (Löwe mit Falkenkopf) und von dem Widdersphinx (Löwe mit Widderkopf) den König darstelle. Er nimmt an, daß nur die Spinxe mit Tierköpfen als Verkörperungen des Gottes, dessen Kopf sie tragen, galten. Dieser Forscher weist übrigens mit Recht darauf hin, daß die Ägypter ein und denselben Relieftypus offenbar im Laufe der Zeit verschieden gedeutet haben.

Zeigte sich so in den Deutungen der ägyptischen Sphinx keine Übereinstimmung und waren die Erklärungen der Forscher völlig ungeeignet, gerade die vielen einander widersprechenden Momente einheitlich zu erfassen, so ergibt eine Auswahl der Auffassungen der Sphinxgestalt in der Oedipussage eine besondere Überraschung: die euhemeristische alte Deutung sah in dem Ungetüm eine kühne Räuberin, andere eine Wahrsagerin[4]. Interessant ist eine ebenfalls euhemeristische Auffassung[5] der Sphinx als äthiopische Affenart, die manche Geographen sogar gesehen haben wollen. Den allegorischen Deutungen der Antike schlossen sich solche moderner Gelehrter an: so sieht K. Bötticher[6] in der Sphinx »ein uraltes Symbol des weise erwägenden, unsichtbar im menschlichen Haupte verborgenen Verstandes«. Außerordentlich beliebt sind die Deutungen des Untieres als Naturmacht: so soll die Sphinx unter anderem sein: der alles umspannende Helios oder Äther, das Symbol des lichtspendenden Ostens, ferner Sonnenhöhe, Sonnenuntergang, abnehmender Mond und Sirius. Sie wird von Gerhard[7] den Mächten der Unterwelt zugerechnet, während Bréal[8] in ihr die Regenwolke und Forchhammer[9] den Dämon des zusammenziehenden Winterfrostes entdeckt. Auch für R. Schroeter[10] ist sie ein winterlicher Dämon, der vom Frühlingshelden Oedipus besiegt wird, O. Keller[11] meint in ihr den Würgengel der Pest in den böotischen Seen zu erblicken.

Vergegenwärtigt man sich noch einmal die lange Reihe dieser Erklärungen, so muß man zugestehen, daß sie mit bedächtiger Schnelle

[1] Le Panthéon égyptien. Paris 1823, nr. 24 E.
[2] Voyage dans la Haute-Egypte. 2, 9.
[3] Roschers Lexikon. 66/67. Lieferung, Sp. 1301.
[4] Schol. Hesiod. Theog. 326 u. a., zitiert bei Ilberg.
[5] Nach der Schrift »Über das Rote Meer« von Agatharchides und ähnlichen Werken. Ausführliches darüber in Ilbergs Referat, Sp. 1375.
[6] Berichte der Kgl. Sächs. Gesellsch. d. Wissensch. 6, 1854, S. 53 ff.
[7] Griech. Mythologie 1, 581.
[8] Mélanges de mythologie et de linguist, S. 163 ff.
[9] Daduchos, 1875, S. 84 ff.
[10] De Sphinge Graecarum fabularum. (Progr. v. Rogaslu 1880.)
[11] Tiere des klass. Altertums, S. 182 ff.

vom Himmel durch die Welt zur Hölle wandelt. Es wäre unbillig, zu erwarten, daß ein einziges armes Wesen zu gleicher Zeit noch mehr bedeuten solle.

Kurz sei daran erinnert, daß die Deutung der Sphinx — wenn auch nur anhangsweise — schon Gegenstand psychoanalytischer Bemühung war. Rank[1] sucht die Sphinxgestalt im Zusammenhang mit antiken Mythen aus der Identität der säugenden Menschen- und Tiermutter zu erklären. Gleichzeitig aber weist er darauf hin, daß die Sphinx außer dem weiblichen Oberkörper einen tierischen Hinterleib mit männlichem Genitale aufweist. Er rekurriert auf die infantile, im Traume oft wiederauftauchende Anschauung, nach der alle Menschen, auch die Frauen, einen Penis besitzen und schließt richtig auf eine verborgene homosexuelle Seite der Sphinxbedeutung im Oedipusmythus, woraus er auch den Angstaffekt ableitet. Die Sphinxgestalt wäre sonach eine nachträgliche Doublierung der Mutter, worauf auch Schmidt hinweist[2], der die Sphinx mit Jokaste identifiziert. Es sei erwähnt, daß Laistner in seinem bekannten Werke »Das Rätsel der Sphinx«[3] ebenso wie Rank den Angsttraum zur Erklärung heranzieht und die Sphinx der Mittagsfrau, einem Alp, gleichsetzt. C. G. Jung[4] will seine Theorie von der theriomorphen Repräsentation der Libido zur Deutung verwenden: die Sphinx ist ihm eine »halb theriomorphe Darstellung derjenigen Mutterimago, die man als die ‚furchtbare Mutter', von der sich in der Mythologie noch reichlich Spuren finden, bezeichnen kann«. Die Libido, welche theriomorph repräsentiert wird, sei die verdrängte »tierische Sexualität«. Aus dieser Wurzel leitet Jung die theriomorphen Attribute der Gottheit überhaupt ab. Die Sphinx ist also dieser Erklärung gemäß ein Angsttier, das deutliche Züge eines Mutterderivates zeige, sie repräsentiere einen ursprünglich inzestuös abgespaltenen Libidobetrag aus dem Verhältnis zur Mutter. Wir kommen noch auf diese beiden Erklärungsversuche zurück.

Ein Weg zur analytischen Deutung.

Wir meinen, wir müssen an jede zufriedenstellende Erklärung zwei Bedingungen stellen: sie muß erstens alle hervorstechenden und wesentlichen Züge der Sphinx, so widerspruchsvoll sie auch untereinander sein mögen, verständlich machen und sie muß zweitens in ungezwungener Art die Verbindung zwischen dem orientalischen Sphinxtypus und dem der griechischen Sage herstellen. Es genügt offenbar nicht, eine Deutung zu geben, die einem Typus gerecht wird oder nur ein durchgängiges und wesentliches Merkmal der

[1] Das Inzestmotiv in Dichtung und Sage. Wien und Leipzig 1912, S. 266 ff.
[2] Griech. Märchen und Sagen, S. 143. Zitiert nach Rank, S. 268.
[3] Berlin 1889.
[4] Wandlungen und Symbole der Libido. Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen, IV. Band, Leipzig und Wien 1912, S. 224 ff.

Sphinx beleuchtet und alle der einen widersprechende Tatsachen vernachlässigt. Wir wollen anderseits daran festhalten, daß die Sphinx von Gise als Repräsentantin der antiken, vorderasiatischen Gattung eine innige Verwandtschaft mit jener Sphinx aus der Oedipussage, wie sie etwa etruskische Aschenkisten aufweisen, zeigt. Es ist wahrscheinlich, daß sich die eine aus der anderen entwickelt hat und es wird mit zu unserer Aufgabe gehören, diese Entwicklung zu verfolgen und psychologisch zu erklären, aber es ist unmöglich, daß die beiden Gestalten toto genere verschieden seien. Dagegen spricht schon die Ähnlichkeit ihrer Form. Unser Erklärungsversuch wird nämlich von der äußeren Form der Sphinx ausgehen. Wir vertreten die Ansicht, die Sphinx selbst müsse uns durch ihre Gestalt Aufschluß über sich geben. Sie ist ja als eine Schöpfung menschlicher Phantasie ein Stück echter Natur und wir glauben mit Goethe, Natur habe weder Kern noch Schale: »Alles ist sie mit einem Male.«

Vorerst aber müssen wir uns fragen, wie die Menschen zu Vorstellungen von dergleichen phantastischen Tieren kommen. Die Frage ist nicht müßig, denn wir wissen, die Phantasie ist unfähig, völlig Neues zu bilden, sie kann nur Stücke aus der Wirklichkeit kombinieren und umbilden, umschaffen. Dies aber tut sie nach bestimmten, ewig gleichbleibenden Gesetzen, denen der Künstler des Höhlenzeitalters ebenso folgt wie der jüngste Expressionist und Dadaist. Der Mensch der Antike ist trotz aller Kenntnis, die wir von ihm haben, uns im Gefühls- und Gedankenleben so fern, daß unsere Einfühlung immer eine unvollkommene und unsichere sein wird. Doch auch wir Kinder einer Zeit, die es so herrlich weit gebracht, kennen seelische Zustände, in denen wir annähernd so denken und fühlen wie die Menschen untergegangener Kulturperioden. Die Psychoanalyse hat uns gezeigt, daß uns der Traum jede Nacht auf eine solche archaische Struktur des Denkens zurückführt.

Eines der Hauptarbeitsmittel der Traumarbeit, durch dessen Wirkung uns das Verständnis der Traumgedanken so sehr erschwert ist, ist die Verdichtung, zu der wir auch die Herstellung von Sammel- und Mischpersonen rechnen müssen. Wir glauben, daß diese merkwürdige Art der Zusammenziehung vieler oft einander widersprechender Züge zu einer Einheit, die entweder im Traummaterial bereits vorhanden ist oder neu gebildet wird, uns ausreichende Aufklärungen über die seelischen Mechanismen, die in der Bildung solcher Gestalten wie der Sphinx wirksam sind, liefern könnte. Die sonderbare Zusammenstellung des Sphinxkörpers würde uns in der Deutungsarbeit ebensowenig stören wie die anscheinend sinnlose und unverständliche Bildung bestimmter Mischpersonen des Traumes. Wir sehen etwa manchmal im Traume einen uns bekannten Herrn X, der einen Bart wie Herr Z trägt, dabei aber einen Damenhut und eine Seidenbluse wie Frau Y, ohne uns im Traume Gedanken darüber zu machen. Sicherlich haben sich die alten Ägypter ebensowenig über die Sphinx gewundert. Eine der Struktur nach dem

Traume ähnliche seelische Schöpfung bilden die Halluzinationen von an Psychose erkrankten Personen, in denen nicht selten Halb- und Mischwesen auftauchen, deren Bedeutung die Psychoanalyse erkennen konnte. Die mit dieser Technik vertrauten Ärzte haben gezeigt, daß die so absurd erscheinenden Bilder durchaus sinnvoll sind. Der besondere Charakter der psychotischen Erkrankung, namentlich der Abbruch der Beziehungen zur Umwelt, macht es notwendig, daß die betreffenden Untersuchungen unvollständig bleiben mußten, doch stimmen alle Analytiker darin überein, daß die halluzinierten Gestalten in jedem Zuge determiniert sind, sich ihre Produktion aus dem Emportauchen von affektbetonten Erinnerungen an bestimmte Erlebnisse und Eindrücke erklären läßt. Ein Verständnis der Bilder erschloß sich nur dann, wenn man daran festhielt, daß ihnen im Gefüge der Krankheit ein bestimmter Platz einzuräumen ist, man sich auf den Boden der Kranken stellte und nicht von vornherein Anstoß an der Absurdität der Erscheinungen nahm. Eine Patientin Dr. Bertschingers, welche die Bilder, die sie halluzinatorisch vor sich sah, zeichnete, gab Erklärungen dazu, die einen guten Einblick in die Art ihres Zustandekommens ermöglichten[1]. Besonders häufig erschienen ihr Doppelwesen: etwa ein Bock mit dem Oberkörper eines oder zweier Menschen, ein Menschenkopf mit einem Pferdekörper, eine gefleckte Hyäne mit dem Gesichte und dem Oberleib einer Frau, ein Krokodil, das außer seinem Kopf einen zweiten mit den Zügen eines Mannes zeigte usw. Die einzelnen Bestandteile dieser Zusammensetzung erwiesen sich als in den Reminiszenzen der Kranken bedingt: sie sah z. B. eine »getupfte« Hyäne und gab am Tage nachher eine Erklärung dazu: sie hatte eine Wärterin, die sie gekränkt hatte, mit einer gefleckten Hyäne verglichen, weil sie so böse, grüne Augen machte und eine getupfte Bluse trug. Zugleich war die Hyäne auch eine der Wärterin ähnlich aussehende junge Frauensperson, an die sich die Kranke erinnert hatte und mit der sie als elfjähriges Kind ein besonders peinliches Erlebnis hatte. Das Bild eines Ziegenbockes mit einem Menschenkopf wird erklärlich, wenn man erfährt, das kleine Kind sei einmal unfreiwillig Zeugin einer Koitusszene gewesen, wobei sie den Mann mit einem Ziegenbock verglich. Aber auch dieses Bild ist überdeterminiert: während der Ferien hatte sie auf dem Lande das erstemal das erigierte Membrum einer Ziege gesehen. In ähnlicher Art führte die analytische Untersuchung jede einzelne Halluzination auf Erinnerungen zurück: von rezenten Eindrücken, durch die Vergleichsmöglichkeiten gegeben waren, angeregt, griff die Phantasie immer wieder auf besonders gefühlsbetonte Erlebnisse der Vergangenheit zurück. Die Halluzination, die sich dann oft einstellte, gestaltete Personen und Gedanken in einer sonderbar komprimierten,

[1] Bertschinger, Illustrierte Halluzinationen. Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen, 1912, III. Band, S. 69 ff.

für den Normalen undurchsichtigen Art: hatte die Kranke jemanden einmal mit einem Tiere verglichen, so erschien er ihr nun wirklich als dieses Tier, eine andere Person, mit dieser durch irgend eine gedachte oder wirkliche Gemeinsamkeit verbunden, verschmolz mit der ersten im Bilde oder wurde durch einen dem Tierkörper aufgesetzten Kopf dargestellt, eine bestimmte Eigenschaft durch ein Attribut versinnbildlicht etc. In jedem Fall ließ sich erkennen, daß nur eine historische Auffassung, welche von dem rezenten Erlebnis regressiv bis zu den Erlebnissen früher Kindheit zurückging, die Halluzination in ihrer verborgenen Bedeutung verständlich machen konnte. Dabei war man genötigt, wie bei der Lösung eines Bilderrätsels die Bestandteile der Erscheinung isoliert zu betrachten und ihren Zusammenhang erst dann ins Auge zu fassen, wenn sich das Verständnis jedes einzelnen Teiles ergeben hatte.

Wenn wir nun zu unserer Betrachtung der Sphinx zurückkehren und uns die analytischen Erfahrungen aus der Deutung der Mischwesen im Traume und in den Halluzinationen der Psychotiker zunutze machen, werden wir uns sagen müssen, daß jeder Teil der Sphinxabbildungen ebenso wie jedes der Attribute der Sphinx einzeln erklärt werden und eine Deutung en bloc notwendigerweise fehlgehen muß. Der hohe Verdichtungsgrad dieser Bildung macht es ferner notwendig, eine Schicht sorgfältig nach der anderen abzutragen: den übereinander lagernden Erinnerungen des Individuums, die zur Traumbildung herangezogen werden, entsprechen Niederschläge von Erlebnissen aufeinanderfolgender Generationen in der Bildung der Massenpsyche. So wird also der historische oder vielmehr der genetische Gesichtspunkt in der von den einzelnen Bestandteilen der Sphinxgestalt ausgehenden Betrachtung ergänzend zu dem psychologischen hinzutreten müssen. Wir werden wie in der Traumanalyse Widersprüche zwischen den einzelnen Elementen vorläufig unbeachtet lassen: hier wie dort wird sich schließlich, wenn unsere Deutung richtig ist, ein latenter Zusammenhang erkennen lassen, der auch das scheinbar Absurde als notwendig und sinnvoll zeigt.

Die Sphinx die späte Darstellung eines Totemtieres.

Das auffälligste Moment in der Verkörperung der Sphinx ist die Mischung eines Menschen- und eines Tierkörpers. Die individuelle Analogie dieses Phänomens im Traum und in der Halluzination weist uns den Weg zu ihrem Verständnis: dort wurde ein Mensch als Tier dargestellt, weil er von den Kranken mit einem Tiere verglichen wurde. Das »Gleich wie« oder »Ähnlich wie« wurde dadurch ausgedrückt, daß das eine Objekt durch das andere, mit dem es verglichen wurde, ersetzt wird. In dieser Art stellt auch der Traum Ähnlichkeit und Übereinstimmung dar. Man darf an die Tierfratzen Rodins hier ebenso erinnern wie an die Arbeit von Ibsens Bildhauer Rubek, deren Entstehung er uns selbst erklärt.

Die völkerpsychologische Analogie führt uns in eine Zeit zurück, da der Mensch noch nicht hochmütig auf die Distanz hinwies, die ihn vom Tiere trennte, ja da ihm das Tier besonders imponierte und er den Vergleich mit einem Tiere nicht nur nicht als Schimpf, sondern als Ehre empfand. Viele Zeugnisse der frühantiken Kultur lassen uns erkennen, daß einmal die Brücke zwischen Tier und Mensch in der primitiven Anschauung noch nicht so völlig abgebrochen war, wie es unserer modernen Auffassung gemäß ist. Auch unsere Kinder eilen rasch und ohne merkbare Anstrengung über sie, es macht ihnen keinerlei Schwierigkeiten, zugleich mit dem Wissen, jemand sei der Onkel, anzunehmen, er sei auch ein Löwe. Kürzlich sah ich zu, wie ein kleiner Junge vor seinem Spielkameraden, der auf allen Vieren kroch und bellte, zu seiner Mutter lief und ihr mit allen Zeichen des Schreckens mitteilte: »Der Maxi ist ein Wolf und will mich fressen.« Von der Mutter geschützt, rief er dann dem kleinen Kameraden, dessen Identität er also durchaus festhielt, ängstlich zu: »Maxi, bist du schon ein Mensch?«

Das totemistische System beruht auf einer solchen urzeitlichen Anschauung. Wir haben gehört, daß nach der Ansicht mancher Gelehrten die Sphinxe die ursprünglichen Verkörperungen des Königs waren und später zu solchen der Gottheit umgedeutet wurden. Wir sind, wenn wir vom Tierkörper der Sphinx ausgehen, eher geneigt, einen Entwicklungsgang in umgekehrter Reihenfolge anzunehmen und würden ihn in großen Zügen etwa so zu beschreiben versuchen:

Die erste umfassende Religion des Menschen, der Totemismus, hat das Tier zur Gottheit gemacht. Viele Jahrtausende später hatte sich der Totemgott in einen anthropomorphen verwandelt, wenn wir an das ursprüngliche Vorbild Gottes, den Vater der Urhorde, denken, könnten wir sagen, zurückverwandelt. Die Natur, die keine Sprünge macht, kennt auch keine Ausnahme, wenn es sich um Entwicklungsprozesse des menschlichen Denkens handelt: unendlich langsam vollzieht sich der Kulturfortschritt, Jahrtausende lang muß sich das Bild des Tiergottes neben dem der neuen Gottheit in Menschengestalt gehalten haben und, als endlich der anthropomorphe Gott nach vielen Zwischenfällen in den Vordergrund trat, blieb doch neben Gefühlen der Ablehnung die mit starken Affekten verbundene Erinnerung erhalten, welche bedeutungsvolle Rolle das Tier einst in der religiösen Verehrung gespielt hatte. Als eine solche sehr späte Erinnerung an den primären Totemismus wird uns die Gestalt der Sphinx erscheinen, denn der Gott grauer Vorzeit ist noch als Resterscheinung in dem Tierleibe angedeutet, während der menschenähnliche Gott jüngerer Zeit sich in dem Gesichte der Sphinx widerspiegelt. Wir würden also sagen, das Urbild der Sphinx sei nicht der König, sondern ein gewaltiges Tier, etwa der Löwe, der einst den Menschen zum Gott geworden war. Erinnern wir uns der löwenköpfigen Gottheiten der Ägypter Hathor, Neith und Bast, um Resterscheinungen des Totemismus in Ägypten zu erkennen, in denen der Löwe als Totemtier erscheint. Wir meinen

also, daß Tierbilder, etwa Darstellungen von Löwen, die z. B. in der ägyptischen Stadt Leantopolis heilig gehalten und gepflegt wurden, die unmittelbaren Vorbilder der Sphinx gewesen sind. Es geht vielleicht eine einzige, lange Entwicklungslinie von den rohen Tierzeichnungen, die man in den Höhlen des Aurignacienzeitalters fand, bis zur Sphinx von Gise und ihren Genossinnen. Der Menschenkopf, den die ägyptischen Sphinxe so oft zeigen, wäre demnach eine späte Erscheinung, welche durch die Anthropomorphisierung der Götter bedingt ist und einen ursprünglichen Tierkopf verdrängte. Die Zusammensetzung von Mensch und Tier bedeutet ein »Ist gleich«, sie weist uns aber darauf hin, daß ein historischer Prozeß vor sich gegangen ist, dessen Spuren wir vor uns sehen. Der seelische Vorgang, der zu dieser Darstellungsart geführt hat, ist dem der Verdichtungsarbeit im Traume durchaus analog: auch hier wird in ein Bild zusammengefaßt, was, obwohl für unser Bewußtsein ungleich, als Einheit aufgefaßt werden soll: das Gottesbild einer Vorzeit, das man bereits überwunden weiß und das der Jetztzeit, das doch seine Verwandtschaft mit jenem nicht verleugnen kann.

Der Unterschied zwischen individueller und kollektiver seelischer Tätigkeit wird darin klar, daß im Traume Personen aus der Aktualität mit solchen aus frühen Kindheitserinnerungen verdichtet werden, die prähistorische Kunst aber Wesen aus lange vorausliegenden Entwicklungsstufen mit jenen, die jetzt ihre Aufmerksamkeit fesseln, in ein Gebilde zusammenfaßt[1]. Die Darstellung der

[1] Einige Hinweise, die obige Darstellung ergänzend, werden nicht unerwünscht sein: auf einigen Sphinxfiguren der 12. Dynastie wird das Gesicht noch von einer gewaltigen Löwenmähne umrahmt. — M. Hoernes (Urgeschichte der bildenden Kunst, Wien 1915, S. 58) stellt sich in ähnlicher Art die Entstehung der Mischfiguren vor: »Die bildende Kunst ist ein starker Anker religiöser Vorstellungen. Auch überwundene Begriffe werden von ihr festgehalten, doch eben als überwundene, der Vergangenheit angehörige, in Dienstbarkeit fortlebende. Sie bereichern die Gegenwart mit der Erinnerung an das Verflossene und schaffen auch diesem noch den gebührenden Platz im künstlerischen Ideenausdruck. So erklärt sich die Entstehung der ältesten Mischfiguren, der ältesten Gruppenbilder.« — Die Deutung der Sphinx als eines Gottes steht in bestem Einklang mit den ältesten Überlieferungen, die z. B. mit merkwürdiger Beharrlichkeit behaupten, die Sphinx von Gise stelle den Sonnengott dar, sie würde aber auch die Analogie zu der Bedeutung der Greifen und Widdersphinxe darstellen: der Falke ist das heilige Tier des Horus wie der Widder das des Ammon. So erklären sich auch die vielen Darstellungen, auf denen die Sphinx eine Königsstatuette vor sich stehen hat: sie beschützt den König. Wenn sie als Wächter vor den Tempeln erscheint, so ist zu bedenken, daß in dieser späten Gestalt schon eine Art degradierter Gottheit ersteht, die Sphinx ist schon zu einem Diener Gottes geworden. Nur so ist es zu verstehen, daß der Gott selbst seine Tempel bewacht. Es ist nicht zu verkennen, daß die Sphinx in dieser Türhüterfunktion den Mischwesen der assyrisch-babylonischen Kultur, den Löwen in den Palästen des Sargon, Sanheribs etc. aufs engste verwandt ist. Wir sehen solche Schutzlöwen und -stiere nicht nur zu beiden Seiten der antiken Paläste, die Dome von Ferrara, Spalato, die Paläste und Plätze Venedigs und so vieler anderer italienischer Städte weisen noch ähnliche Tiere auf. Noch die Ungeheuer, die aus den Kirchengiebeln unserer Städte herausragen, stellen Erinnerungen an diese alten, ursprünglich totemistischen Tiere dar.

zwei historischen Seiten der Gottheit, der tierischen und der menschlichen, in eine Form zusammengedrängt, erscheint uns absurd und, wenn wir der Traumpsychologie glauben, müssen wir annehmen, daß sich ein Stück unbewußten Hohnes in solcher Darstellung verbirgt. Nun wäre es durchaus falsch, ein solches Gefühl etwa mit der Überwindung der »tierischen« Sexualität in Zusammenhang zu bringen — nichts lag dem antiken Ägypter ferner — oder es mit der Verächtlichmachung des Tieres zu verknüpfen. Es mag der ursprünglichen hohen Bewertung des Tieres im Laufe einer langen Kulturentwicklung unter der Einwirkung vieler Momente endlich eine mindere Schätzung gefolgt sein, die in bereits historischer Zeit auch zu einer symbolischen Betrachtung in der Art C. G. Jungs führen konnte. Für die in Frage stehende Frühzeit aber kommt eine solche anagogische Auffassung, die viel eher die Wiederholung eines Stückes der Entwicklung als ihre Erklärung genannt werden muß, gewiß nicht in Betracht.

Aus der Art der Entstehung der Sphinxbilder aus dem Totemismus[1] könnte man die Weiterentwicklung des Typus im Sinne einer immer phantastischeren Ausgestaltung vertreten. Faktoren verschiedener Art mögen in der Endgestaltung zusammengewirkt haben: Tendenzen der Unkenntlichmachung und schließlich die mißverständliche Auffassung überkommener Sphinxfiguren durch späte Generationen sind hier zu erwähnen. Aber in der Entwicklungsgeschichte der Sphinx mag sich auch ein Stück der politischen und nationalen Geschichte des ägyptischen Volkes gespiegelt haben. Die Ägypter der ältesten Zeit stellen sich nach den Zeugnissen der Ägyptiologie und verwandter Forschungsgebiete keineswegs als eine homogene Einheit dar, sondern als eine Mischung verschiedener Völker[2]. Es

[1] Der bekannte amerikanische Forscher Morris Jastrow hat sich zu der Ansicht bekannt, daß »this same factor of the resemblance between men and animals in conjunction with the ignorance as to the processes of nature led to the belief in all kinds of hybrid creatures, composed of human and animal organs of flatures«. (Babylonian-Assyrian Birth-Omens and their cultural significance. Gießen 1914, S. 79.) Er neigt dazu, aus diesem Glauben in Verbindung mit der babylonischen Lehre von den Geburtsomina die Fabelwesen der antiken vorderasiatischen Religion, aber auch der griechischen, ägyptischen und indischen Mythologie, soweit sie solche Mischwesen darstellen, abzuleiten. Ähnliche Ansichten vertraten Prof. Friedrich Schatz (»Die griechischen Götter und die menschlichen Mißgeburten«, Wiesbaden 1901) und Dr. Bab (»Geschlechtsleben, Geburt und Mißgeburten« in »Zeitschrift für Ethnologie«, Vol. 38, 209—311). Allein diese Theorien sind sicher nicht zur Erklärung ausreichend, wenngleich sie manche Züge aufzuhellen vermögen.

[2] Vgl. Fr. Hommel, Grundriß der Geographie und Geschichte des alten Orients [2]. 108—129, A. Wiedemann, Ägyptische Religion im Archiv für Religionswissenschaft IX. (1906), S. 482. Die Zusammensetzung des ägyptischen Volkes aus zahlreichen verschiedenen Völkern und Rassenresten wird nicht nur durch Skelettfunde (vgl. J. Kollmann, Die Gräber von Abydos. Korrespondenzbl. für Anthropol. etc. XXXIII. (1902), 119—126) und die Abbildungen von Typen aus ältester Zeit (vgl. J. de Morgan, Recherches sur les origines de l'Egypte, Paris 1896—97), sondern auch durch die Untersuchung der altägyptischen Sprache erwiesen. Diese stellt sich als eine aus verschiedenen afrikanischen und asiatischen

ist auch bekannt, wieviel heterogene Elemente die Urbevölkerung Ägyptens aufgenommen und assimiliert hat. Die Stammesorganisation und die lokale Verteilung aber hatte für die Völker des antiken Orients, die erst spät zur Staatenbildung gelangten[1], ihre besondere Bedeutung auch in religiöser Hinsicht. Wir sehen z. B. in der Geschichte Babylons den wiederholten Fall, daß mit der Erlangung der politischen und kulturellen Vorherrschaft des einen Stammes immer wieder religiöse Verschiebungen eintreten: Assimilierungen der einen Gottheit an die andere, Verdichtungen verschiedener Züge und Ersetzungen der einen göttlichen Eigenschaft durch eine abweichende. Ähnliche Ereignisse müssen auch im Stadium des Totemismus zu Mischbildungen verschiedener Art geführt haben, Kombinierungen des Totemtieres der einen Stammesgruppe mit dem einer anderen mögen sich so als Resultat längeren Nebeneinanderbestehens mehrerer Totems herausgebildet haben. Als solche Zeichen des Kampfes und Kompromisses zwischen Altem und Neuem, Überwundenem und Überwinder, zwischen verschiedenen Stämmen dürfen wir Wesen wie die Widdersphinx, den Greif etc., welche die Schöpfung der Sphinx mit Menschenkopf vorbereiteten, auffassen. Diese Form wäre demnach das letzte Produkt in einer langen Reihe, die genau zu verfolgen uns jede Möglichkeit fehlt[2].

Bestandteilen zusammengewachsene Mischsprache dar. Nach den Untersuchungen von Ad. Ermann (Die Flexion des ägyptischen Verbums. Sitzungsber d. Berl. Akad. 1900, 317—353) und Graf Schack-Schackenburg (Ägyptiologische Studien, Heft 5, Leipzig 1902, 209 ff.) sowie den anthropologischen Befunden v. Luschans darf man annehmen, daß die ägyptische Urbevölkerung afrikanische Völker waren, die freilich schon in uralter Zeit von semitischen Beduinen unterjocht wurden.

[1] Die Kämpfe der verschiedenen Stadtkönige Babylons werden erst im 3. Jahrtausend vor Christi Geburt durch die Bildung des Reiches von Sumer und Akkad beendigt; erst gegen Ende der vordynastischen Zeit Ägyptens werden die Nord- und Südgaue des Landes zu zwei größeren Reichen zusammengefaßt, ohne daß die Gauorganisation aufgegeben worden wäre (um 3400).

[2] Die obige schematisierende und vereinfachende Darstellung soll keine Vorstellung von der Mannigfaltigkeit der Ereignisse geben, die zu Entwicklungen innerhalb des Totemismus geführt haben, sondern nur die Möglichkeiten andeuten, die sich aus manchen ergaben. — Es mag indessen hier angeführt werden, daß sich aus der Verbindung der Stämme mit ihren Totems innerhalb des Ganzen, das durch die Staatsbildung entsteht, manche dunkle Stelle der Bibel erklären läßt. — Bedeutsamer wird diese Auffassung für die vielumstrittene Frage, ob Monotheismus oder Polytheismus am Anfang der religiösen Entwicklung steht. Der schottische Religionsforscher Andrew Lang (in den späteren Auflagen von »Myth, Ritual und Belief«, »The Making of Religion«, London 1909, 3. edit., »Magic and religion«, London 1901) und der Wiener Pater Wilhelm Schmidt (»Der Ursprung der Gottesidee«, 1912) stellen sich mit ihrer Ansicht, daß eine »monotheistische« Glaubensform jeder anderen roheren Form der Religion vorangegangen sei, der großen Majorität der anderen Forscher, die den Polytheismus als ursprünglicher betrachten, entschlossen gegenüber. Faßt man mit Freud den Totemismus als die erste umfassende Religion, so gelangt man bei gewissenhafter Durchforschung des ethnologischen und religionsgeschichtlichen Materials zu der Ansicht, daß die Meinung der beiden Forscher in weitgehendem Maße auf Richtigkeit beruht. Sie trifft zwar in der Form, daß der Monotheismus (also ausschließlicher Glaube an einen Gott) die primäre Religion sei, nicht zu, wohl aber darf der

Die historische Betrachtungsweise läßt uns, wenn wir sie mit der psychoanalytischen kombinieren, auch verstehen, wieso man im Bilde der Sphinx nicht nur den Gott, sondern auch den König sieht. Denn der Antike war die Differenz zwischen Gott und Herrscher ebensowenig ausgeprägt wie den heutigen Primitiven [1]. Die Könige der Antike waren es gewöhnt, als Gottheiten gefeiert zu werden, und ihren Bildern wurde göttliche Verehrung zuteil. So beanspruchten die babylonischen Herrscher von Sargon I. bis zur vierten Dynastie von Ur, Götter zu sein, ja die Monarchen aus dieser Dynastie ließen sich Tempel bauen und befahlen dem Volk, ihren Bildern Opfer zu bringen. Die ägyptischen Könige wurden bei Lebzeiten deifiziert und in besonderen Tempeln von besonderen Priestern als Götter angebetet. Dem Volke galt der König als der »große Gott«, »der goldene Horus« und insbesondere als Sohn des Sonnengottes Ra. Er wurde als »Herr des Himmels und der Erde, Sonne«, als »Schöpfer und Bilder der Menschen, Leben der großen Welt« etc. angesprochen. Es ist also kulturgeschichtlich bedingt, wenn die Sphinx nicht nur den Gott, sondern auch seine menschliche Inkarnation, den König, bedeutete. Als Zeichen ihrer göttlichen Natur hüllten sich die vorgeschichtlichen Könige ebenso wie jetzt noch die Häuptlinge der Wilden in das Fell des Totemtieres, die Herrscher des vorhistorischen Ägyptens trugen das Löwenfell noch lange, nachdem die totemistische Religion von einer höheren Stufe abgelöst worden war.

Die Sphinx als Sonnengott.

Auch die Deutung der Sphinx als Sonnengott fügt sich in die skizzierte Entwicklung ein: sie darf als sekundäre auf ein Stück Berechtigung Anspruch machen.

Es kann hier nicht davon gesprochen werden, auf Grund welcher seelischer Voraussetzungen und auf welchen Wegen die

Henotheismus Anspruch auf eine solche primäre Stellung machen. Der Stamm, der seine Herkunft von einem Totemtier herleitet, das er verehrt, ist vorerst ein abgeschlossenes Ganzes. Erst die Verbindung mit anderen Stämmen, die in Form von friedlicher Vereinigung oder Unterjochung eines oder mehrerer Stämme durch einen fremden erfolgt, ergibt die Möglichkeiten des Totemwechsels, beziehungsweise die weit bedeutsamere, daß neben dem alten Totem neue Geltung und Verehrung beanspruchen dürfen. Man darf neben anderen Momenten dieses als entscheidend für die Entwicklung des Polytheismus aus einem primären Henotheismus betrachten, aber auch für die spätere Entwicklung eines primitiven Monotheismus, der mit den älteren vielfältigen Göttergestalten zu kämpfen hat, wird wohl der Faktor der Volks- oder Stammesorganisation als besonders wirksam zur Erklärung herangezogen werden müssen. So scheint die Verdrängung der Elohim durch Jahwe am Sinai durch die Erlangung einer Hegemoniestellung des Stammes, dem Moses angehörte, mitbestimmt. Eine ausführlichere Behandlung der einschlägigen Fragen muß einer selbständigen Publikation vorbehalten bleiben.

[1] J. S. Frazer gibt in »The magic art« (The golden bough I. Part, Vol. I, p. 373 ff.) zahlreiche Beispiele solcher »incarnate human gods« aus allen Weltteilen, auch von der göttlichen Stellung der Herrscher im alten Babylon, Ägypten, Peru, Mexiko und China und erklärt sie aus der Entwicklung des Königtums.

astrale Auffassung der Götter entstand und welchen realen und psychischen Notwendigkeiten sie ihre fortwirkende Bedeutung verdankt. Die Forschungen Otto Ranks haben die Aufstellungen der Astralmythologen in wesentlichen Punkten berichtigt, modifiziert und die beschränkte Geltung ihrer Resultate gezeigt, hier erübrigt sich nur — auf die Gefahr hin, daß wir über die Grenzen unseres Themas hinausgehen — die religiöse Entwicklung der Astralmythologie in kurzen Zügen zu zeichnen. Es scheint mir sicher zu sein, daß sich die Astralreligion aus totemistischen Anschauungen entwickelt hat und die Projektion der Götter an den Himmel unter dem kombinierten Eindruck von Naturvorgängen, seelischer Umwälzungen und Veränderungen der menschlichen Lebensbedingungen vor sich ging. Es ist zu vermuten, daß der Tierkreis noch in seiner Zusammenstellung Zeugnis für den totemistischen Ursprung der Astralmythologie und -religion ablegt. Die Versetzung der Gottheiten an den Himmel erweist sich durch viele Anzeichen als einer entwickelteren und höheren Stufe der religiösen Entwicklung angehörig: sie entfernt die Götter von ihrer Heimat, der Erde, wo sie entstanden sind, und wo sie ursprünglich Busch und Wald füllten. Die Menschen der Urzeit haben ebensowenig wie die Kinder in den ersten Jahren irgend ein Interesse am Himmel und seinen Körpern, die Zuweisung der oberen Regionen als Wohnortes für die Götter ist ein Zeichen der vorgeschrittenen Vergeistigung der Religion[1]. Sie wird erst möglich, wenn sich der Blick des Menschen von der Erde auf den Himmel gerichtet hat.

Die Projektion der Totems an den Himmel war der typische Fall ihrer »Erledigung«: sie fällt in eine Zeit, da die Religionsentwicklung tatsächlich bereits über die totemistischen Gottesbegriffe zu höheren vorgeschritten war, nun konnte sie die unbrauchbar gewordenen Totems in die überirdische Rumpelkammer werfen. Man darf vielleicht im Zusammenhang damit erwähnen, daß diese Art der Entfernung später zur euphemistischen Repräsentation des Sterbens überhaupt wurde, und daran erinnern, daß sie im Traume und in der Dichtung, in der Folklore und in der Mythenbildung wiederkehrt. Es sei nur an den von Freud angeführten Traum eines vierjährigen Mädchens erinnert, das seine Spielgefährten Flügel bekommen und wegfliegen sah[2].

Das Hohersteigen des Gottes bedeutet also in diesem Sinne nicht nur ein Avancement, sondern auch unbewußt eine Entfernung und, wenn wir von der Erde ausgehen, eine Art latenter Depossedierung. In dieser neuen religiösen Vorstellung zeigen sich noch

[1] Gelegentlich bekennen sich noch Skeptiker zu ihrem Desinteressement am Himmel und seinen göttlichen Bewohnern:

»Den Himmel überlassen wir
Den Engeln und den Spatzen«. (Heine.)

[2] Traumdeutung, 4. Auflage, S. 191.

immer die alten seelischen Mechanismen, die in der Religionsbildung überhaupt wirksam waren: der Respekt und die Achtung vor der Gottheit sind auf den höchsten Punkt gestiegen, in gleichem Maße aber drängen die unbewußten revolutionären Wünsche, die seine Entfernung anstreben, empor. Diese Äußerungsform verstärkter Ambivalenz, als welche wir die Versetzung der Götter an den Himmel ansehen müssen, wiederholte sich, als die Geltung der anthropomorph gewordenen Gottheiten in Gefahr war. Die Antike durfte es sich noch erlauben, Götter leibhaftig auf Erden wandeln und körperlich sterben zu lassen, spät erst ließ man sie unsterblich sein und im Himmel wohnen. Die Wirkungen unbewußter Haßtendenzen und reaktiv verstärkter Liebe und Verehrung werden in dieser religiösen Vorstellung gleich deutlich[1].

[1] Die im Text gegebene Zurückführung des Gestirnkultes auf die Projektion ursprünglich tiergestaltiger, später anthropomorpher Götter an den Himmel würde eine ausführlichere Behandlung verdienen. Inwiefern diese Projektion Teil einer umfassenderen, primitiveren war und sich bereits gebahnter seelischer Wege bediente, ist ein außerordentlich interessantes Thema, das Untersuchungen von anderen Seiten her vorbehalten bleiben muß. — In diesem Zusammenhange sollen nur einige ergänzende Bemerkungen, deren fragmentarischer Charakter nicht verhehlt werden soll, hinzugefügt werden. Sie können vielleicht in Verbindung mit den obigen Ausführungen dazu beitragen, die Astralmythologie und -religion des vorderasiatischen Orients bereits als sekundär erscheinen zu lassen. Der babylonische Kult der sieben Planetengötter Sin (Mond), Šamas (Sonne), Nabû (Merkur), Ištar (Venus), Nergal (Mars, beziehungsweise Saturn), Marduk (Jupiter), Kaimânu (Saturn, beziehungsweise Mars) zeigt bereits durch die Namen der Gestirne, daß die Sterne mit den Göttern identifiziert wurden. Wir wissen, daß die Sternbenennung der Babylonier für die griechische Astronomie vorbildlich wurde. Über die Art, wie die Götter zu Sternen wurden, darf man nur Vermutungen anstellen, die sich auf Resterscheinungen in den frühen antiken Religionen und im Glauben der jetzigen Wilden aufbauen. Die ägyptischen Gottheiten waren sterblich, aber während ihre Leiber bandagiert und umwickelt im irdischen Grabe lagen, erglänzten ihre Seelen als helle Sterne am Firmament. Die Seele der Isis leuchtete im Sirius, die des Horus im Orion und die Typhons im Großen Bären. (Frazer, The dying god, p. 5.) Die Primitiven der Jetztzeit sehen in den Sternen entweder Dämonen oder die Seelen der Verstorbenen. Es scheint mir, als wäre diese Stufe schon eine vorgeschrittenere, in welcher die einstigen Gottheiten als Dämonen erscheinen. (Beispiele bei Frazer, The dying god, S. 61 ff.) Ein Stern erscheint ursprünglich, wenn ein Großer gestorben ist, die Heroen der Griechen und Römer werden von den Göttern zum Lohn für ihre Taten als Sterne an den Himmel versetzt. Vergleiche noch die Worte von Cäsars Weib bei Shakespeare:

»When beggars die, there are not comets seen,
The heavens themselves blaze forth the death of princes.«

Anders gewendet erscheint dasselbe Motiv in den zahlreichen Sagen primitiver Völker, in denen sich Gott, unzufrieden mit den Verhältnissen hienieden, in den Himmel flüchtet. — Die Existenz der zwölf Tierkreisbilder läßt sich schon in der Hälfte des zweiten vorchristlichen Jahrtausends in Babylonien nachweisen (Schrader-Winckler-Zimmern, Keilinschriften und das Alte Testament, Berlin 1903, 3. Aufl., S. 627). Man hat bemerkt, daß im Texte der »Grenzsteine«, welche Tierkreisembleme aufweisen, die bekannteren babylonisch-assyrischen Gottheiten zu diesen in Beziehung gesetzt werden, »in den Tierkreisgestirnen sozusagen ihre Offenbarungsstätte erhalten«. Die Art dieser Beziehung bleibt freilich dunkel: sie wird klarer, wenn man beachtet, daß wahrscheinlich auch die Planetengötter ursprünglich Totems waren. Diese Auffassung des Tierkreises als eines allmählich entstandenen

Die Sphinx muß die lange Entwicklung der Gottheit vom Tier auf Erden zu dem am Himmel, der wir letzten Endes auch die Benennung des Zodiakus verdanken, in einer bestimmten Form mitgemacht haben. Als Horus aus einem totemistischen Gott zu einer Sonnengottheit wurde, mag auch seine plastische Verkörperung, die Sphinx, zu einem Sonnensymbol geworden sein. Sekundär wurden ihr dann auch andere Attribute des solaren Gottes erteilt und nachträglich manche Funktionen zugeschrieben, die mit ihrem ursprünglichen Charakter als Bild eines Totems nicht vereinbar sind.

Immer wieder aber setzt es uns in Erstaunen, daß das Nacheinander einer überaus langen und langsamen Kulturentwicklung, das wir konstatieren, in der Gestalt der Sphinx als ein Nebeneinander erscheint: das Alte verschwindet nicht völlig, wenn sich auch mächtige neue Anschauungen geltend machen. Es ist so, als wäre auch das Unbewußte der Völker unfähig, ihre überwundenen und abgetanen Vorstellungen und Gefühle völlig auszuschalten. Auch das Unbewußte der Masse ist unzerstörbar und unsterblich, dem Einflusse des siegreich Neuen entzogen.

Pantheons von Totems verschiedener Stämme, das erst spät feste Gestalt annahm, würde gut zu der kühnen Interpretation einer Stelle im Ps. 12 durch Peiser (Orientalische Literaturzeitung 1910, Sp. 5) passen. 16, 4 liest dieser dann יתהלכו [ב]כר מולות »wandelnd am Damm der Tierkreisbilder«. Nach der Rekonstruktion Peisers würde die dunkle Stelle lauten:

»Es mehrten sich andere Ba'ale,
wandelnd am Damm des Tierkreises,
nicht will ich ihnen Blutopfer bringen,
noch ihre Namen auf meine Lippen nehmen.«

Die Bedeutung dieser Auffassung leuchtet ein, wenn man sie mit der von Winckler, Stucken, Jeremias u. a. festgehaltenen, nach der sich der astrale Charakter der babylonischen Religion als primär erweist, vergleicht. Wie weit sie sich in der Wertung des Totemismus von der astralmythologischen Schule unterscheidet, mag eine Stelle aus einem kürzlich erschienenen Buche »Sternglaube und Sterndeutung« (Teubner, Leipzig und Berlin 1919, 2. Aufl.) von Prof. Fr. Boll zeigen: »Die Funde der letzten Jahre haben gezeigt, daß die Tierkreisforschung eine der wichtigsten Leitfossilien zum Nachweise alter Kulturströme behandelt, die von den großen Mittelpunkten des geistigen Lebens der alten Welt ausgegangen ist. Entsprechend dem Gedanken, daß die Erde und ihr Leben ein Abbild des großen Lebens am Himmel sei, hat man die Menschenwelt nach astralen Gesichtspunkten eingeteilt. So wurde die peruanische Hauptstadt Cuzco als Tierkreisdenkmal erbaut. Ferner teilte man allerwegen den Stamm in Gruppen ein, die den Tierkreistieren unterstellt wurden. So entstand der Totemismus, der von nun an nicht mehr als eine allüberall selbstständige Entwicklungsstufe der Menschheit zu gelten hat, sondern als Entlehnung von dem Kulturkreise, dem der Tierkreis entstammt.« (Von mir gesperrt.) Im Gegensatz zu dieser Anschauung glauben wir, daß die so beschriebene Form schon ein Endprodukt darstellt, das sich aus der Geschichte des Totemismus erklärt, es entspricht der Rückprojektion der Tierkreisbilder auf die Erde. Es kann hier nicht dargestellt werden, welche Folgerungen sich für die Entwicklung der Astrologie und Astronomie aus dieser Herkunft ergeben haben, es soll nur betont werden, daß auch die für die Antike und einen großen Teil des Mittelalters überragende Stellung der Astrologie und die Art der Beziehung, welche sie zwischen Gestirnkonstellation und Menschenschicksal herstellt, sich aus der ursprünglichen religiös bestimmten Bedeutung der Sterne erklärt.

Die Flügel der Sphinx.

Die Entwicklungsgeschichte des Himmelsgottes mag eine Jahrtausende lang dauernde und sehr komplizierte gewesen sein, allerlei Anzeichen aber deuten darauf hin, daß die Versetzung der Gottheiten an den Himmel eine allmähliche war und daß sie sich nach den Anschauungen des prähistorischen Orients so wie der jetzigen primitiven Völker in durchaus sinnlicher und sinnfälliger Weise vollzogen hat. Der Baumtotemismus und der Höhenkult haben in diesem kulturhistorisch und religionsgeschichtlich so bedeutsamen Prozeß bestimmte Entwicklungsstufen vertreten[1], dem Vogel fällt in ihm eine besondere Bedeutung zu.

Damit sind wir bei dem so auffälligen Attribut der Beflügelung der Sphinx angelangt, das mit dem Löwenkörper unvereinbar scheint. Die Deutung dieser Eigenschaft als Zeichen der Schnelligkeit hat gewiß ihre Berechtigung, nur bedarf sie mancher wichtiger Ergänzung. Es ist klar, daß die Flügel, welche die antike Religion und Mythologie den göttlichen Mischtieren, aber auch die, welche sie menschengestalteten Gottheiten wie dem Merkur und Gottesboten wie den Cherubim, Seraphim und den Engeln verleiht, aus der Natur, welche den Menschen umgibt, genommen sind. Der Vogel war es, dessen Flug nicht nur dem staunenden Primitiven zum Rätsel wurde.

Die Aufgabe, die wir uns gestellt haben, läßt es nur als notwendig erscheinen, die Bedeutung des Vogels für das religiöse Vorstellungsleben zu streifen, doch darf man versichern, daß eine speziellere Behandlung des Problems zu interessanten und aufschlußreichen Resultaten führen müßte. Hier können nur Andeutungen gegeben werden. In der Endentwicklung des totemistischen Systems muß an bestimmter, für die einzelnen Völker verschiedener Stelle der Geier, Adler oder sonst ein Vogel als Totem eingetreten sein. Die Schnelligkeit des Vogels mag dem Primitiven ebenso imponiert haben, wie die Überwindung der Schwerkraft, die Merkmale des Verschwindens und Wiederauftauchens im Äther werden vielleicht später dazu dienen, als Anknüpfungspunkte der Allgegenwart und Allwissenheit der Götter verwendet zu werden. Es ist kein Zweifel möglich, daß der Vogel den Menschen einmal zum Gott geworden war: die späte Vorstellung des Seelenvogels scheint sich, wie ich glaube, daraus entwickelt zu haben, daß Vögel sich auf die Leichen teurer Toten niedersenkten, von ihnen fraßen und wieder davonflogen. Es ist wahrscheinlich, daß die totemistische Bedeutung des Vogels einer späten religiösen Entwicklung angehört, der Vogel wird dann zu jenem Wesen, das zur astralen Gottheit, dem Vater Sonne, fliegt, das die Seelen repräsentiert und sein Flug wird zum Vorbild des Entrücktwerdens, der Auferstehung zahlreicher Heroen von Moses und Elias bis Jesus.

[1] Ich gehe auf diese Stadien hier nicht näher ein, weil sie in anderen vorbereiteten Arbeiten eine ausführliche Behandlung erfahren werden.

Wir haben vorläufig keine Möglichkeit, die Stelle genau zu bezeichnen, welche die Einführung des Vogels innerhalb der totemistischen Religionsformen bestimmt, doch scheint es, daß der Vogel, als der Totemismus bereits im Verschwinden war, sozusagen totemistisch besetzt, d. h. seine Rolle und Aufgabe in totemistischer Sprache beschrieben wurde. So aber mag er später zu einer der totemistischen Verkörperungen des Heilands geworden sein, zum Vorbild des Heros. Die sperber- und geierköpfigen Gottheiten der Ägypter, die Taube der Aphrodite und der Rabe Wotans, der Geier, der Prometheus' Leber frißt, und die Kraniche des Ibykus, die Vögel, deren Flug allen antiken Völkern zum Orakel wurde, der Geier beim Opfer Abrahams, die von Noah ausgesendete Taube und jene in der Verkündigung Marias — alle diese Vögel sind ursprüngliche Götter, die erst spät zu Helfern und Boten menschengestaltiger Gottheiten wurden. So wurde auch die Sphinx aus einer Gottheit zu einem geflügelten Wächter im Dienste Gottes wie andere uns vertrautere Gestalten, auch sie hatten zuerst eine Stelle im Pantheon, ehe sie zu Mittlern zwischen Jahwe und den Menschen wurden: ich meine die Engel, die Flügel tragen und deren ursprünglich totemistischen Charakter wir noch in den alttestamentlichen Beschreibungen ihrer Vorläufer, der Cherubim, erkennen[1].

Man muß hier noch einmal darauf aufmerksam machen, daß die ältesten Sphinxe, die wir kennen, keine Flügel tragen und die Beflügelung der Tiere erst in der griechischen Darstellung allgemein wurde.

Männliche und weibliche Sphinxe.

Wir waren gezwungen, den ausgedehnten und schwer erkennbaren Wegen zu folgen, welche die primitive Gesellschaft eingeschlagen hatte, bis sie zu jenem religiösen Stadium gelangte, auf dem wir sie in der Frühantike treffen. Wir konnten Anzeichen dieses Entwicklungsganges in der Gestaltung der Sphinx wiederfinden: wie Jahresringe auf den Bäumen haben sich in ihrer Form Merkmale längst überwundener Phasen der Entwicklung ausgeprägt. Der merkwürdige Konservatismus primitiver Kulturen brachte es zustande, daß das Alte nicht verschwand, als das Neue aufkam, sondern mit dem Neuen vermengt, veränderten Zwecken dienend fortlebte, seiner ursprünglichen Bedeutung längst entfremdet. Aller Fortschritt der antiken Religion — und nicht nur der antiken — vollzieht sich in ähnlicher Art der Umformung und Umdeutung sowie Assimilierung ererbten Gutes. Vielleicht fällt von hier aus auch ein Licht auf jene eigentümliche Gestaltung der Sphinx, die wir nur als zweigeschlechtlich auffassen können. Wir wissen, daß die männlichen Sphinxe im

[1] Hierher gehören auch die geflügelten, menschenköpfigen Stierkolosse der babylonisch-assyrischen Spätzeit.

ältesten Ägypten weitaus überwiegen, später aber weibliche Sphinxe immer häufiger an die Seite der männlichen treten, bis sie in Griechenland den männlichen Typus völlig verdrängen. Wie fügt sich diese weibliche Gestaltung unserer Deutung von der totemistischen Ableitung der Sphinx ein? Halten wir daran fest, daß der weibliche Sphinxtypus in der Frühzeit selten ist und daß später sowohl männliche als weibliche Sphinxe erscheinen, so liegt es nahe, eine historische Entwicklung anzunehmen, welche das ursprünglich männliche Tierbild durch ein weibliches ersetzte. Der Penis, den die weibliche Sphinx trägt, wäre demnach ein Rest ihrer ersten maskulinen Gestalt. Es erwächst uns aber die Pflicht, diesen hypothetisch angenommenen Entwicklungsgang durch Anführung von Tatsachen aus der Vorgeschichte der Menschheit wahrscheinlicher zu machen. Wir wissen, daß der gegenwärtigen Form der Familie das Matriarchat vorausgegangen ist, in dem sich die Mitglieder der Horde um ihren natürlichen Mittelpunkt, die Mutter, gruppierten. Die Restbestände matriarchalischer Organisation, wie wir sie bei bestimmten tiefstehenden Stämmen finden, sowie Spuren in der Verfassung der antiken Völker des Orients geben[1], auch wenn wir die vielfachen Veränderungen durch Jahrtausende bedenken, ein ungefähres Bild jener ersten, primitiven Gruppeneheorganisation. Es ist schwer, den Einfluß, den die matriarchalische Ordnung auf die Religion nahm, zu erkennen, schon deshalb, weil wir keinen unmittelbaren Zugang zu jenem prähistorischen Entwicklungsstadium der Menschheit haben. Freud vermutet, daß die großen Muttergottheiten vielleicht allgemein dem Vatergott in der Entwicklung vorausgegangen seien[2]. Dafür würden besonders zwei Tatsachen sprechen: der relativ späte Charakter des Totemismus, der seiner Entstehung nach den Bruderclan also eine entwickeltere Familienform voraussetzt, und die Unwahrscheinlichkeit, daß die libidobesetzte Figur der Mutter, die so lange Zentrum und Haupt der Familie war, nicht vorher schon in der primitiven Anschauung zur Göttin emporgerückt wäre. Trotzdem muß man gerade hier zur Vorsicht bei der Annahme einer ursprünglichen Mutterreligion mahnen: wir wissen, daß die Kulte, die den Muttergottheiten des Orients, der Isis, der Ischtar, der Kybele und den anderen Verkörperungen der mater magna geweiht waren, ursprünglich einen ganz anderen Charakter trugen als die der Vaterreligion: sie waren besonders durch die Betonung des Sexuellen, der Feier der Fruchtbarkeit des Menschen und der Natur, charakterisiert im Gegensatz zu dem Charakter der Vaterreligion, die das soziale Moment in den Vordergrund rückte und sich im Schuldbewußtsein eine Art sozialer Angst schaffte. Wenn wir auch diese antiken Kulte erst als späte Ent-

[1] Vgl. insbesondere Frazer, Attis, Adonis, Osiris. (The golden bough Third edition. Part IV), London 1907, S. 382 ff. nebst den älteren Werken von Bachofen, Dargun usw.

[2] Totem und Tabu, S. 138.

wicklungen ansehen, müssen wir doch annehmen, daß ihre charakteristischen Züge ihren prähistorischen Vorstufen bereits eigen waren, ja wir werden eher der Vermutung zuneigen, daß sie dort noch krasser, von äußeren Kulturfortschritten unbeeinflußter und ungezügelter zutage traten. (Man wird es nicht anerkennen, wenn dem entgegengehalten wird, der Unterschied der Kulte männlicher und weiblicher Gottheiten beruhe auf Äußerlichkeiten, denn gerade sie sind das trotz allen späteren künstlichen Angleichungen unverwischbare und unzerstörbare Zeichen einer tiefliegenden, im Triebleben verankerten Differenz.)

Nun ist es gewiß nur eine Frage der Nomenklatur, ob man die Religion an dieser oder jener Stelle der Menschheitsentwicklung als vorhanden ansieht oder sie erst von einem anderen Stadium an datiert, allein, wie mir scheint, gehört gerade die soziale Bindung und mit ihr das mächtige Agens des Schuldbewußtseins zu den unentbehrlichen und wesenhaften Momenten der Religionsbildung. Man wird sich deshalb trotz der einer religiösen ähnlichen Verehrung der Mutter zur Zeit des primitiven Matriarchats nicht entschließen können, schon hier von Religion zu sprechen, da diese Merkmale fehlen[1]. Die Mutter der matriarchalischen Zeit wurde mit allen Zeichen der Sexualüberschätzung, wie sie die Objektwahl nach dem Anlehnungstypus zeitigt, verehrt: sie war sicher lange jenes Objekt, dem überwiegend die dumpfe Libido des Urmenschen gewidmet war, sie wurde ihm hauptsächlich durch die drängende Macht der heterosexuellen Triebkomponenten zum Idol. Schon hier wird durch den Faktor der ersten, elementaren Liebeswahl und der Sexualüberschätzung der Unterschied zwischen ursprünglicher Mutterverehrung und primitiver Vaterreligion deutlich: wurde die Mutter der ersten Organisation der matriarchalischen Epoche zum Idol, wofür manche Funde des Spätquartärs als Zeichen früherer Zustände sprechen, so wird der Vater der Urhorde den Mitgliedern des Bruderclans nachträglich zum Vaterideal. In der Gegenüberstellung von **Mutteridol** und **Vaterideal** ist aber bereits neben einem wesentlichen Zuge der Einstellung des primitiven Menschen zu den Urbildern seiner Religionen die Art der Objektwahl, die den Grund für spätere, hochbedeutsame Entwicklungen legt, angedeutet: Es ist damit schon gesagt, daß sich die Objektwahl der Urzeit, deren Anzeichen wir in der mutterrechtlichen Zeit treffen, vornehmlich nach dem Anlehnungstypus richtete, während später die Objektwahl nach dem narzistischen Typ in den Vordergrund rückt. Die libidinöse Verehrung der Mutter, die mit der Verherrlichung des Grobsexuellen

[1] Um Mißverständnisse auszuschließen, sei ausdrücklich bemerkt, daß sich das grobe oben gegebene Schema auf eine vor jeder geschichtlichen Erfahrung liegenden Zeit bezieht: die Mutterkulte des frühen Orients gehören, damit verglichen, schon einer von dieser durch Jahrtausende getrennten Phase an. In ihnen erscheint schon eine wirkliche, der Ausbildung fähige Mutterreligion. Natürlich ist es ausgeschlossen, eine letzte Sicherheit über die Entwicklung zu geben.

verbunden war, konnte später freilich in mehr oder minder sublimierter Form zum religiösen Kult werden, aber erst mußte der Gott als solcher erstehen, erst mußte die Vaterreligion in der Form des Totemismus ihren Einzug in die Menschheitsgeschichte halten.

Nach dem Vorbilde der Vaterreligion wurde später die Mutter deifiziert; sie trat nun rivalisierend neben den Vatergott, aber der Anspruch der Religionsschöpfung als solcher bleibt dem Vater als Vorbild jedes Gottes gewahrt und ist nicht an die elementare und ungebrochene Macht der ersten Libidobesetzung, sondern an die reaktiv verstärkte und vertiefte, nachwirkende Gewalt der Vatersehnsucht gebunden[1].

Das Matriarchat hat gewiß den Anstoß zu manchen bedeutsamen Bildungen in der menschlichen Gesellschaft gegeben, die Religion als solche hat es nicht hervorgebracht. Im Gegensatz von Mutteridol und Vaterideal, den wir als Vorstufe der Scheidung von Muttergottheit und Vatergott konstruierten, sind schon jene Momente enthalten, die später mit der fortschreitenden Verinnerlichung so bedeutungsvoll werden sollten: die Kulte der Muttergottheit werden zu exzessiven Feiern der Sexualität und gelangen erst sehr spät zu einer partiellen Sublimierung, wie wir sie im Madonnenkult erkennen, sie bleiben aber immer der Anstoß zu Störungen der durch die Vaterreligion vorgeschriebenen, wenn auch ungeschriebenen Gesetze, weil sie immer wieder neue Stärkung aus den Tiefen der ewigen Triebgewalt erhalten. Dem Antäos wuchsen wieder die Kräfte im Kampfe, wenn er die Mutter berührte.

Das Vaterideal aber, zum Gotte geworden, wird der verborgene Gesetzgeber der Menschheit, ihr personifiziertes Gewissen und ihr Schützer gegen den die Gesellschaftsordnung auflösenden Triebansturm. Im Rahmen dieser Arbeit, die anderen Zielen zu-

[1] Die im ersten Libidoobjekt vereinigten Züge der Mutter und Geliebten bleiben auch in der Gestalt der ursprünglichen weiblichen Gottheit vereinigt, das Mütterliche wird später immer stärker betont werden, das sexuelle Moment immer mehr in den Hintergrund treten oder nur in der vergeistigteren Form allgemeiner Gnade und Menschenliebe oder weiblicher Güte erscheinen. Aber auch die vorgeschrittenste Entwicklung kann es nicht ganz ausschalten: die weiblichen Gottheiten bleiben immer Beschützerinnen der Liebe und Ehe. Das Gretchen der Fausttragödie, das sich in ihrem Liebesleid an Maria wendet, ist nur eine moderne Verkörperung unzähliger antiker Schwestern, die in ähnlichen Situationen zu den heimischen Göttinnen ihre Zuflucht nahmen. Der geistvolle Anatole France erzählt in »Sur la pierre blanche« von einem schönen Mädchen, das zur Gottesmutter folgendes reizvolle Gebet emporsendet: »Sainte mère de Dieu, vous qui avez concu sans pécher, accordez-moi la grâce de pécher sans concevoir.« Diese Gegenüberstellung läßt den Gedanken an jene Zeit erwachen, da auch Göttermütter auf irdische Art empfingen — freilich war es damals noch keine Sünde. Eine andere Anekdote des französischen Skeptikers erinnert ebenfalls an jene Epoche der Diesseitigkeit der Göttinnen: Ein Italiener, dem Jesus trotz innigem Gebet seinen Wunsch nicht erfüllt hat, kehrt zur Kapelle mit dem Bilde der Madonna und ihres Kindes zurück und ruft: »Ce n'est pas à toi, fils de putain, que je parle, c'est à ta sainte mère.«

strebt, kann nicht versucht werden, die Bedeutung dieser miteinander ringenden Prinzipien, die in der Entwicklung der Religion fortwirkend eine bedeutsame Rolle spielen, zu würdigen, es mag nur angemerkt werden, daß eine der wichtigsten Einbruchstellen der Sexualität in die soziale Institution der Religion hier zu suchen ist und daß der Kampf zwischen Mutter- und Vaterreligion dem lebenslänglichen Schwanken zwischen männlicher und weiblicher Objektwahl beim Individuum entspricht. Es muß ferner hervorgehoben werden, daß die ausführliche psychoanalytische und religionsgeschichtliche Würdigung dieses wichtigen Themas noch aussteht, sie würde eine der bedeutsamsten und aufschlußreichsten Ergänzungen und Fortführungen der Freudschen Ableitung der Religionsbildung darstellen.

Dieser Exkurs, der in der Hypothese von der späteren Vergöttlichung der Mutter die totemistische Vaterreligion als erste und ursprünglichste Religionsschöpfung festhält, war nur scheinbar überflüssig, denn ohne Beachtung des allerdings in großen Zügen gezeichneten Entwicklungsganges ist es unverständlich, wie die Sphinx auch weiblich dargestellt werden konnte. Wir haben gesagt, daß die Muttergottheiten nach dem Vorbilde des Vaters geschaffen wurden, nur so können wir es begreifen, daß der Gott — denn das ist ja die Sphinx ursprünglich — nun als Weib erscheint. Man ist dann versucht, gerade die weibliche Gestalt mit dem Siege der anthropomorphen Gottesverkörperung in Zusammenhang zu bringen und zu vermuten, daß es die weibliche Form war, die sich mit großer Gewalt den primitiven Gläubigen zuerst aufdrängte, da der Totemgott von einem menschlichen Gott abgelöst werden sollte. Der Vorgang der Menschwerdung Gottes, eines der gewaltigsten Ereignisse in der Weltgeschichte, ist uns in seinen wichtigsten psychischen Bedingungen noch unbekannt, es ist nicht unmöglich, daß hier gerade das Bild der Muttergottheit zuerst auftrat. Jedenfalls aber ist die weibliche Bildung der Sphinx sekundär, denn der Totemismus — einer sehr späten Erinnerung an ihn ist ja ihre Gestalt zu verdanken — war reine Vaterreligion und eine Schöpfung der Männerverbände. Das erste Gottesvorbild, der Vater der Urhorde, war ein strenger, gewalttätiger und furchterweckender Häuptling gewesen: das Totemtier, das dem Primitiven als Gott galt, muß ähnlichen Charakter gehabt haben. Keinem Wesen von milderen Zügen hätte sich der Wilde gebeugt, noch der Jahwe der Bibel ist ein fürchterlicher und rachgieriger Gott. Die Übertragung dieser Züge auf eine Muttergottheit ist nur möglich, wenn tiefgreifende Veränderungen im Verhältnis des prähistorischen Menschen zur Frau und im Verhältnis der beiden Geschlechter zueinander ihren Einfluß geltend gemacht haben. Das von C. G. Jung konstruierte Bild der »furchtbaren Mutter« ist — auch wenn wir von seiner anagogen Deutung absehen — kein irgendwie primäres und setzt bestimmte Veränderungen der seelischen Relationen zur Mutter voraus. Gewaltige Umwälzungen, die wohl auf eine einschneidende

Modifikation der Lebensbedingungen und ihre Einwirkung auf die primitive menschliche Familie zurückzuführen sind und die eine radikale Umwandlung der familiären Gefühle zur Folge hatten, müssen es bewirkt haben, daß das Bild der geliebten und ersehnten Mutter zu dem der furchtbaren sich gewandelt hat. Wir haben in den seelischen Produktionen der Neurotiker wertvolle Anhaltspunkte für die Annahme, welche Vorgänge unter anderen dieses Resultat gezeitigt haben: ich meine jene unbewußten Prozesse, die zur Umwandlung des positiven in den umgekehrten Oedipuskomplex führen. Jenen Menschen, die eine mit diesem Ausdruck beschriebene Einstellung zur Mutter besitzen, erscheint sie als furchtbare, hassenswerte Frau, ja oft als Verfolgerin und Tyrannin. Die Analyse kann dann nachweisen, daß diese eigenartige seelische Einstellung erst eine späte Umformung der ursprünglich positiven ist, die unter dem Zwange bestimmter psychischer Notwendigkeiten vor sich gegangen ist. Unter jenen Momenten aber, welche eine Störung des ursprünglichen Verhältnisses zur Mutter bedingen, dürfen die väterliche Sexualeinschüchterung und die Kastrationsangst als besonders wirkungsvoll angesehen werden. Der unbewußt heiß gewünschte Sexualverkehr mit der Mutter hat den Verlust des dem Kinde teuren Gliedes zur Folge: deshalb wird die geliebte Mutter zur furchtbaren, zu einem Objekt der Abschreckung[1].

Kehren wir zu den Bildungen der Massenpsyche zurück, so werden wir vermuten, daß die strengen, die reale Kastration vertretenden oder ablösenden Verbote der Vätergeneration, die den Inzest betrafen, zuerst von außen der jungen Generation aufgedrängt und später zu ihrem seelischen Besitz geworden, eine gute Analogie jener individuellen Entwicklung bieten. Die Schöpfung der Muttergottheiten war selbst ein Durchbruchsversuch jener Regungen, die zum Inzest drängten, er gelang nur partiell, denn gleichzeitig mit der Vergöttlichung des ersten Libidoobjektes, das zur wirklichen Durchsetzung jener infantilen Wünsche aufzufordern schien, tauchte unbewußt das von vielen Generationen empfangene Verbot des Inzestes auf und wandelte das geliebte Objekt in ein Angstobjekt, von dessen Berührung Unheil drohte. Nicht anders konnte in der primitiven Anschauung das Resultat jenes komplizierten Umformungsprozesses dargestellt werden, als indem man dem Mutterbild die Züge des Vaters gab: vom Vater war ja jenes Verbot ausgegangen und sein Erfolg konnte sich vornehmlich auf die unbewußte, homosexuelle Strömung zu den Vätern stützen. Wenn so aber der Vatergott in der Tierform mit dem Bilde der Muttergöttin verschmolz, so ist dies zugleich ein Zeichen dafür, daß die homosexuellen Tendenzen, denen ein so entscheidender Anteil an der Religionsentwicklung zufällt, den Durchbruch der Inzestregungen vereitelt hatten, daß der

[1] Es ist selbstverständlich, daß jene die Lebensbedingungen verändernden Ereignisse auch die Beziehungen der Mutter zu ihren Söhnen verändert und überhaupt das weibliche Wesen in bestimmter Richtung entwickelt haben müssen.

Versuch, das furchtbare Bild des Totemgottes durch das lieblichere der Mutter und des Weibes zu ersetzen, gescheitert war, denn unauflösbar war mit der Mutter-Imago, noch wenn sie Göttin wurde, das Tabu des inzestuösen Objektes verbunden. Der Sieg der homosexuellen Impulse, der sich so plastisch im tierischen Unterleibe der Sphinxfigur und so störend in der Bildung des Penis zeigte, konnte freilich kein dauernder sein, war er doch von vornherein kein unbestrittener, später verschwand oft der Penis in der Gestaltung der Sphinxe, die Weiblichkeit trat immer stärker hervor und die griechischen Sphinxe zeigen anmutige, liebliche Gesichter, die sich weit von der Düsterkeit und der ernsten Männlichkeit ägyptischer Sphinxe entfernen[1]. Freilich weisen sie als fortwirkendes Zeichen ihrer Herkunft und als Mahnung an ihre Gefährlichkeit noch den Tierleib auf.

Welchen Gewinn hat uns diese genetische Betrachtung gebracht? Ich meine, einen mehrfachen: sie zeigte uns, wie sich der Widerspruch zwischen dem weiblichen Oberkörper und männlichen Unterleib der Sphinxdarstellungen löst. Dabei muß hervorgehoben werden, daß gerade die Gestaltung des Unterleibes als des anziehendsten Teiles der Mutterfigur die männlichen Kennzeichen trägt, sich also hier der Vorgang der Verdrängung des heterosexuellen Objekts durch ein gleichgeschlechtliches auf einer späteren Stufe der Entwicklung am stärksten manifestiert. Wir haben ferner verstehen gelernt, wieso männliche und weibliche Sphinxdarstellungen wechseln und diese Tatsache mit der religiösen Entwicklung verknüpft. Wir haben, wie ich meine, damit eine Korrektur der Anschauungen über die Sphinx vorbereitet, die nicht nur diejenigen Ansichten trifft, welche außerhalb der Psychoanalyse stehen. In der scharfsinnigen Deutung der Oedipussage, die Rank in seinem Buche über den Inzestkomplex gibt, rekurriert er auf die von Freud nachgewiesene infantile Sexualtheorie, derzufolge auch die Frauen einen Penis haben. Rank zieht auch den homosexuellen Angsttraum zur Erklärung heran. Unbeschadet der Richtigkeit dieser Erklärungen darf unsere historische Deutung darauf Anspruch machen, zum Verständnis der psychischen Vorgänge bei der Bildung der Sphinxfigur beigetragen zu haben.

Radikaler muß unsere Deutung die Jungsche Auffassung der Sphinx modifizieren: eine kritische Betrachtung der Jungschen Ausführungen wird die Unzulänglichkeit der flächenhaft symbolischen Deutung des Schweizers erkennen lassen: wie in der auf den einzelnen gerichteten Analyse läßt Jung auch auf religionswissenschaftlichem Gebiet das Zurückgehen auf die frühesten Entwicklungsstufen der psychischen Bildungen völlig vermissen. Es ist sehr wahrscheinlich, daß auch die Sphinx einmal, in sehr später, kulturell sehr vorgeschrittener Zeit zu einer theriomorphen Repräsentation der Libido

[1] Dr. S. Bernfeld wies in der Diskussion über diesen Vortrag mit Recht darauf hin, daß die Betonung und Ausgestaltung gerade des weiblichen Sphinxtypus in Griechenland den Anlagen des griechischen Volkes entspreche.

geworden ist und daß sie als halb tierische Darstellung jener Mutter-Imago, die man als die furchtbare bezeichnet, gelten muß. Wir glauben aber, daß mit dieser symbolischen Darstellung keine Erklärung gegeben wird, daß sie uns nicht begreifen läßt, wie man zu einer Vorstellung wie der Sphinx gelangte und daß die Deutung der Sphinx als eines inzestuös abgespaltenen Libidobetrages aus dem Verhältnis zur Mutter weder den Psychoanalytiker noch den Religions- und Kulturforscher befriedigen kann. Leistet so diese Art Deutung im Sinne sublimer moderner Symbolisierung nichts zur Erklärung der frühantiken Figur der Sphinx als ganzer, so verzichtet sie mit sicherem Instinkt von vornherein darauf, auf die vielen einander widersprechenden Momente der Sphinxdarstellung einzugehen und ihre Details in Betracht zu ziehen.

Wir meinen, daß sich jetzt alle angeführten, oft so widerspruchsvoll anmutenden Züge der vorderasiatischen Sphinx zusammenfügen: ihre antike Auffassung als Gott, als König, als Wächter des Heiligtums[1], ihre halb tierische, halb menschliche Gestalt und ihre bald männliche, bald weibliche Form.

Die Sphinx des Oedipus.

Wenn wir nicht irren, müßte es uns jetzt erlaubt sein, mit unseren neuen Einsichten zur Betrachtung der Sage von Oedipus und der Sphinx zurückzukehren und von ihrer Übertragung auf den antiken Mythos neue Aufklärungen über den noch verborgenen Sinn dieser Episode zu erwarten. Wir haben die Ansicht von der Einheit der Sphinx vertreten und glauben, daß auch jenes Theben bedrängende Untier der Sage sich nicht so weit von seinem Stamme entfernt haben kann, daß die dort gewonnenen Resultate ohne Einfluß auf die Deutung seiner dunklen Rolle in Oedipus' Schicksal sein können.

Bevor wir aber den Versuch machen, der Sphinx des Oedipus das Rätsel ihres Wesens zu entreißen, wollen wir uns zuerst darüber klar werden, welche Züge unserer Sage die Mythologen und Philologen als ursprüngliche und welche sie als nachträgliche Erweiterungen, Ausschmückungen, Abweichungen und sonstige Veränderungen erkannt haben. Eine vollständige Rekonstruktion der ursprünglichen Fassung ist uns nicht möglich, doch belehren uns die Gelehrten darüber, daß die Sage früher viel krasser gewesen sein und ursprünglich eine Vergewaltigung der beim Vatermord an-

[1] Die Wächterstellung der Sphinx bedeutet demnach, daß der Gott sein eigenes Heiligtum bewacht. In Wahrheit ist die Sachlage freilich noch komplizierter, wenn man ahnt, daß der Tempel eines Gottes ursprünglich dieser selbst ist, einer Erweiterung der göttlichen Persönlichkeit entspricht, denn dann bewacht die Sphinx eigentlich sich selbst. Diese eigenartige Situation wird erst erklärlich, wenn man die zweifache Anwesenheit des Gottes — wie in der Analyse des Opferrituals — mit dem Gange der religiösen Entwicklung in Verbindung bringt.

wesenden Mutter sofort nach der Tötung stattgefunden haben muß, erst bei den Tragikern sei eine auf mehrere Jahre ausgedehnte Ehe mit der Mutter eingeführt worden. Die Episode der Sphinx wurde nach Gruppe erst in den Mythos aufgenommen, als man die Mutterehe neu begründete: »Indem man dazu das alte Novellenmotiv benützte, daß durch die Besiegung eines Ungeheuers die Hand einer Königstochter errungen wird, bot sich von selbst dieses furchtbare, von der Sage in Böotien lokalisierte Wesen dar.« Nach Bethe ist ferner jene Form der Sphinxsage die ursprüngliche, nach welcher die Sphinx, ohne daß die Rätsellösung vorausgegangen wäre, von Oedipus gewaltsam getötet wurde. Hesiod weiß nichts von einem Rätsel[1]. Eine rotfigurige attische Lekythos des Bostoner Museums[2] zeigt die übrigens ungeflügelte Sphinx mit erhobener Vordertatze wie eine Katze bei der Attacke auf den inschriftlich bezeichneten Oedipus losstürzen. Die rechte Hand des Helden holt zum tödlichen Schlage mit der Keule aus. Robert bemerkt mit Recht, daß hier eine Rätsellösung weder vorausgegangen sein noch folgen kann, daß es sich vielmehr um einen Kampf handelt, wie den des Herakles mit dem nemeischen Löwen. Robert macht ferner scharfsinnige Argumente dafür geltend, daß die Sphinx erst spät zur Rätselstellerin wurde und der geistige Kampf nicht die ursprüngliche Form des Zusammentreffens des Ungeheuers mit dem Heros sein kann. Man habe erkannt, daß ein Wesen, zu dessen Verbildlichung man sich eines Typus mit Löwenkörper und Löwenklauen bedienen konnte, ursprünglich nicht den Scharfsinn eines Rätselraters, sondern der physischen Kraft eines Helden unterlegen sein muß[3]: »Mir scheint, der Einfall, ein männermordendes Ungetüm zu einer scharfsinnigen Rätselstellerin zu machen, die nur dann überwunden werden kann, wenn sich jemand findet, der ihr an Witz gewachsen ist, kaum schwerlich älter zu sein als die Blüte der griechischen Rätselpoesie[4].« Eine in Furtwänglers Gemmenwerk[5] wiedergegebene Gemme zeigt ebenso wie eine Bostoner Vase, daß die Version, die Sphinx habe sich nach der Rätsellösung vom Felsen herabgestürzt, nichts mit dem ursprünglichen Inhalt der Sage zu tun hat: Oedipus steht nämlich im Rücken der Sphinx und stößt ihr das Schwert in die Brust. Vielleicht ist die Erzählung vom Selbstmord der Sphinx durch eine späte Angleichung des Schicksals der Sphinx an das der Jokaste in der Tradition entstanden. Viele Bilder zeigen den Helden, seine Gegnerin mit dem Schwerte tötend. Wir glauben also als eine der ältesten erreichbaren Formen der Oedipussage diejenige ansehen zu müssen, in der noch keine Rede von einem Rätsel war, sondern ein furchtbares Tier das

[1] H. v. Hofmannstal läßt in seiner Tragödie »Oedipus und die Sphinx« das Rätsel ausfallen.
[2] Carl Robert, Oidipus, I. Bd., Berlin 1915, S. 49.
[3] Robert, Oidipus, S. 49.
[4] l. c. S. 57.
[5] Tafel XXIV, 21, 22.

Land verwüstete, das der Held Oedipus tötete. Nun erhebt sich die Frage nach dem Verhältnis dieses Sagenteiles zu dem ganzen Mythus: ist sie wirklich nur eine Episode, ein später angehängtes Stück ohne innige Beziehungen zum wesentlichen Inhalt, wie es auf den ersten Blick scheinen mag und die meisten Philologen wollen? Robert formuliert die Schwierigkeiten, die sich der Einfügung der Sphinxepisode in die Sage entgegenstellen, sehr glücklich: er weist darauf hin, daß man die Sphinx in Beziehung zu dem Schicksal des Laios gesetzt hat, worauf die Erzählung selbst hinzudeuten scheint, die Art dieser Beziehung aber ist sehr dunkel[1]: »Wollte man sie als Rächerin für die Ermordung des Laios, gewissermaßen als dessen Erinys einführen, so war es absurd, daß nun dessen Mörder obendrein noch die Rächerin des Mordes erschlägt, ohne daß ihm selbst zunächst ein Leid geschieht. Dachte man sie sich als Strafe für ein von Laios selbst begangenes Vergehen, so war es absurd, daß sie erst nach dessen Tode erschien, und nicht Laios von ihr zu leiden hat, sondern dessen unschuldige Untertanen. So wäre nur übrig geblieben, sie entweder als Werkzeug des Schicksalsspruches aufzufassen, also ihre Sendung dem Gotte zuzuschreiben, der diesen Schicksalsspruch gegeben hatte oder für ihr Auftreten ein außerhalb des Oidipusmythus liegendes Motiv zu suchen.« Robert meint angesichts dieser Sachlage, es sei überhaupt nicht notwendig, zu motivieren: das Ungeheuer sei eben da, ihr Erscheinen auf eine Schuld der Menschen zurückzuführen sei, ein später und sekundärer Gedanke.

Wir meinen indessen, der Autor habe zu früh resigniert. Die alte Sage stellt eine freilich rätselhafte und sichtbar später umgedeutete Verbindung zwischen Laios und der Sphinx her und die Psychoanalyse lehrt uns, daß solche Verbindungen eine psychische, also reale Motivierung haben. Erkennen wir ihre Natur nicht, so müssen wir geduldig warten, bis wir sie finden, keinesfalls dürfen wir sie einfach negieren. Auch der Parallelismus, der zwischen der Tötung der Sphinx und des Laios besteht, scheint darauf hinzudeuten, daß eine Beziehung zwischen beiden Figuren besteht.

Vielleicht gewinnen wir Aufklärung über den Zusammenhang, wenn wir das in der Analyse der Sphinxgestalt gefundene Resultat heranziehen: die Sphinx, eine späte Fortentwicklung des göttlichen Totemtieres, steht dem jungen Oedipus gegenüber. Er tötet sie im Kampfe und die Stadt fällt ihm als Preis zu. Glauben wir den in der Analyse der Entstehung des Totemismus gewonnenen Erkenntnissen, so müssen wir annehmen, daß die Sphinx letzten Endes eine Doublierung des Laios, des Vaters des jungen Helden, sei, ihre Tötung wiederhole dementsprechend die Ermordung des Königs. Die Stadt aber ist uns ebenso wie das Land durch die Symbolik des Traumes, des Mythus, der Dichtung und des Witzes in ihrer

[1] Oidipus, I. Bd., S. 63.

unbewußten Bedeutung als Weib bekannt. Wir erkennen also in dieser Einkleidung eine Doublette jenes großen Geschehens, das den Kern der sozusagen menschlichen, allzumenschlichen Geschichte des Oedipus ausmacht: die Tötung des Vaters und die Besitzergreifung der Mutter.

Nehmen wir diese Deutung an, ergeben sich wieder schwierige Fragen, die beantwortet werden wollen. Welche Form der Sage ist die ursprüngliche und warum eine nochmalige Erzählung ihres Inhaltes in veränderter Form? Woher kommt es, daß die früher männliche Gestalt der Sphinx in eine weibliche umgedeutet wurde, welche seelischen Motive waren dafür bestimmend und durch welche psychische Mechanismen vollzog sich der Umformungsprozeß?

Der Oedipusmythus überliefert uns in antiker Selbstverständlichkeit und Unbefangenheit einen Stoff, dessen Gefühlsinhalt so allgemein-menschlich ist, daß wir uns in der Psychoanalyse gewöhnt haben, ihn als typisch für die stärksten unbewußten Wünsche der Kindheit anzuführen. Aber gerade die Unbefangenheit der griechischen Überlieferung, welches dieses Material in historischer Zeit in aller Kraßheit vor den Augen und Ohren der Zuhörer ausbreitet, sollte uns zum Nachdenken anregen. Man darf immer mißtrauisch werden, wenn uns der Mythus grob sexuelle Themen frei erzählt, fast immer sind dann noch andere bedeutungsvolle Motive darin verborgen und das Betonen und In-den-Vordergrund-rücken des einen sexuellen Gegenstandes dient oft dazu, andere Stücke sexuellen oder ebensowenig harmlosen Inhalts zu verbergen[1].

Denken wir uns das Orakel, die Episode der Sphinx und noch andere spezifisch mythologische Züge aus dem Oedipusmythus weg, was bleibt dann übrig? Das Leben und die Taten eines Verbrechers, eines Vatermörders und Blutschänders, mit dem wir nicht einmal Mitleid haben können, dessen Schicksal jede tiefere Resonanz fehlt. Wir wüßten dann nicht, warum gerade dieser Verbrecher von so vielen von den Griechen ausgewählt wurde, als tragischer Held verewigt zu werden, warum sich gerade für ihn das Tribunal zur Bühne verwandeln soll.

Diese Überlegung sowie die besonders krasse Form der Überlieferung, die dunkle Beziehung der Rolle der Sphinx zu dem Schicksal des Laios und ihre mythologische Bedeutung, alle diese Momente lassen uns vermuten, daß die Sphinxsage nicht eine spätere Einschiebung bedeutet, wie die meisten Mythologen glauben, sondern zu den wesentlichen Stücken des ursprünglichen Mythus gehört. Ist dies aber der Fall, so wird die Frage des Verhältnisses des einen Sagenteiles zu dem andern, der das Gleiche auf einer anderen Ebene wiederholt, erst recht dringend. Wir wollen sie kurz beantworten: Der Sphinx fällt ungefähr dieselbe Rolle im Leben des

[1] Dieser Satz läßt sich am besten durch die Analyse der biblischen Sündenfallssage veranschaulichen.

Oedipus zu wie dem Geiste im Schicksal Hamlets[1]. Die Sphinxepisode ist älter als die sozusagen menschliche Oedipussage in ihrer jetzigen Form. Dort, in der Erzählung vom Tode der Sphinx, ist das typische Ereignis der Oedipussage in seiner ersten, elementaren, furchtbaren Wucht erhalten: in späterer Umkehrung ist freilich der übermenschliche Frevel zu einer das Land befreienden Wohltat geworden, aber das Moment, daß die Tat von dem jungen Helden an einem späten Vertreter des alten Totemtieres, des unantastbaren Gottes, verübt wurde, zeigt ihre ganze tragische Schwere, ihre über ein Einzelschicksal weit hinausgehende Bedeutung. Hier, in der Ermordung des Laios, spielt sich gewissermaßen alles im Rahmen des Bürgerlichen, das der Zone eines allgemeinen Gesetzeskodex angehört, ab, in der Tötung der Sphinx aber, von der jene Tat nachträglich erst die stärkste unterirdische Resonanz empfängt, wird ersichtlich, daß die Tat des jungen Heilands Oedipus ein Verbrechen gegen die Gottheit war, da sie an ihr begangen wurde. Das menschliche Tun und irdische Geschehen der Sage erscheint nun in fremdem Lichte höherer Gewalten. Das Tragische findet dann eine bedeutsame Verstärkung darin, daß Oedipus sich nicht nur vergangen hat gegen der Menschen vergängliche Sitte und fragwürdigen Brauch, sondern daß er gegen die ewigen und geheiligten Gesetze verstoßen hat, welche die Gottheit gegeben. Oedipus hat nicht nur seinen Vater erschlagen, sondern in ihm auch die höchste Autorität, den Gott selbst getroffen[2].

[1] Dieser Vergleich geht über Äußerlichkeiten hinaus. Die folgende Untersuchung wird erkennen lassen, wie innige Beziehungen zwischen dem Oedipus- und dem Hamletstoff, deren unbewußte Bedeutung Freud mit Recht vergleicht, bestehen.

[2] Zu den obigen Darlegungen paßt es, daß Robert in seinem erwähnten Werke als die älteste Sagenform des Oedipus annimmt, daß der Heros von Eteonos zum Phixberge kommt, ein dort hausendes Ungetüm, das dem Lande Verderben bringt, tötet und so zum Heiland des Landes wird (S. 58). Der Gelehrte kommt von anderen Gesichtspunkten her wie bereits vor ihm Ed. Meyer (Geschichte des Altertums, S. 2, 101, 103, 167) zu der Ansicht von einer ursprünglich religiösen Bedeutung des Oedipusmythus. Meyer sieht mit Recht in Oedipus eine dem Herakles gleichartige Gestalt, einen jener großen Götter, in deren Leben der Kreislauf der Natur Ausdruck gewonnen hat. Oedipus, der sich seiner Mutter, der Erde, vermählt, dann aber geblendet wird und stirbt, könnte zu einem Heros herabgesunken sein, von dessen merkwürdigen Schicksalen die Dichter viel zu erzählen wußten. Robert will in Oedipus einen chthonischen Heros aus dem Kreise der Demeter — die Erdgöttin ist ursprünglich seine Mutter — erkennen: »Wo die Erde, das göttliche Urwesen, die Allmutter ist — und das ist sie ganz gewiß bei allen griechischen Stämmen — sind naturgemäß auch ihre eigenen Söhne zugleich ihre Gatten« (S. 44). Damit stimmt unsere Deutung der symbolischen Rolle des Landes (Thebens) überein. Wieweit sich aber Robert von der ursprünglichen Bedeutung des Mythos trotz seiner Erkenntnisse entfernt, mag folgende Stelle zeigen: »Das Kind der Mutter Erde brauchte ursprünglich keinen Vater gehabt zu haben. Erhielt es aber einen, so konnte es in der Naturreligion nur ein ihm wesensgleicher sein, der alte Jahresgott, den es erschlagen muß, um selbst zum Jahreskönig zu werden, wie Zeus den Kronos entthront . . . So gab man ihm den Sehergott Laios von Eleon zum Vater. Jährlich erschlägt nun Oedipus den Laios, jährlich vermählt er sich mit der Mutter. Ein kausaler Zusammenhang

Ja man darf sagen, gerade weil die fürchterliche Schwere von Oedipus' Verbrechen durch die Sphinxerzählung verdeckt wurde, war es möglich geworden, seine Tat als die eines gewöhnlichen Menschen darzustellen und unverhüllt zu erzählen. Wir würden also annehmen, daß der Oedipus einer vorhergehenden Sagengestalt das göttliche Totemtier getötet hat und diesen Frevel schwer sühnen mußte. Später war jene ursprüngliche Ermordung des Totems auch von den Griechen, die schon zur Bildung anthropomorpher Gottheiten vorgeschritten waren, in ihrer ungeheuren wirklichen Bedeutung nicht mehr erkannt worden. Das durch den Fortschritt zum Ungeheuer degradierte Totemtier blieb in der sehr späten Umformung als Sphinx ebenso erhalten, wie die Tötung: diese gewann durch Affektumkehr den Charakter des Verdienstlichen[1].

Der ganze Vorgang war also durch den Einfluß von Tendenzen einer kulturell höherstehenden Zeit mißverstanden worden. Vergessen wir nicht, daß die Gottheit bereits menschliche Gestalt angenommen hatte, das religiöse Gefühl empfindlicher und verfeinerter geworden war und demjenigen, der, wenn auch unwissentlich, die ungeheuerliche Tat eines Gottesmordes vollzogen hat, jede Regung des Mitgefühls entzogen hätte. Da bot sich als Ersatz jener einzigartigen Tat ein anderes Verbrechen, das, jenem ähnlich und schwer genug, dennoch nicht den Charakter einer gewaltsamen Auflehnung gegen die Gottheit trug: der Vatermord.

Doch wir glauben auch nicht, daß der Zufall die Wahl dieses Ersatzes gelenkt hat. Überlegen wir doch, was die Einsetzung des Vaters statt des Totems bedeutet: das Totemtier war selbst ein urzeitlicher Ersatz des Vaters gewesen, in seiner Tötung belebte sich das Erinnern an die Ermordung des Urhordenhäuptlings. Wenn jetzt die Sage Oedipus den Vater erschlagen ließ, so war das, was sie berichtete, eine von der Menschwerdung der Götter gewiß nicht unabhängige Formung der Ursage, die dem späten kulturellen Niveau der Zeit angepaßt war. Bedenken wir diesen Entwicklungsgang, der von dem wirklichen Ereignis einer jeder bewußten Erinnerung entzogenen Urzeit, das seinen späten Nachhall im Oedipusmythus gefunden hat, ausgeht, in der Ermordung des Totemtieres die Tat in ihrer religiösen Bedeutung zeigt und sie später, von der Unduldsamkeit der Verdrängungsmächte gezwungen, durch den Vatermord ersetzen läßt, so ergibt sich folgender Aspekt: **der uns vorliegende Mythus spiegelt nicht den primären Inhalt der Sage wider, sondern stellt bereits eine späte Wiederkehr des Verdrängten**

---

zwischen dem Vatermord und der Tötung der Sphinx hat schwerlich bestanden.« (Von mir gesperrt.) Der Forscher setzt noch hinzu, daß hier das schwerste Problem für die poetische Gestaltung des Oedipusmythus liegt und daß alle Versuche, einen solchen Zusammenhang herzustellen, gescheitert sind.

[1] Die Umdeutung ist jener ähnlich, die in der Tradition von der Zermalmung des goldenen Kalbes durch Moses wirksam war. Vgl. darüber meine »Probleme der Religionspsychologie« I. Teil. Internationaler Psychoanalytischer Verlag, Wien und Leipzig 1919.

dar. Ein in großen Zügen den jetzigen Ereignissen der Oedipussage ähnlicher Vorgang mag den Inhalt des ursprünglichen Sagenkerns gebildet haben.

Wir verstehen nun auch, wie dieser Mythus als einer der wenigen uns bekannten, es zustande brachte, uns, was er zu berichten hat, in so krasser, unverhüllter Form zu sagen, diese Eigenheit dürfen wir nicht seiner Primitivität zuschreiben. wir müssen sie vielmehr als das Ergebnis eines Durchbruches verdrängten Materials nach jahrtausendlanger Unterdrückung verstehen. Wir lassen hier alle prinzipiellen Überlegungen, die an diesem Beispiel der Mythenbildung anknüpfen könnten, beiseite und beschränken uns darauf, festzustellen, daß hier wie bei anderen Mythen die erste uns erreichbare Form dieser Phantasieschöpfung bereits die Spuren religiöser Verarbeitung und Umdeutung trägt. Nirgends können wir den vorreligiösen Mythus in seiner reinen Gestalt erfassen, dort aber, wo im Mythus die Gottheiten, die Dämonen und das übrige alte Personal antiker Religionen nicht vorkommen, müssen wir meistens bereits eine neuere, der religiösen Phase entwachsene Form erblicken, die man nicht mit der primären, an den Animismus anknüpfenden verwechseln darf. Wir merken, daß wir hier an das schwierige Problem des Verhältnisses von Mythus und Religion stoßen und kehren zur Sphinxerzählung zurück.

Wir haben erkannt, daß in der Oedipussage neben der neueren Gestaltung die ältere, mißverständlich aufgefaßte und umgedeutete der Sphinxgeschichte bestehen bleibt und daß ferner der Hauptakzent, der früher auf ihr ruhte, nun auf das Schicksal des mit einem menschlichen Vater kämpfenden Oedipus verschoben wurde. Solche Akzentverschiebung ist uns im Gebiete des Seelischen nicht fremd: auch im Traume erscheint in ähnlicher Art oft als Schale, was einst Kern war.

Wir haben bisher mit Absicht jene Momente außer acht gelassen, die der Sphinx Muttercharakter zuzuweisen scheinen. Ranks Ansicht über die Bedeutung der Episode geht dahin, daß Sphinx und Mutter ursprünglich zusammenfielen, d. h., daß die Einführung der Sphinx eine Abspaltung gewisser anstößiger Züge von der Mutter gestatten sollte. Nach Einführung der Sphinx wurde auch ihr eigentlicher Muttercharakter von der späteren Verdrängungswelle verwischt: die ursprüngliche Vergewaltigung der Mutter sei später einem Kampfe mit der Sphinx gewichen und erst in weiterer Folge in einen geistigen Wettlauf verwandelt worden. Die ehemals vergewaltigte Sphinxmutter gibt dem um das Verständnis der Sexualprobleme ringenden Jüngling ein sexuelles Rätsel nach dem Wesen des Menschen auf und der Held kann erst nach Lösung desselben »also nach der Vergewaltigung der Mutter im ursprünglichsten Sinne« die Ehe vollziehen. Nach Rank würde also die Sphinxepisode eine im Verlaufe der Verdrängung und mythischen Schichtenbildung eingeführte Doublette der Vergewaltigung Jokastes

bedeuten. Scharfsichtig hat Rank erkannt, daß diese Deutung nicht ausreichend sei und hat die mit der Figur des Laios verknüpfte Geschichte des Chrysippos herangezogen, so daß auch die homosexuelle Bedeutung der Sphinxgestalt hervortrat.

Nun ergibt sich die Möglichkeit, die Ranksche Deutung mit der unseren zu vereinbaren. Die eine ergänzt die andere, wir meinen nur, die Ranksche Hypothese gebe ein Bild einer späteren Gestaltung. Die Sphinx als Mutterdoublette hat sich verdeckend vor das ursprünglichere Bild des totemistischen Vaterersatzes geschoben wie die menschlich-bürgerliche Bildung des Oedipusmythus vor die heroisch-religiöse. Die Tötung der Sphinx ist ursprünglich der Mord am Totem, ebenso unzweifelhaft aber ist es, daß sie später zur Vergewaltigung der Mutter wurde, wie Rank es darstellt. So wären also in der Gestalt der Sphinx Doublierungen des Vater- und Mutterbildes vereinigt? Tatsächlich ist es so, wie uns auch eine andere Überlegung lehrt: die menschliche Oedipussage, die als Wiederkehr der Ursage alle wesentlichen Vorgänge dieser in zivilerem Format widerspiegelt, hat sich aus der Sphinxgeschichte durch Vermenschlichung und Spaltung entwickelt, es müssen also die bedeutsamen und wesentlichen Elemente der jüngeren Schicht schon in der Sphinxsage enthalten sein. Wir gelangen so zu der Annahme, daß in der Sphinxsage, wie sie uns jetzt vorliegt, eine großartige Verdichtungsleistung vieler Generationen steckt, welche die Tötung des Vaters und die Vergewaltigung der Mutter in der einen Tat, die an der Sphinx geschieht, zusammengepreßt hat. Homo- und heterosexuelle, sadistische und masochistische Gefühlszüge gehen unentschieden und ununterscheidbar ineinander über. Die seelischen Vorgänge, wie sie die Psychoanalyse beim einzelnen erkannt hat, geben auch hier die Aufklärung. Das Kind, das den Geschlechtsverkehr der Erwachsenen beobachtet, identifiziert sich nicht nur mit dem Vater, sondern auch mit der Mutter: es wünscht also nicht nur, wie der Vater mit der Mutter sexuell zu verkehren, sondern auch vom Vater in ähnlicher Art behandelt zu werden wie die Mutter beim Koitus. Diese sadistisch-masochistische Phantasie entspricht den ersten heterosexuellen und homosexuellen Bindungen des Kindes. Die infantil-sadistische Auffassung des Koitus läßt ihn in den Augen des Kindes als Kampf erscheinen: so ist es möglich, daß es nach dem mißverstandenen Beispiele des Vaters die Mutter zu zerreißen, niederzuzwingen wünscht. Die Übertragung dieser Erkenntnisse auf die Völkerpsychologie weist uns auf ein abwechselndes Anschwellen und Abebben der homosexuellen und heterosexuellen Welle im Leben der Völker hin: mit der Liebe zum Vater konnte sich der unbewußte Haß gegen die Mutter paaren und umgekehrt. Als Verkörperung dieser beiden urzeitlichen, starken, gegensätzlichen Strebungen mag uns jetzt die Sphinx erscheinen, da Oedipus noch in der Vatermordung die Mutter vergewaltigt, noch in der Vergewaltigung der Mutter den Vater als Liebesobjekt nimmt.

Suchen wir uns die historische Reihenfolge der Vorherrschaft dieser Libidoströmungen klarzulegen, so werden wir erkennen, daß die Tötung des Vaters, des Totemtieres, zeitlich der Vergewaltigung der Mutter, die sich in der menschennäheren Gestalt der Sphinx zeigt, voranzugehen scheint. Gerade die Bestandteile der Mischgestalt aber, in der anscheinend der tierisch-männliche Unterleib das ältere Element ist und der menschlich-weibliche das jüngere, läßt uns vermuten, daß hier so wie in der ganzen Sage eine Wiederkehr alten, verdrängten Gutes stattgefunden hat. Die Verdichtung der Tötung des Vaters und des sexuellen Verkehrs mit der Mutter, die sich dann durch die Spaltung in der Oedipussage in zwei getrennte Aktionen auflöst, weist unseres Erachtens in eine Urzeit der Menschheit zurück, in der sich die Liebeswahl der Jugend nicht so entschieden wie jetzt für das Weib erklärte, in der aber auch Liebesspiel und Kampf noch nicht so scharf voneinander geschieden waren wie heute: in ein Stadium, das der sadistisch-analen Periode in der Libidoentwicklung des einzelnen analog wäre. Bildet so die Möglichkeit der Rückkehr zu dieser atavistischen Entwicklungsphase der Triebentwicklung die Vorbedingung für das Zustandekommen der Verdichtung, so müssen wir doch annehmen, daß der erste Anstoß zur Schöpfung des Oedipusmythus die Phantasie vom (sadistisch gefärbten) Geschlechtsverkehre mit der Mutter, zu der dann die vom Vater als dem Störenden hinzutrat, war. Wie die Urgestalt jedes Mythus ist auch diese nichts weiter als die objektivierte Halluzination erfüllter Wünsche. Wir wissen aus der individuellen Analyse, daß diese Formel dem biogenetischen Gesetze entspricht, da das Kind ursprünglich die Wünsche, welche die Realität ihm versagt, sich halluzinatorisch erfüllt. Haben wir den Oedipusmythos so auf seinen ersten Keim, die phantasierte gewaltsame geschlechtliche Vereinigung mit der Mutter zurückgeführt, so wird es uns nicht überraschen, wenn wir noch in einer seiner spätesten Gestaltungen an bedeutsamer Stelle ein Anzeichen jener Abstammung finden: ich meine den von Freud als Ausgangspunkt seiner Analyse gewählten Traum, von dem Jokaste bei Sophokles spricht:

».... viele Menschen sahen auch im Traume schon
Sich zugesellt der Mutter ....«

So besteht also Freuds Behauptung, die Sage vom Oedipus sei einem uralten Traumstoffe entsprossen, zu Recht, wie wir aus der geschichtlichen und psychologischen Rekonstruktion der späten Sage bewiesen zu haben glauben. Der allgemeinen Inzestphantasie der Masse ersteht ein drohendes Hindernis der Gestaltung und halluzinatorischen Befriedigung durch die Störung, die vom Vater erwartet werden darf: das gewaltige Ereignis des Vatermordes wirft, in der Form des im Traume auftauchenden Bildes von der gewaltsamen Beseitigung des Störers seine Schatten voraus. Der Besitz der Mutter ist an die Bedingung der Vatertötung so sehr

gebunden, so unmöglich die Erfüllung des im Triebhaften wurzelnden Wunsches ohne Wegräumung dieses stärksten Hindernisses, daß das eine stellvertretend für das andere eintreten kann. Eine psychische Konstellation, welche später im Verein mit den bereits erwähnten Momenten die Möglichkeit der von uns in der Sphinxsage gezeigten Verdichtung ergibt.

Diese Möglichkeit konnte erst aktiviert werden, als sich die seelischen Reaktionen auf die reale Tat der Vatermordung längst eingestellt hatten und sich bereits ein Urmythus gebildet hat. Die Vergewaltigung der Mutter, wie sie sich in der Bezwingung der Sphinx zugleich mit der Tötung des totemistischen Vaters zeigt, wäre sonach dem Wiederauftauchen des Wunsches, der zur Mythenbildung den Anstoß gab, gleichzusetzen. Die Möglichkeit der Verdichtung aber wurde erhöht durch die dem Vater geltende reaktiv verstärkte Zärtlichkeit und durch die den ursprünglich sadistischen Anteil der Inzestphantasie verstärkende Feindseligkeit gegen das Weib nach jener Tat. In der Doublette der Oedipussage, welche die Sphinxgestalt wieder in die Figuren des Laios und der Jokaste scheidet, treten wieder wie einst gesondert die feindseligen und zärtlichen Tendenzen in der Beziehung des jungen Helden zu Vater und Mutter hervor. Wie in der Sphinxsage Geschlechtsverkehr und Tötung in eine Tat, an einem Objekt vollzogen, zusammenfallen, so noch in einem Zuge der vorsophokleischen Oidipodie, wo Oedipus dem erschlagenen Vater den Gürtel und das Schwert abnimmt[1]. Das Gürtellösen aber ist ein bekanntes erotisches Symbol in der griechischen Antike, die Schwertabnahme ersetzt in symbolischer Form die Kastration, auch hier folgen also in zweizeitiger Handlung der Ausdruck zärtlicher und der feindseliger Gefühle gegen dasselbe Objekt aufeinander.

Wir verstehen aus diesem homosexuellen Einschlag, wie es zur doppelten Mischgestalt kam: sie ist Mann und Weib, weil beide als Sexualobjekte gewünscht werden; sie wird getötet und geschlechtlich gebraucht, weil beide Aktionen in der sadistisch-masochistisch gefärbten, infantilen Auffassung des Geschlechtsverkehrs beim Kinde ebenso zusammenfallen wie vielleicht in der frühesten Zeit der Differenzierung der Geschlechter in der Entwicklung der Organismen in Wirklichkeit.

Wir haben früher gesagt, daß im Traume vorkommende absurde Mischgestalten in der Art der Sphinx gegen das dargestellte

[1] Ein anderer, freilich später hergestellter Zusammenhang führt wieder auf die Verdichtung, die wir in der Sphinxsage konstatiert haben: die Sphinx wurde nach der Erzählung des Peisandros von Hera als Strafe geschickt, weil Laios, der Vater des Oedipus, den schönen Chrysippos geraubt hatte. Nach der Sage wird Oedipus selbst als homosexuell gedacht und tötet im Streit wegen des auch von ihm geliebten Chrysippos den von ihm unerkannten Vater. Wir werden nicht allzu kühn erscheinen, wenn wir in Chrysippos selbst eine spätere Doublierung des Oedipus vermuten. Die Sage berichtet also von einer Ermordung des Vaters sowohl aus homosexueller Eifersucht als auch aus Motiven heterosexueller Neigung.

Objekt verspürte Gefühle des Hohnes oder Spottes seitens des Träumers erkennen lassen. Übertragen wir diese Traumregel auf Gebilde der Massenpsyche, so würden wir vermuten, daß auch in den merkwürdigen Mischgebilden früher Kunst Tendenzen zutage treten, die eine jenen Gefühlen analoge Richtung haben. Man könnte vielleicht behaupten, daß die Mischbildung von Tier und Mensch in der Sphinxgestalt dem unbewußten Widerstreben gegen die überwundenen totemistischen Gottheiten in einer kulturell vorgeschrittenen Zeit, die bereits Menschengötter kannte, entspricht. Die Zusammensetzung der Sphinx aus weiblichen und männlichen Bestandteilen würde so ebenfalls eine unbewußte Strömung gegen den Vatergott widerspiegeln, Impulse der Auflehnung, welche gegen die auf homosexuellen Bindungen beruhende Religion die heterosexuellen Libidotendenzen ins Treffen führen. Wir würden diese aggressive Strömung mit einer in der Spätantike einsetzenden Zurückdrängung und einer veränderten Beurteilung der homosexuellen Betätigung zusammenstellen, als deren letzte Überreste wir noch die Verspottung der Homosexualität bei griechischen und römischen Satirikern ansehen[1]. Doch bleibt dies eine Vermutung, die um nichts wahrscheinlicher ist als eine andere über eine Zeit, die uns im Fühlen so entfremdet ist wie die des vorgeschichtlichen Orients.

Die religiöse Bedeutung des Oedipusmythus.

Ich weiß nicht, wie weit es mir gelungen ist, den Leser im Vorhergehenden ahnen zu lassen, welche große Bedeutung der Oedipusmythus im religiösen Leben der Griechen hatte und in wie inniger, unterirdischer Beziehung noch die Aufführung des »Oedipus« zu dem religiösen Ritual von Hellas steht. Die tiefe und nachhaltige Wirkung der Oedipussage in der Antike darf, wie ich glaube, gerade diesem religiösen Moment, welches das menschliche Triebleben in Zusammenstoß mit den Gesetzen der Gottheit zeigte, zugeschrieben werden. Denn es war hier wie in den Dionysosspielen und im Ritual des Attis, des Adonis und Osiris dargestellt worden, wie sich ein junger, revolutionärer Heiland gegen den alten, mächtigen Vatergott verging und wie schrecklich er diesen seinen Frevel zu büßen hatte. Ich meine, diese Wirkung sei der zu vergleichen, welche das kirchliche Passionsspiel auf die Gläubigen des Mittelalters ausübte, sie beruht auf denselben psychischen Vorgängen. Die Urgeschichte Christi ist der des Heilands Oedipus nicht unähnlich. Es ist zu betonen, daß im Oedipusmythus, wie wir ihn jetzt sehen, die tiefsten seelischen Motive, die zur Religionsbildung führten, dem Zuhörer unerkannt, doch plastisch entgegentraten und daß hier sein unbewußtes Schuldbewußtsein wachgerufen wurde.

[1] Die Geschichte des Chrysippos und die Bestrafung des Laios durch die Sphinx ist, glaube ich, mit dieser Veränderung in Verbindung zu bringen.

An anderer Stelle werde ich versuchen zu zeigen, daß der verborgene Kern dieses Mythus derselbe ist, wie der in der biblischen Erzählung von der Erbsünde ruhende, an die sich für viele Jahrhunderte das Schuldbewußtsein der Massen fixierte. Hier sei nur erwähnt, daß wir auf assyrischen und babylonischen Abbildungen, Siegelzylindern und Reliefs immer wieder Sphinxe, Greifen und ähnliche geflügelte Tiergestalten den Lebensbaum bewachen sehen. Jedermann weiß, daß in der Sündenfallserzählung ein Cherub, dessen ursprüngliche Tiergestalt wir aus den Visionen Ezechiels kennen, beim Lebensbaum steht wie die Sphinx vor den ägyptischen Tempeln und die löwen- und stiergestaltigen Wächter vor den Palästen Assurbanasirpals und Sanheribs: alle diese Wächtertiere sind späte Abkömmlinge totemistischer Gottheiten. Es läßt sich ferner nachweisen, daß in der Tradition vom Lebensbaum genau dieselbe Verdichtung vor sich gegangen ist wie in der Sphinxepisode des Oedipusmythus und daß jener in der biblischen Erzählung dieselbe scheinbar nebensächliche Rolle spielt wie die Sphinx in der griechischen. Als das Ergebnis einer vorbereiteten Untersuchung[1] wird man schon jetzt aussprechen, daß der Oedipusmythus die Sündenfallsgeschichte des Hellenentums genannt werden darf[2].

Vergessen wir indessen nicht, daß, was in religiös betonten Formen des »Oedipus« um Ausdruck rang und die griechischen Zuhörer erschütterte und auch uns jetzt noch erschüttert, eben jene entscheidenden seelischen Regungen sind, deren Wirksamkeit erst den Anstoß zur Religionsbildung gaben. Auch in diesem Sinne also ist die Oedipussage eine Gestaltung, welche die Wiederkehr verdrängten Materials zeigt.

Wir haben absichtlich das Rätsel, das die Sphinx aufgibt, als einen sekundären Zug aus dieser Deutung ausgeschaltet, es lag uns diesesmal mehr daran, das Rätsel der Sphinx selbst zu lösen. Oder vielmehr eines ihrer Rätsel. Denn sie hat zahlreiche, die immer erneute Anstrengungen erforderlich machen[3].

Damit aber sind wir wieder zu unserer kleinen Zeichnung zurückgekehrt, die dem Analytiker als Sinnbild des Erreichten, aber auch als ständige Mahnung zu neuer Forschung gelten darf.

---

[1] »Die Erbsünde« im II. Teil meiner »Probleme der Religionspsychologie«.

[2] Mit dieser Behauptung soll keine Aussage über das noch ungelöste und komplizierte Problem der Beziehungen zwischen Semiten und Griechen verbunden sein.

[3] Die Stellung des Rätsels im Oedipusmythus entspricht der, welche das Erkennen von Gut und Böse in der Sündenfallssage innehat. Vgl. »Die Erbsünde«.

Das Zersingen der Volkslieder.

Ein Beitrag zur Psychologie der Volksdichtung.

Von Dr. HERMANN GOJA.

John Meier, der bedeutende Volksliedforscher, welcher das Zersingen in den Mittelpunkt seiner Studien gerückt hat, hat in der Einleitung des Buches »Kunstlieder im Volksmunde« seine Anschauung über die Möglichkeit der Lösung dieses Problems dahin zusammengefaßt, daß er sagt, unsere Aufgabe sei es gar nicht, nach der Lösung dieser Frage zu suchen, unsere Aufgabe sei vielmehr nur die, möglichst viel Material für jenen zusammenzutragen, welcher in späterer Zeit die Lösung bringen soll. Wir seien nur Hilfsarbeiter jenes Späten, welche die Steine auf dem Bauplatz zusammentragen, mit welchen dieser das Gebäude aufführen wird. »Was wir brauchen, sind praktische Untersuchungen und nicht apriorische Spekulationen und Philosopheme, die nur verwirren. Wir haben den Philosophen durch unsere Forschungen erst das Material zu liefern, das sie dann, aber auch erst dann, verwerten mögen.[1]« Diese Hilfsarbeit hat er dann glänzend organisiert und die Griffe derselben an einigen Beispielen vorgezeigt, welche seine Volksliedstudien enthalten. Die Volksliedstudien zeigen ihn hart gegen die Einwürfe seiner Kritiker, aber fest auf dem Standpunkt verharrend, welchen er einmal eingenommen hat[2]. Goethes Spruch ist vorangestellt: »Es ist mit Meinungen, die man wagt, wie mit Steinen, die man voran im Brette bewegt, sie können geschlagen werden, aber sie haben ein Spiel eingeleitet, das gewonnen wird.« John Meier fühlt sich als solcher Stein, der sich opfern muß, um dem Spiele, dem Ganzen den Sieg zu gewinnen.

Ist es bei John Meier Stolz auf das Geleistete, den er in diesen bescheidenen Satz kleidet, so wäre es von mir Vermessenheit, denselben als Motto zu nehmen. Auch meine Meinung ist einem Steine gleich, den man im Spiele bewegt. Ob die Züge des Spielers gut sind, weiß ich jedoch noch nicht. Ich will den Eröffnungszug machen.

Wie für jede Art der Untersuchung des Zersingens, ist es auch für meine das Wichtigste, geeignetes Material zusammenzustellen.

---

[1] J. Meier, Kunstlieder im Volksmunde, S. *7.
[2] J. Meier, Volksliederstudien, S. VII—VIII.

John Meier hat ja die Schwierigkeiten, welche sich schon bei dieser Vorarbeit einstellen, aufgedeckt[1]: es ist unmöglich, auf Grund unserer Quellen die Varianten zu ordnen. Welche Singart der ältesten Fassung eines Liedes entspricht, welche aus einer älteren geflossen ist, kann bei unseren Volksliedern nicht festgestellt werden: und so ist auch die Reihe der Singarten einer Variante nicht mehr wiederherzustellen, was bewirkt, daß das die Reihe bildende Gesetz ebenfalls nicht mehr zu erkennen ist. Meier hat nun einen Fall des Zersingens herausgefunden[2], für den diese Mängel zur Gänze nicht bestehen, und zwar ist er das Zersingen der Kunstlieder. Der Ausgangspunkt der Entwicklung ist hier fest, er ist das Kunstlied. Werden nun alle im Volke gesungenen Fassungen des Kunstliedes gesammelt und zusammengestellt, so ist es möglich, die zuerst notwendige Reihe der Singarten aufzustellen, um vielleicht dann aus dieser Reihe auf das sie beherrschende Gesetz zu gelangen.

Gewiß ist richtig: auf die Urfassung eines Volksliedes können wir nicht mehr gelangen. Was wir sammeln, ist vielleicht das rte, lte, xte Glied einer Reihe. Wir wissen nicht, wie viele Glieder zwischen den einzelnen, erhaltenen ausgefallen sind, und wir wissen nicht, in welcher Folge die erhaltenen zu ordnen sind. Auch John Meier gewinnt durch Feststellen des Kunstliedes nur einen Haken, an welchem die vielen Varianten wie ein zerzaustes Bündel von Bändern befestigt sind. Wenn wir aber auch nicht mehr die gewünschte Reihe von a—x wiederherstellen können, eines ist uns unter günstigen Umständen möglich, zwei, mehrere aufeinanderfolgende Glieder derselben zu erfassen, etwa das mte, m, erste Glied der Reihe. Gelingt uns dies in einer größeren Anzahl von Fällen, so haben wir Aussicht, aus den sich ergebenden Parallelen das gesuchte Gesetz zu finden.

Ich habe nun eine solche Phase in der Entwicklung von Volksliedern festzulegen versucht. Ich habe durch die Sammlung der Varianten von Soldatenliedern die Entwicklung festzuhalten versucht, welche dieselben während des Weltkrieges innerhalb eines Regimentes[3] durchgemacht haben. Ich will also versuchen, aus diesen Singarten heraus unter gleichzeitiger Benützung der vorliegenden Forschungsergebnisse auf den Sinn des Zersingens zu kommen.

Bevor ich mich an diese meine Arbeit mache, will ich noch eines bemerken. Es gibt noch eine dritte, bisher noch nicht benützte Gelegenheit, zum Verständnis des Zersingens zu gelangen. Es ist das Studium der Lesarten unserer Kunstlieder. Wenn das Lied eines Kunstdichters uns in zwei Fassungen A und B vorliegt, so haben wir einen Fall, welcher dem des Zersingens ähnlich ist. Das Lied wurde von seinem eigenen Dichter zersungen, etwas, was bei

[1] J. Meier, Kunstlieder im Volksmunde, S. XVII ff.
[2] Ebenda, S. XIX.
[3] K. k. Schützenregiment Nr. 24, Umgebung von Wien.

unseren Volksliedern gewiß auch möglich ist. Man wird mir einwenden, daß die dieses Zersingen der Kunstlieder beherrschenden Gesetze schon erkannt worden seien. Es seien formale Gründe usw. Es wurde aber doch schon bemerkt, daß auch die Entwicklung des Dichters, das Leben desselben, Einfluß auf die Bildung dieser Varianten nehmen. So kommen wir auf eine psychische Quelle des Zersingens, welche bei den Fassungen unserer Kunstlieder noch nicht freigelegt worden ist. Das Studium der Reihen dieses Zersingens, welche uns schon oft mustergültig geordnet vorliegen, könnte also ebenfalls zur Erkenntnis der das Zersingen beherrschenden Gesetze führen. Gehen wir aber nun den uns vorgeschriebenen Weg.

Die Identifizierung.

Wenn man am Anfange dieser Arbeit fragt, was die Ursache gewesen sein könne, daß man trotz vieler Mühe nicht auf den Sinn des Zersingens gestoßen ist, so gibt es auf diese Frage nur eine Antwort: es ist das Außerachtlassen, als unwesentlich Fallenlassen von Erscheinungen, welche dem Suchenden als unwesentlich, nebensächlich erscheinen, während sie tatsächlich die einzigen Führer zu dem Geheimnis sind. In Wahrheit kann man erst dann beurteilen, ob etwas zum Verständnis wichtig oder unwichtig ist, wenn man das Wesen der Erscheinung kennt. Ich will mich hüten und trachten, nicht in diesen Fehler zu verfallen und beginne daher mit der Untersuchung eines solchen unwichtig erscheinenden Phänomens.

Beim Sammeln der Lieder diktierten mir Soldaten auch folgende Strophe:

Und wann i mei Häusel verkauf',
Das Geld, das i krieg, dann versauf',
So sagt's mein Vota,
I bin a Soldat,
Der alles versoffen hat.

Es ist die erste Strophe eines auch sonst verbreiteten Liedes[1]. Die übrigen Strophen waren den Leuten nicht bekannt. Das Liedchen wurde nach Angabe der dörfischen Sänger in dieser Form und, wie alle Rekrutenlieder, in der Zeit vor der Assentierung gesungen. Nach derselben hört ja das Singen auf, »da sind die Einen behalten, die Andern nicht«. An dem Liede und an den hier angeführten Tatsachen ist wohl nichts Auffälliges. Nein. Wenn es nicht das ist, daß es überhaupt gesungen wird. Daran, daß ein Bauernbursche, welcher assentiert worden war und dieses freudige Ereignis auch belumpt hatte, auf dem Heimweg ein lustiges Liedchen dichtete, daran wäre wahrlich nichts merkwürdig. Daß ein anderer aber, ein dem Dichter ganz Fremder, Tagferner, nach Jahrzehnten dieses Liedchen singt, singt, als ob er der Dichter, der Assen-

[1] Zum Beispiel A. Dörler, Volkslieder aus Tirol, Zeitschrift des Vereines für Volkskunde 20, 1910, Kaindl, Deutsche Lieder aus Rosch, Zeitschrift des Vereines für Volkskunde 15, 1905, Hruschka-Toischer, III, Nr. 297. Vgl. Simrock, Nr. 339.

tierte, das Ich wäre, daran ist doch so viel Besonderes, daß wir nicht ohne weiteres vorübergehen dürfen. Ich will diese Erscheinung die Identifizierung nennen. Der Sänger des Liedes identifiziert sich mit dem Dichter. Das Ich des Dichters fällt mit dem Ich des Sängers zusammen. Sicher ist dies nur möglich bei gewissen Gleichheiten. Welcher Art diese gleichen Merkmale sind, können wir noch nicht sagen. Vielleicht genügt die Gleichheit der Situation, des Milieus, was das Vorhandensein der Standeslieder nahelegen würde. Wir werden aber jetzt schon annehmen müssen, daß es sich hier um Gleichheiten der menschlichen Psychen handeln muß, da die von uns festgestellte Identifizierung zusammenhängt mit dem allgemein Menschlichen, dem Typischen in den Volksliedern. Nur dann, wenn sich in irgend einer Form, klar oder unklar, Typisches in einem Liede findet, kann es wiedergesungen werden, während Individuelles für keinen Zweiten singbar ist. Wir sind von der aufgezeigten Tatsache der Identifizierung auf eine zweite gekommen, wir brechen ab, da wir dem Wesen der Identifizierung erst nachgehen müssen. Viele Varianten erklären sich sofort aus dieser Identifizierung. Ich führe einige Beispiele an.

Die ersten Fälle sind wenig interessant: Ein Lied[1], mit der Anfangszeile »Vierundzwanzig lustige Brüder« oder »Vierundzwanz'ger, lustige Brüder« oder »Vierundzwanz'ger sind lustge Brüder« begann vor dem Weltkriege »Füselier sind lustge Brüder«[2] oder »Musketier seins lust'ge Brüder«[3]. Ein anderes Lied[4] »Katrinchen, trau nur nicht, Trau kei'm Soldaten nicht« wurde zersungen zu »Mädchen, Mädchen, traue nur dem Schützen nicht.« Ebenso wurde in dem Liede »Mein Regiment, mein Vaterland«[5] Zeile 15 »Ein Musketier, der soll es sein« verändert in »Ein fescher Schütze muß es sein« und Zeile 18 »Sei's Musketier, sei's Füselier« zu »Sei's Schütze, sei es Offizier«. Ein Lied »Treu dem Vaterland ergeben«[6] ändert seine 4. Zeile »Ich als Landwehr auf der Wacht« in »Ich als Landschütz« usw. oder »Als ein Landschütz« usw. oder »Als ein Schütze usw.«

Ebensowenig wie diese ersten Beispiele verraten die folgenden etwas von ihrer Ursache. B 60 des »Neuen Kriegsliedes«[7] wird zu A 60 »Siegreich woll'n wir Frankreich schlagen«, Zeile 15 (von Erk-Böhmes deutschem Liederhort III, 1331) wird zu »Die Feinde usw.«, I A 1 der Sarajewoliedgruppe wird zu I B 1, D 1, I A 21 desselben Liedes zu I B 21. Der Refrain des »Guten Kameraden«:

Die Vöglein im Walde,
Die singen so wunder-wunderschön:
In der Heimat, in der Heimat,
Da gibt's ein Wiedersehn[8].

[1] Köhler-Meier, Volkslieder von der Mosel und Saar, Nr. 248.
[2] Erk-Böhme, Deutscher Liederhort, III, 1331.
[3] Breuer, Der Zupfgeigenhansl, S. 251.
[4] Erk-Böhme, Deutscher Liederhort, III, 1423.
[5] Ebenda, III, 1389.
[6] Vgl. unten S. 140 ff. das Lied »An der Weichsel gegen Osten«.
[7] Vgl. unten S. 203 ff.
[8] Vgl. J. Meier, Das deutsche Soldatenlied im Felde, S. 57.

wird zu:

Die Kanonen von Skoda,
Die schießen so wunder-wundergut:
O Italien, o Italien,
Deine Falschheit kostet Blut.

Wie steht es aber mit den folgenden Singarten? Zeile 13 des Liedes »Musketier' sind lust'ge Brüder«: Schwarz das Lederzeug, wird zu: Gelb das Riemenzeug. Zeile 16 eines Liedes[1] »Unsre schwarzen Hosen« lautet in einer Fassung des Weltkrieges »Und

[1] Es ist das Fridolinlied, das ich mit Varianten folgen lasse:

A

Es schlagt schon halber Neune,
Fridolin,
In das Wirtshaus gehn ma eini,
Fridolin,
Und der Wirt, der laßt euch sagen,
Halber Zehne hat's schon gschlagen,
Zapfenstreich ist längst vorbei,
Isabella, Fridolin.

Da kamen zwei Gendarmen,
Fridolin,
Die Gewehre untern Armen,
Fridolin,
In der Ferne der Laterne
Steht der Hauptmann auch dabei
Mit der ganzen Polizei,
Isabella, Fridolin.

Sie wollten uns arretieren,
Fridolin,
Auf das Wachzimmer wollens uns führen,
Fridolin,
Fünfundzwanzig aufgemessen,
Daß mirs Zhausgehn nicht vergessen,
Wollt der Tambour einischlagn,
Isabella, Fridolin.

Unsere schwarzen Hosen,
Fridolin,
Sind schon längst versoffen,
Fridolin.
Und der Mantel steht im Standel
Und die Blusen ist versetzt
Und das Madel ist verwetzt,
Isabella, Fridolin.

Vor einem oder zwei Jahren,
Fridolin,
Als wir noch Rekruten waren,
Fridolin,
Habens uns glernt das Exerzieren,
Vor die Herrn das Defilieren
Und dabei die Disziplin:
Isabella, Fridolin.

B 1 schlagt › ist 2 In das › Ins 6 dort stehen 7 auf den 11 wollen 12 Auf das › Aufs 15 Wann der Tambour Neune schlägt, 16 Wo sind die

unsere grauen Hosen«. Die erste Zeile des Liedes »Joli tambour«[1] zeigt ein starkes Anwachsen der Truppenstärke. »Fünftausend Mann«, »Zehntausend Mann«, »Dreißigtausend Mann«, »Vierzigtausend Mann« und »Hunderttausend Mann, die zogen ins Manöver«. Das Anwachsen dieser Zahl ging parallel dem Entstehen der Riesenheere. In dem Liede »So leb' denn wohl, wir müssen Abschied nehmen«[2] entwickelt sich die erste Fassung der Zeilen:

Dort auf dem Feld, wo unser Blut einst rinnt,
Wo so viel Tote und Verwundte sind,

zu:

Ja dort im Krieg, wo sich das Blut entrinnt,
Wo man nur Tote und Verwundte findet,

und wird so der Unlust gerecht, welche sich der Soldaten angesichts der schweren Blutopfer des Weltkrieges bemächtigt. III B 44 der Sarajevoliedgruppe[3] »Die leuchten dem Soldaten« wird zu I A 28 »Sie leuchten den Soldaten«. Das Lied »Musketier' sind lust'ge Brüder« ändert daher ebenfalls seinen Refrain. Man vergleiche mit:

Halli, Hallo, Halliallialllo,
Bei uns geht's immer eso!

die Fassung des Weltkrieges:

Wir sterben, wir sterben,
Wir sterben als ein Held.

Die Abneigung gegen das Soldatentum bricht hier stark durch. Dieses Durchbrechen unterdrückter, unlustbetonter Vorstellungen zeigt auch eine Variante des Liedes »Joli tambour«:

Und der Reiter sprach:
Zwei Stiefeln ohne Sporen.

Später:

Zwei Stiefeln ohne Sohlen.

---

blauen 17 Die sind 18 Standel > Handel 22 Rekruten > Spate > Späte 24 Die Herrn > dem Jöbstel, das fehlt 25 a stramme

C 1 schlagt > is 5 Gruß, auf Wieder, Fridolin. 6 Es kommen 7 auf den 10 Gruß, auf Wieder, Fridolin. 11 wollen 15 Wann . . . Neune schlägt. Gruß auf Wieder, Fridolin 16 Und unsere grauen 17 Die 18 Handel 20 Und die Stiefeln sind zerfetzt: Gruß, auf Wieder, Fridolin. 25 Gruß, auf Wieder, Fridolin.

D 7 Die fehlt, untern > auf den 11 wollten > wollen 12 Ins Wachlokal uns führen 14 nicht > hätt 16 Wo sind die blauen Hosen 17 Die sind 21 Und vor a, zwa, drei Jahren 25 a bisserl

Ich habe dieses Lied noch nirgends aufgezeichnet gefunden. (Konnte wohl auch nicht alle Sammlungen wegen der Kriegsverhältnisse einsehen.) Auf der Wiener Stadtbibliothek befindet sich in einem Karton (39976 C) unter ungefähr 700 fliegenden Blättern und Handschriften ein Lied: Fridolin der Matrose. Nach der schon bekannten Melodie. Im Verlag bei Franz Barth in Wien. Mariahilf 28, das mit unserem Liede Rhythmus und Refrain gemein hat, sonst aber einen eigenen Text besitzt. Es scheint demnach einer der vielen Fälle vorzuliegen, in denen Schifferlieder zu Soldatenlieder verschoben wurden.

[1] Zum Beispiel Köhler-Meier, Volkslieder von der Mosel und Saar Nr. 258.
[2] Erk-Böhme, Deutscher Liederhort, III, 1378.
[3] Vgl. unten S. 154 ff.

Eine Parallele zu dieser Singart erzeugte auch das Fridolinlied. Die obszöne Zeile desselben:

Und das Madel ist verwetzt (A 20)

wurde nämlich zersungen zu:

Und die Stiefel sind zerfetzt, (C 20)

worauf der Refrain »Gruß, auf Wieder, Fridolin!« die geballte Faust des so elend ausgerüsteten Soldaten zeigte. Sehr fein macht sich diese Abhängigkeit des Liedtextes von den die Soldaten beherrschenden Gefühlen in der Fixierung ursprünglich schwankender Varianten bemerkbar. So beginnt das Lied »Ade, mein Schatz! Ich muß nun fort«[1], welches am Anfang des Weltkrieges als erste Zeile »Soldatenleben, das heißt man lustig sein« gehabt hatte, seit Frühjahr 1916 immer »Soldatenleben, das heißt man traurig sein«. Ebenso wurde im selben Frühling die zweite Zeile des S. 141 mitgeteilten Liedes »Treu dem Vaterland ergeben« auf die eine Form festgelegt, während sie 1914 zwischen »Schon« und »Schont' ich usw.« gewechselt hatte.

Zeigen diese Singarten die wachsende Kriegsmüdigkeit der Soldaten, so gibt die folgende Variante ein Bild der schwindenden Disziplin. Der Schluß des schon mehrfach zitierten Fridolinliedes lautete ursprünglich:

Vor einen oder zwei Jahren,
Fridolin,
Als wir noch Rekruten waren,
Fridolin,
Habens uns glernt das Exerziern,
Vor die Herrn das Defiliern
Und a stramme Disziplin.
Isabella, Fridolin.

»Und a stramme Disziplin« wurde nun im Laufe des Weltkrieges zuerst zu »Und dabei die Disziplin« und schließlich zu dem ironischen »Und a bisserl Disziplin«.

Zeigen alle diese Beispiele, daß unlustbetonte Vorstellungen die Ursache des Zersingens sind, daß die Ursache des Zersingens eine Verschiedenheit in der Psyche des Dichters und des Sängers, eine Verschiedenheit in der Psyche des früheren und späteren Sängers ist, so beweisen die folgenden Varianten, daß die Verschiedenheit der Psychen auch in lustbetonten Vorstellungen liegen kann. Z. 23 des Liedes »Vierundzwanzig lustige Brüder« lautete »Sind wir unserm König treu«[2], später »Sind wir unserm Hauptmann

[1] Büsching u. v. d. Hagen, Sammlung deutscher Volkslieder, Nr. 11, vgl. ebenda, Nr. 86.

[2] In einer Fassung des Regimentes, die aus dem Kriegsbeginn stammt und Friedensverhältnisse durchscheinen läßt.

gleich«. Die ursprünglich lustbetonte, dann unlustbetonte Vorstellung des Königs ist also durch die lustbetonte des beliebten Hauptmannes ersetzt worden, ebenso wie in Z. 12 des Liedes »Vierundzwanzig lustige Brüder«, »Kaiser Wilhelm«[1] durch den »Hauptmann« verdrängt wurde. Entsprechend ist die ironische Ersetzung des »Hauptmanns« durch den »lieben, guten Kaiser«. (Z. 30 desselben Liedes[2].) Diese Vertauschung gefühlsindifferenter oder unlustbetonter Vorstellungen durch lustbetonte zeigt sich auch in dem Liede »Joli tambour«, in welchem der »Reiter« durch den »Leutnant«, in dem Liede »Vierundzwanzig lustige Brüder«, in welchem später der »Hauptmann« durch den »Fähnrich«, in dem Fridolinliede, in welchem »die Herrn« durch den »Jöbstel«[3], den beliebtesten Oberstleutnant des Regiments ersetzt wurden. Überall erfolgen diese Veränderungen dann, wenn das Lied von einem neuen Sänger übernommen wird, und zu dem Zwecke, um die zur Identifizierung notwendige Gleichheit der Bewußtseinslagen herzustellen.

Fassen wir das an den Singarten Beobachtete zusammen, bevor wir weiterschreiten. Alle Varianten hatten nur eine Ursache, die Identifizierung. Um dieselbe zu ermöglichen, wurde das Lied geändert. Ein Teil dieser Veränderungen war rein äußerlich. Die Identifizierung wurde erreicht durch bloße Gleichsetzung von Zeit, Ort und Waffe usw. Ein anderer Teil derselben ging in die Tiefe. Das sind jene Fälle des Zersingens, in denen, oft in feinster Weise, psychische Verschiedenheiten ausgeglichen werden, in denen der lange Krieg mit seinen vielen Toten und der wachsenden Kriegsunlust, die schlechte Ausrüstung und die schwindende Disziplin zum Ausdruck gelangen. Ich glaube, wir sind an eine Quelle des Zersingens überhaupt gekommen, an die psychische Quelle desselben.

Das ist, wie mich dünkt, ein Schritt auf dem Wege zur Erkenntnis. Nicht wie bei den Lesarten der Kunstlieder ist das Formale die Ursache des Zersingens, sondern das Psychische, wenigstens in vielen der von uns beobachteten Fällen. Wir werden abwarten müssen, ob Formales nicht doch zu irgend einer Zeit eine Rolle spielt. Die Gleichheit der Situation genügt jedenfalls nicht, ein Lied wiederholbar zu machen, es gehört die Gleichheit der Psyche dazu.

Noch eines haben wir zu berücksichtigen gelernt: die Tatsache, daß die menschliche Psyche sich ebenso ändert wie das Milieu. Dauernd, zeitlos sind nur Probleme. Ein solches Problem ist z. B. das Verhältnis des Menschen zum Krieg. Zu allen Zeiten nehmen die Menschen zum Kriege Stellung, immer aber in verschiedener Weise. Dadurch sind denn auch die Lieder, welche sich mit dem Probleme beschäftigen, zu allen Zeiten verschieden.

---

[1] Erk-Böhme, Deutscher Liederhort, III, 1331, Nr. 4.
[2] Vgl. Köhler-Meier, Volkslieder von der Mosel und Saar, Nr. 248 B, Z. 14.
[3] Vgl. Anm. 1, S. 136, A und B 24.

Verfolgen wir einmal theoretisch die Veränderungen eines Liedes. Die ersten werden sich an das Milieu anknüpfen, die späteren an die Wandlungen der Psyche. Immer neuen Verhältnissen werden sich die Singarten anschließen. In unbegrenzter Weise? Nein. Die Änderungen, welche am Milieu, ebenso wie an der Psyche entstehen, werden nach einiger Zeit so groß sein, daß sie das Zersingen nicht mehr beseitigen kann. In dieser Zeit wird das Lied fallen gelassen und ein neues gedichtet, welches dem neuen Milieu, der neuen Psyche, entspricht. Wir erhalten so zwei Lieder, welche denselben Stoff, dasselbe Problem, aber in verschiedener Weise behandeln. Verfolgen wir einen Stoff durch alle Zeiten, so erhalten wir die Geschichte des Stoffes, die Stoffgeschichte. Das Phänomen der Stoffwandlung, wie wir es in der Stoffgeschichte beobachten, ist letzten Endes nichts anderes als eine, und zwar die letzte Form des Zersingens.

Ich habe die Theorie der Identifizierung noch nicht erschöpft. Von einem Beispiele bin ich ausgegangen und habe sie davon abgeleitet. Mit einer Reihe von Singarten habe ich sie weiter unterstützt. Außerdem bin ich von einem Ich-Liede ausgegangen. Hier muß ich ergänzen. Leicht gelingt mir dies bei den Wir-Liedern. Sie sind ja nichts anderes als Ich-Lieder. »Wir« ist ja gleich »ich und andere«. Schwierig ist es aber bei Er-Liedern, bei Liedern der dritten Person. Daß auch bei diesen sich der Sänger mit den dritten Personen identifiziert, kann ich folgendermaßen nachweisen. Das Lied »Vierundzwanzig lustige Brüder« wurde von den Kompagnien des Schützenregiments Nr. 24 gesungen. Eine Mehrzahl von Individuen sang daher über sich in der dritten Person pluralis. Die erste Person pluralis fällt daher mit der dritten zusammen. Statt »Vierundzwanzig lustige Brüder« wäre ebensogut »Wir« zu schreiben und zu singen. Lieder von der Art sind also nur versteckte Wir-Lieder. Die Identifizierung bleibt vorhanden. Nicht bei allen Er-Liedern läßt sich dieselbe so leicht und auf so einfache Weise zeigen. In der Zeitschrift des Vereines für Volkskunde IV, 212 ist von Else Priefer aus Sommerfeld und Umgebung folgendes Lied mitgeteilt:

1. An der Weichsel gegen Osten,
Ein Soldate stand auf Posten,
Er dem Land anverwandt,
Ward zur Schildwach' er ernannt.

2. Plötzlich sieht er im Gesträuche
Einen Mann sich näher schleichen,
Halt! rief er ihn dreimal an,
Ob er Losung geben kann.

3. Losung, oder ich muß schießen,
Euer Blut muß ich vergießen,
Und so wahr ich Sachse bin.
Diese Kugel streckt Euch hin.

4. Nun wohlan, so laßt uns sehen,
Wie weit unsre Kugeln gehen,
Ob du deines Vaters Brust
Auf dem Felde opfern mußt.

5. Zitternd schrak der Mann zusammen.
Himmel, rief er, habt Erbarmen!
Betete: Ach Gott, ich muß.
Und so fiel der Todesschuß.

Eine Identifizierung des Sängers mit dem Dichter oder gar mit dem Helden dieses Liedes, welcher seinen Vater töten muß und ihn auch erschießt, ist wohl nicht anzunehmen. Der Fall, welcher in dem Liede dargestellt ist, ist außerdem keineswegs typisch. Selbst im Weltkriege wird er kaum vorgekommen sein. Und dennoch wurde dieses Lied gesungen. Bei meinem Regimente lief es in folgender Fassung:

A.

1. Treu dem Vaterland ergeben,
Schont' ich nicht mein junges Leben,
Stand bei heller Mondesnacht
Ich als Landwehr auf der Wacht
Auf eins, zwei.
Stand bei heller Mondesnacht
Ich als Landwehr auf der Wacht.

2. Horch, was hör' ich im Gesträuche?
Einen Mann, der mich umschleiche.
Halt! Wer da? ruf ich ihn an,
Ob er Losung geben kann
Auf eins, zwei.

3. Losung, Bruder, ich muß schießen,
Menschenblut muß ich vergießen,
Denn, so wahr ich Landwehr bin,
Meine Kugel streckt dich hin
Auf eins, zwei.

4. »Vater, Vater, hab' Erbarmen!
Vater, lasse dich umarmen!
Rette mich!« O Gott, ich muß!
Und sogleich fällt auch ein Schuß
Auf eins, zwei.

B 2 Schon' 4 Landschütz'
Zwischen 7 und 8:

Stand ich einst auf meinem Posten
Ganz allein im fernen Osten
Mit dem Feinde anverwandt,
War der Vormarsch mir bekannt
Auf eins, zwei.

9 umschleichet 11 er mir 13 Bruder ⟩ oder 14 mußt du 15 Denn ⟩ Und 16 Meine ⟩ Eine 18 Vater habe doch 20 O ⟩ Ach 21 sogleich fällt ⟩ zugleich fiel

C 9 Ist ein Feind 13 Bruder ⟩ oder 18 hab mit mir 19 Sieh den Sohn in deinen Armen 20 Vater, komm an meine Brust

D 3 bei ⟩ in 4 Als ein Landschütz 8–22 fehlt.

Ich vernachlässige die Fülle interessanter Singarten, welche dieses Lied aufzeigt und verweile nur bei der Tatsache, daß alle Fassungen dem Liede der Else Priefer entsprechen, nur daß sie Ich-Lieder sind, während die ältere Form ein Er-Lied gewesen ist. Also auch in dem Liede, in welchem der Held seinen Vater tötet, identifizieren sich die Sänger mit dem unglücklichen Soldaten. (Dem Umstande, daß in der jüngeren Fassung der Vater den Sohn töten muß, ist wohl nur untergeordnete Bedeutung beizumessen, der neue Fall bleibt ebenso vereinzelt wie der alte[1].)

Man kann einwenden, daß dieses Beispiel sowohl dafür gedeutet werden kann, daß in Er-Liedern Identifizierung von Sänger und Liedperson stattfindet (dann müsse ein Rätsel vorgemerkt werden, welches später zu lösen ist, jenes Rätsel, wie sich Menschenmassen mit dem seinen Sohn, Vater tötenden Soldaten identifizieren können), als auch dafür, daß die ganze Theorie falsch sei, weil das angeführte Lied ein Ich-Lied sei, in welchem sich die Sänger nicht mit der Liedperson identifizieren. Ich bin an einem Punkte angelangt, von dem es scheinbar kein Weiter mehr gibt. Ich will aber noch etwas sagen. Es gibt sehr viele Ich-Lieder, bei welchen die von mir behauptete Identifizierung nicht eintritt. Ich kann diese Behauptung, welche sofort mehr Glauben finden wird als meine erste, durch ein Beispiel unterstützen. Die Strophe: »Und wann i mei Häusel verkauf',« usw., welche den Ausgangspunkt meiner Erörterung gebildet hat, wird auch von Mädchen gesungen. Daß sich diese Mädchen aber mit dem assentierten Burschen identifizieren, welcher sein Geld versoffen hat, ist nicht annehmbar. Es gibt aber sehr viele solcher Ich-Lieder, die, wenigstens fallweise, von beiden Geschlechtern gesungen werden. Das Uhlandsche Lied »Ich hatt' einen Kameraden« ist ein reines

---

[1] Das »Deutsche Volkslied«, Jahrgang 17, bringt S. 93 unter dem Titel »Das Landschützenlied« eine Fassung, welche zwischen den beiden im Text angeführten steht. Diese Fassung ist bis Strophe 5 Ich-Lied und geht dann in ein Er-Lied über. Ich gebe die beiden letzten Strophen:

5. Laß, mein Sohn, du tapfrer Landschütz,
Laß mir deine Kugel geben,
[: Ob du deines Vaters Brust
Auch dem Feinde opfern mußt :]
Auf eins zwei.

6. Ach, da brach der Sohn zusammen.
Vater, lasse dich umarmen,
[: Rette mich, o Gott, ich muß,
Und zugleich fiel auch ein Schuß :]
Auf eins zwei.

Ein Vergleich der letzten Strophe dieser Fassung mit der von A zeigt, wie leicht der Tausch der Hauptpersonen möglich war. — Für eine tiefergehende Analyse ist wichtig, daß Futilitates, Bd. IV, S. 122, ein Lied mitgeteilt wird. (Ein Posten im italienischen Kriege von 1859), welches sich mit unserem sehr stark berührt an Stelle des Vaters (Sohnes) jedoch die Geliebte einsetzt, welche der Posten tötet.

Soldatenlied und ist dennoch, wie alle Kriegslieder, während des Weltkrieges auch von Mädchen gesungen worden.

Wir sehen: bei genauerem Eingehen in die Theorie der Identifizierung sprechen so viele Gründe dagegen, daß wir abbrechen mit der Überzeugung, einen falschen Anfang gemacht zu haben. Das Phänomen der Identifizierung, welches wir zuerst als unbedeutend bezeichnet haben, das dann für uns Bedeutung gewonnen zu haben schien, hat sich am Ende als ebenso kompliziert erwiesen, wie das des Zersingens selbst. Wir haben als Ergebnis unseres ersten Versuches nur eines, daß wir zu dem ersten Rätsel, welches wir zu lösen unternommen, noch ein zweites gefunden haben. Ich glaube aber, daß dieser Anfang doch wertvoll war, weil er uns zeigte, daß wir die Lösung des Problems des Zersingens im Psychischen suchen müssen. Lassen wir also die Frage nach der Identifizierung zunächst unbeantwortet und suchen wir tiefer in die Psyche des Sängers und Dichters einzudringen.

Psychische Quellen der Dichtung.

Das erste Kapitel hat uns die Erkenntnis gebracht, daß das Volkslied in einem viel engeren Zusammenhange mit dem Bewußtsein des Sängers steht, als man sonst anzunehmen geneigt ist. Der Zusammenhang zwischen Gedicht und Seele des Dichters ist zwar immer anerkannt worden, daß er aber so fein ist, wie er nach der Betrachtung der ersten Singarten erscheinen muß, ist kaum bewußt gewesen. Er bleibt auch nur so lange bestehen, als das Kunstwerk in seiner Form beweglich bleibt. In dem Augenblicke, in welchem die Form erstarrt, löst sich derselbe, da das Lied nicht mehr die Wandlungen der Bewußtseinslagen mitmachen kann. Eigentlich bin ich der Lösung meines Problems schon recht nahe gekommen. Denn wahrscheinlich sind die Änderungen der Lieder nur Folgen der Änderung unserer Bewußtseinslagen. Es handelt sich eigentlich nur mehr darum, den Zusammenhang, seine Art, zwischen Bewußtseinslage und Dichtung festzustellen. Ist die Art dieser Relation festgestellt, dann ist eine Erklärung der Singarten möglich. Um diese so wertvolle Relation zu finden, begeben wir uns auf kurze Zeit in das Gebiet der Psychologie.

Ich hätte also die Entstehung des Kunstwerkes aus der Bewußtseinslage des Dichters zu erklären. Es ist schwer für solche Spekulationen einen Anfang zu finden, von Axiomen auszugehen ist unmöglich und doch müssen die ersten Sätze jedermann evident sein. Ich will folgendermaßen beginnen: Niemand wird bestreiten, daß das künstlerische Schaffen eine menschliche Handlung ist. Grundlage aller Handlungen ist aber ein Streben nach Entfernen von Unlust, beziehungsweise nach Schaffung von Lust, wobei nicht vergessen werden darf, daß Unlust aus einer gegebenen Bewußtseinslage entfernt, beziehungsweise Lust aus einer solchen, durch Veränderung derselben

geschaffen werden soll. Nehmen wir nun eine solche Bewußtseinslage an, so ist das Streben zunächst ein Wunsch, ein Drang nach Veränderung der Bewußtseinslage, es wird zum Willen, wenn mit ihm die Vorstellung eines Zweckes, eines Zieles verbunden ist. Zweck ist dabei der Vorgang, Zustand, durch dessen Eintreten, Herbeiführen, die in der gegenwärtigen Bewußtseinslage enthaltene Unlust entfernt, vermindert, die in derselben enthaltene Lust erhalten, beziehungsweise gesteigert wird. Die Mittel zur Erreichung des Zweckes werden durch Überlegung, welche durch die Erfahrung unterstützt wird, gefunden. Diese Überlegung erzeugt verschiedene Willensimpulse, aus welchen durch Verdrängung aller bis auf einen der Willensentschluß entsteht, dem dann die Willenshandlung entweder sofort oder nach Ablauf einer Zeit folgt. Die Willenshandlung realisiert dann die zuerst als Zweck vorgestellte Bewußtseinslage.

Was ich bisher dargestellt habe, ist nichts anderes als der psychische Prozeß der Veränderung einer gegebenen Bewußtseinslage durch Willenshandlung. Ich setze nun den Fall: der vorgestellte Zweck ist unerreichbar, die Zielvorstellung nicht realisierbar, im einfachsten Falle deshalb, weil äußere Umstände die an und für sich mögliche Willenshandlung verhindern, im schwersten Falle deshalb, weil sich der Ausführung der Willenshandlung innere Widerstände entgegenstellen. Die Überlegung beginnt dann von neuem. Sie sucht neue Mittel zur Verwirklichung der Zielvorstellung zu finden. Sie werden gefunden und die Willenshandlung setzt ein, die wieder scheitert. Neues Suchen usw. Die Folge dieser Anstrengungen ist ein Zustand der Erschöpfung, verursacht durch anhaltendes Nachdenken, verbunden mit einer in einseitiger Richtung verlaufenden Erregung des Reproduktionsverlaufes, also ein Zustand, welchen die Entstehung von Halluzinationen und Illusionen zur Voraussetzung hat. Mit anderen Worten: Ist eine Zielvorstellung durch Willenshandlung nicht realisierbar, dann kann sie durch eine Halluzination, beziehungsweise in besonders günstigen Fällen durch eine Illusion verwirklicht werden. Denn die Halluzinationen und Illusionen haben für ihre Dauer dieselbe Realität als eine durch Willenshandlung geschaffene Wirklichkeit. Selbstverständlich ist eine auf der beschriebenen Grundlage entstandene Illusion im allgemeinen deutlicher als eine Halluzination, da die mit der Illusion verbundene Organempfindung den Schein der Realität verstärkt[1]. Die Illusion kann nun des Charakters des Zufälligen dadurch entkleidet werden, daß der zu ihrer Entstehung notwendige äußere Reiz von dem Individuum bewußt oder unbewußt selbst geschaffen wird. Das Wesen der Kunst besteht nun darin, daß sie, um ein Streben zu befriedigen, durch reflexive Tätigkeit des Bewußtseins zunächst eine Zielvorstellung schafft und diese Zielvorstellung durch Herstellung äußerer Reizquellen zur Illusion

[1] Vgl. zu dem oben Gesagten Jodl, Lehrbuch der Psychologie, VII, 1, 2, 19 XII, 1, 6, 8, 10, VIII, 12, IV, 16.

erhebt. Das Kunstwerk ist dabei nur die Reizquelle, welche bei entsprechender Bewußtseinslage die Entstehung einer Illusion ermöglicht[1].

Ich will diesen psychologischen Prozeß an einem Beispiel veranschaulichen. Ein Jüngling lebe getrennt von der Geliebten, was für ihn Ursache einer unlustbetonten Bewußtseinslage ist. Das Schmerzgefühl erzeugt das Streben nach Entfernung der Unlustquelle aus der Bewußtseinslage. Das Streben schafft zunächst eine Zielvorstellung: Beisammensein mit der Geliebten. Die Überlegung, welche sich an diese Vorstellung anschließt, zeigt, daß ein Zusammenkommen unmöglich ist, führt zur Erschöpfung und damit zur Halluzinierung der Zielvorstellung. In der Halluzination ist der Jüngling mit der Geliebten vereinigt, im Gespräch mit derselben. Dieses Gespräch führt er, wie bei jedem realen Beisammensein (die Halluzination hat ja für ihn Realität), laut und damit schafft er eine äußere Reizquelle, welche die Hallunzination zur Illusion steigert. Das Gespräch in der Illusion ist aber eine Urform des Liedes, die Anrede an die Geliebte schon ein häufiger Inhalt des Liebesliedes. Welcher Art immer dann das so geführte Gespräch sein mag, es ist Befriedigung eines sonst unerfüllbaren Strebens.

Noch eines bleibt klarzustellen: Die Entstehung der Zweckvorstellung. Ich habe bisher dieselbe als selbstverständlich hingenommen, mich aber um das Woher derselben gar nicht gekümmert. Nehmen wir wieder als Ausgangspunkt eine unlustbetonte Bewußtseinslage und verfolgen den psychischen Prozeß von diesem Anfange bis zur Zweckvorstellung. Die angenommene Bewußtseinslage löst dann ein Streben aus, welches, da es noch nicht von einer Zielvorstellung geleitet ist, als Wunsch[2] anzusprechen ist. Die durch den Wunsch ausgelösten psychophysischen Kräfte bewirken nun einen Assoziationsverlauf, mit dessen Hilfe alle jene Elemente erinnert werden, welche infolge der Wirksamkeit der Assoziationsgesetze an die gegebene Bewußtseinslage angeknüpft werden können. Es werden aber nicht Vorstellungen erinnert, welche mit den gegebenen, in der Bewußtseinslage enthaltenen Empfindungen und Vorstellungen allein Ähnlichkeit usw. besitzen, sondern nur solche Vorstellungen, welche auch die sie begleitenden Gefühle, Strebungen usw. gleich mit den in der Bewußtseinslage enthaltenen Empfindungen und Vorstellungen haben. Das ist eigentlich selbstverständlich und doch wurde dieses Selbstverständliche vergessen in Betracht zu ziehen, als man auf Assoziationen stieß, welche Volkslieder untereinander verknüpften und doch keine äußere Ähnlichkeit besaßen.

Da eine klare Einsicht in den Assoziationsverlauf für das Verständnis des Zersingens unbedingt notwendig ist, will ich das Be-

[1] Für genaue Untersuchungen des Kunstphänomens ist es höchst wichtig, immer als Verschiedenes auseinanderzuhalten: 1. die Bewußtseinslage des Schaffenden oder Nacherlebenden, 2. die Reizquelle, d. i. das Kunstwerk, 3. die künstlerische Illusion.

[2] Jodl, Lehrbuch der Psychologie, VII, 19.

schriebene noch weiter aufzuhellen versuchen. Beobachten wir einen Assoziationsverlauf, etwa eine Kette von Bildern und bezeichnen das erste Bild dieser Reihe mit a_1, das zweite mit a_2, das nte mit a_n, so sind wir gewohnt die für die Assoziation nach Gleichheit, Ähnlichkeit usw. erforderlichen Gleichheiten usw. zwischen a_1 und a_2, a_2 und a_3 zu suchen, wobei alle Glieder der Reihe entweder von der erregenden Vorstellung einzeln noch gebunden sind, also einen Ring um dieselbe bilden oder sich, abgesehen von dem ersten Elemente der Reihe, auseinander entwickeln und also eine von der erregenden Vorstellung aus fortlaufende Reihe bilden. Solche Assoziztionen nennen wir gebunden. Finden wir bei einer Reihe von aus dem Gedächtnis aufsteigenden Vorstellungen aber keine Ähnlichkeit, so bezeichnen wir diese Vorstellungen als ungebundene, freisteigende Assoziationen[1]. Ich sage aber: ein Assoziationsverlauf ist nicht zu prüfen auf die zufällige Gleichheit oder Ähnlichkeit der ihn bildenden Vorstellungen, sondern nach den diesen zugrundeliegenden Wünschen. Es ist also a_1 zurückzuführen auf einen in ihm enthaltenen Wunsch w_1, a_2 auf w_2, a_n auf w_n und die Assoziationskette $a_1 \ldots a_n$ auf die Gleichheit, Ähnlichkeit usw. der Wünsche $w_1 \ldots w_n$ zu untersuchen. Es ergibt sich dann eine bedeutend größere Zahl gebundener Assoziationen als wir gewöhnlich annehmen. Es wird sich sogar im weiteren Verlauf der Untersuchung zeigen, daß die Annahme freisteigender Assoziationen überhaupt abzulehnen ist, daß vielmehr alle Assoziationen in Abhängigkeit von bewußten oder unbewußten Wünschen und Gedanken zu setzen sind.

Der durch ein Streben erregte Assoziationsverlauf endet aber nicht mit der Erinnerung von Bewußtseinslagen mit gleichem oder ähnlichem Streben, er hebt noch jene Bewußtseinslagen aus dem Gedächtnis, in denen das Streben befriedigt erscheint. Die Summe der psychischen Zustände und Vorgänge vom Entstehen eines Wunsches bis zu dessen Befriedigung bildet ja eine Einheit. Es ist selbstverständlich, daß die Reihe der Wunschbefriedigungen noch weniger Ähnlichkeit besitzen wird, als die Reihe derjenigen Bewußtseinslagen, in welchen das gleiche Streben als Teil enthalten ist. Aus den so erinnerten Bewußtseinslagen baut dann das reflexive Bewußtsein[2] die Vorstellung einer Bewußtseinslage auf, welche das in der gegenwärtigen Bewußtseinslage enthaltene Streben befriedigt enthält und diese Vorstellung ist die Zielvorstellung, deren Entstehen wir erkennen wollten.

Damit habe ich mir die Grundlage geschaffen, auf der ich meine Theorie des Zersingens aufbauen will. Ist nämlich die Kunst nichts anderes als Befriedigung eines Strebens durch Illudierung der Zielvorstellung, das Lied nichts anderes als die Reizgrundlage dieser Illusion, dann ist das Zersingen der Volkslieder nichts anderes als

[1] Vgl. Jodl, Lehrbuch der Psychologie, VIII, 54.
[2] Ebenda, III, 63.

eine Änderung des Liedes infolge Änderung des ihm zugrundeliegenden Wunsches. Wir werden sehen, daß dieser Satz noch stark ergänzt werden muß, um zu einer Definition des Zersingens zu werden. Es wird sich auch zeigen, daß auch das Dichten ein viel zusammengesetzterer Prozeß ist, als eine einfache Illudierung einer Zielvorstellung. Für den Augenblick seien wir aber zufrieden, dieses Fundament gebaut zu haben und gehen zur Betrachtung einiger Lieder über, welche die wunscherfüllende Tendenz der Dichtung bestätigen.

Beispiele.

Um die wunscherfüllende Tendenz der Dichtung nachzuweisen, wähle ich zunächst ganz einfache Beispiele, Lieder, deren Dichter und Sänger noch ein verhältnismäßig einfaches Bewußtsein besessen haben. Aus Liedern komplizierten Bewußtseins, in denen gleichzeitig mehrere Wünsche enthalten sind, welche alle in das Lied eintreten und sich dabei gegenseitig beeinflussen, die Bestätigung der entwickelten Theorie zu holen, wäre schwer. Nehmen wir daher jene Lieder aus den Anfängen der Kunstlyrik, welche wir als die ältesten anzusprechen pflegen. Wohl sind diese Lieder Kunstlieder, keine Volkslieder, sie sind aber ihrem Ursprung, der Volkslyrik, noch so nahe, daß man sie hier betrachten kann. Außerdem gilt die behauptete Tendenz für jede Dichtung, also für die Kunstlyrik ebenso wie für die Volksdichtung.

Vogt charakterisiert diese Anfänge folgendermaßen[1] (und zwar zunächst die Lyrik des Kürenbergers): »Die Gattung der Liebesbotschaft ist mehrfach vertreten, und wie sie Gelegenheit bietet, auch den Empfindungen der Frau Ausdruck zu leihen, so werden denn nach dieser Analogie auch andere, monologische Strophen der Liebenden in den Mund gelegt. Die Sehnsucht nach dem entfernten Geliebten, die Trauer über seine Entfremdung spricht sich dabei in so schlichter Naturwahrheit aus, daß man wirklich auf weibliche Autorschaft schließen möchte, wenn nicht andere Sänger dieser Zeit in ganz gleichartigen Liedchen die Frau ausdrücklich erst redend einführten, und wenn nicht der Kürnberger selbst gelegentlich in der Darstellung weiblichen Empfindens doch deutlich die männliche Auffassung verriete.« Einen Satz später schreibt er wieder: »Hingebende Sehnsucht und ängstliche Sorge um das Bestehen der Liebe werden nur als Empfindungen des Weibes dargestellt. Das gilt für Kürnbergers Lieder und für die älteste nationale ritterliche Lyrik überhaupt, wie sie uns noch in einigen anonymen Liedern usw. entgegentritt.« Die in diesen Sätzen ausgesprochene Auffassung des ältesten Minnesangs deckt sich mit der heute allgemein üblichen vollständig. Dieser Inhalt der ältesten Minnelieder ist auffallend. Er ist die liebende

[1] Friedr. Vogt in P. Gr., II, 1, S. 178.

Frau. Und die Lieder stammen von Männern. Ist hier nicht die von mir erschlossene Wunschgrundlage vorhanden? Der Mann wünscht, die Frau möge ihn lieben. Die Illusion der Dichtung realisiert den Wunsch. Die Frau offenbart in dem Liede ihre Liebe. Ich könnte mich damit zufrieden geben. Die älteste Kunstlyrik ist Wunscherfüllung. Ich will aber doch ein Beispiel anführen, um diese theoretischen Erörterungen zu beleben:

»Mich dunket niht sô guotes noch sô lobesam
sô diu liehte rôse und diu minne mînes man.

diu kleinen vogellîn
diu singent in dem walde: dêst menegem herzen liep.
mirn kome mîn holder geselle, in hân der sumerwunne niet!«[1]

»Mir dünkt nichts so gut und lobesam wie die lichte Rose und die Minne meines Mannes. Die kleinen Vöglein singen im Wald: das ist manchem Herzen lieb. Wenn mein trauter Gesell nicht kommt, so hab ich keine Sommerfreude.«

Viele dieser alten Lieder bieten der Interpretation als Wunscherfüllung keine Schwierigkeiten. Es wäre aber Entstellung des Sachverhaltes, wenn man die Lieder verheimlichte, die sich einer solchen Deutung wiedersetzten. Ich gebe für diese ebenfalls ein Beispiel:

Waere diu werlt alliu mîn
von dem mere unz an den Rîn,
des wolt ich mich darben,
daz diu künegîn von Engellant
laege an mînen armen[2]

»Wäre alle Welt vom Meer bis zum Rhein mein, der wollt ich entbehren, wenn dafür die Königin von England an meinen Armen läge«. Das Lied ist in dieser Fassung Ausdruck eines Wunsches, aber keine Wunscherfüllung. Nun hat der Text dieses Liedes eine Lesart. In der Handschrift stand nämlich ursprünglich als Zeile 10: daz chunich von engellant lege, chunich wurde dann durchstrichen und von späterer Hand durch diu chünegin ersetzt[3]. Läßt man diese ältere Schreibung gelten, dann läßt sich das Liedchen als Frauenstrophe auffassen und den ersten Beispielen anreihen. Es fiele wieder in den Rahmen der wunscherfüllenden Dichtungen. Dann bietet sich aber eine neue Schwierigkeit. Es wäre dann Engellant zu erklären. Gegenwärtig bezieht man die Königin von England auf Alienor von Poitou[4]. Der König von England müßte erst gesucht werden. Ich werde später Engellant zu interpretieren versuchen, wann ich die wunscherfüllende Tendenz des Liedes auch in

[1] Friedr. Vogt, Des Minnesangs Frühling 3, 18 (S. 3).
[2] Ebenda, 3, 7 (S. 3).
[3] Ebenda, 3, 10 Anmerkung.
[4] Ebenda, Anmerkung zu 3, 7.

der gegenwärtig beliebten Fassung nachweisen werde. Jetzt müssen wir das Lied fallen lassen mit der Erklärung, daß wir in ihm keine Wunscherfüllung erblicken können.

Ich gebe als drittes Beispiel dieser ältesten Gattung das Liedchen der Carm. Bur.[1]:

Swaz hie gat umbe
daz sint allez megede,
die wellent âne man
alle disen sumer gân.

»Was hier umgeht, sind alles Mädchen, die wollen ohne Mann diesen Sommer gehn«. Golther hält diese Zeilen für eine Trutzstrophe der Mädchen, welche sich den Burschen versagen. Sie können aber ebensogut von einem Goliarden stammen und ironischen Sinnes sein: Alle diese Mädchen sträuben sich zwar augenblicklich sehr gegen die Liebe eines Mannes, werden ihr aber doch bald erliegen. Diese Tatsache, welche nur im Gehirn des Sängers besteht, ist dann wieder Wunscherfüllung.

Mögen diese Beispiele dazu dienen, zu beweisen, daß die älteste Liebeslyrik Wunscherfüllung gewesen ist[2]. Zu der ältesten Lyrik gehören aber noch die Hochzeitsgesänge. Lieder bei der Hochzeitsfeier zu singen ist den Brautleuten unmöglich: die Wünsche, welche sonst die Dichtung erfüllen muß, erfüllt ihnen die Wirklichkeit. Trotzdem singt die Braut. Am meisten singen aber die Festteilnehmer. Den Sinn dieser Hochzeitslieder mögen einige Beispiele offenbaren:

1. Vexirt die Jungfer Braut!
Sie hat es wohl verdienet,
Denn sie hat sich erkühnet
Bei einem Junggesellen
Sich gestern einzustellen.

2. Vexirt die Jungfer Braut!
Denn sie ist mit Verlangen
Mit ihm zu Bett gegangen,
Und hat mit ihm geschlafen,
Drum müssen wir sie strafen.

3. Vexirt die Jungfer Braut!
Und hört nicht auf zu fragen,
Sie muß nun alles sagen,
Wie sich die Sache reimet
Und was sie hat geträumet[3]. usw.

---

[1] Carm. Bur. 129 a. Friedr. Vogt, Des Minnesangs Frühling, S. 261.

[2] Es braucht nicht erwähnt zu werden, daß auch die Tagelieder ebenso wie die in dem Texte angeführten Frauenstrophen Wunscherfüllung sind. Der in ihrem Inhalte dargestellte Abschied der Liebenden hat die Wunscherfüllung zur Voraussetzung.

[3] Erk-Böhme, Deutscher Liederhort, II, 875 b.

Der Wunsch, der den Liedern dieser Art zugrunde liegt, ist der sexuelle. Die jungen Sänger müssen sonst ihre sexuellen Wünsche unterdrücken. Gesellschaftliche Schranken verhindern sonst die öffentliche Beschäftigung mit dem Erotischen. Auf dem Hochzeitsfest beschäftigt sich die Gesellschaft selbst öffentlich damit und das gibt den Jungen die Möglichkeit, ihre Libido zu entladen. Diese Lieder sind Wunscherfüllung.

Wunscherfüllung ist auch die von Liedern begleitete Symbolhandlung, welche den Höhepunkt des Hochzeitsfestes bildet, das Hauben der Braut. Die Braut wird dabei ihres jungfräulichen Schmuckes, des Kranzes etc. entkleidet und mit der Haube, dem Symbol der Frau bedeckt. Die ganze Handlung ist ein Deflorationssymbol. Die Lieder, welche diese Handlung begleiten, sind entweder Jubellieder oder fein ironische Klagelieder, wie z. B. das folgende:

1. Braut, wo ist dein Kränzlein hin?
Es stand gar zu niedlich grün,
Ach das Kränzchen geht dir nah,
Es ist leider nicht mehr da.

2. Kränze stehen zwar sehr schön
Doch die stets im Kranze gehn
Werden öfters ausgelacht,
Drum, o Kränzchen, gute Nacht!

— — — — — — — — — — — —

5. Erstlich liegst du nicht allein,
Anders schläfst du nicht bald ein,
Dann erwärmest du dich bald,
Ist es gleich im Winter kalt.[1] usw.

Auch sie erfüllen sexuelle Wünsche, indem sie die Beschäftigung mit dem Geschlechtlichen erlauben.

Eine andere Gruppe von Liedern bilden diejenigen, welche die Gespielinnen beim Abschied von der Braut singen. Es sind traurige Lieder. Sie sind es, weil sie in einer unlustbetonten Situation gesungen werden und weil den Sängerinnen der Liebesgenuß, den die Braut erwartet, noch versagt ist. Die Lieder stellen den Ehestand als nicht wünschenswert hin, weil er viel Plagen und Sorgen bringe, infolgedessen den ledigen Stand als Wunscherfüllung. Die unlustbetonten Vorstellungen der ehelichen Sorgen übernehmen die Motivierung der Unlustgefühle der Mädchen und steigern damit die wunscherfüllende Illusion, welche im Liede selbst nicht erzeugt wird. Dieser Charakter der Pflichtenlieder, wie sie Böckel[2] nennt, würde auch bei den von ihm angeführten Beispielen besser erkennbar sein, wenn er sie vollständig wiedergegeben hätte. Gewiß fehlen

[1] Erk-Böhme, Deutscher Liederhort, II, 873.

[2] Ich werfe absichtlich die Abschiedslieder der Gespielinnen (Böckel, Psychologie der Volksdichtung, S. 396 ff.) und die Pflichtenlieder (ebenda S. 401 ff.) zusammen, da sie vom psychologischen Standpunkte aus Eins sind.

moralisierende Lieder nicht, welche von Lehrern und Geistlichen stammen[1] und das Merkmal der Wunscherfüllung nicht an der Stirne tragen. Diese Lieder sind dann entweder keine Dichtungen, sondern Belehrungen in poetischer Form oder sie haben ebenfalls ihre wunscherfüllende Tendenz, nur besser überlagert als die Lieder der Jugend.

Die letzte Gattung Hochzeitslieder sind die Abschiedslieder der Braut. Das sind jene Lieder, welche die Braut selbst singt. Der psychische Prozeß, welcher sich beim Singen dieser Lieder abspielt, ist die Verdrängung einer unlustbetonten Bewußtseinslage (die des Abscheidens) durch eine lustbetonte (die des Sexuellen). Ich gebe für diese Gattung ein Beispiel:

1. Ich sollt einmal den Berg umgehn,
Ich sah mein Herzliebchen am Weg da stehn,
Ich grüßt es jetzt, es dankt mir zwier:
»Ach einzig Herzliebchen, wohl ist es mir.«
Refr.: Ich soll hinweg, ich muß davon
Der lieb Gott weiß, wann ich wiederkomm!
Ach, wann werd ich wiederkommen?
Wann die schwarzen Raben weiße Federn haben.

2. Ich sah zwei Rosen in des Vaters Hand:
»Ach einzig lieber Vater, lang mir eure Hand!«
Ich sah zwei Rosen in der Mutter Hand:
»Ach einzig lieb Mutter, lang mir eure Hand!«
Refr.: Ich soll hinweg usw.[2]

Das Lied setzt mit der Illusion des Geliebten ein, beginnt also sofort mit dem Verdrängungsvorgang. Wie dieser sich erfolgreich in der zweiten Strophe fortsetzt, werde ich später zeigen.

Wunscherfüllungen sind auch die Totenklagen[3]. Der Wunsch, der sich an der Leiche eines geliebten Menschen regt, ist wohl der, daß er noch lebe, und er beginnt in der Totenklage wieder zu leben. Besonders leicht erkennbar ist bei dieser Gattung die Gleichheit der ihr zugrundeliegenden Bewußtseinslage mit derjenigen, welche ich als Voraussetzung für die Entstehung eines Kunstwerkes abgeleitet habe: Erschöpfung infolge der bei solchen Fällen selbstverständlichen Aufregung und Einschränkung des Reproduktionsverlaufes auf eine Bahn, auf die Beschäftigung mit dem Toten. In diesen Klagen wird denn auch der Verstorbene angerufen, angesprochen, wie man einen Lebenden ansprechen kann. Die beliebteste Form dieser Anrede ist die Frage[4] an den Toten, aus welcher sich der Vorwurf entwickelt, daß der Tote wider Pflicht oder Vernunft das Leben verlassen habe.

[1] Vgl. Erk-Böhme, Deutscher Liederhort, II, 867, II, 868.
[2] Ebenda, II, 877, vgl. S. 229, Anm. 1.
[3] Vgl. Böckel, Psychologie der Volksdichtung. Achter Abschnitt.
[4] Vgl. ebenda, S. 130.

In den Totenklagen führen aber die Hinterbliebenen ganze Gespräche mit dem Verschiedenen, an welchen sich derselbe beteiligt. Auch Anreden des Toten an die Trauernden kommen vor. Bei dieser Gattung Volkspoesie zeigt sich, daß die Form ebenso wichtig ist, wie der Inhalt. Nur aus dem Studium der Form kommt man zum Verständnis der Gattung.

Die Einsicht in das Wesen der Totenklagen wird erschwert durch die Entwicklung, welche diese Gattung genommen hat. Die Totenklage wird in späterer Zeit nicht mehr von den Angehörigen, sondern von Klageweibern gesungen. Der Wunsch, welcher die Totenklagen geschaffen hatte, besteht für diese nicht. Das poetische Element schwindet daher aus der Gattung, ein verstandesmäßiges springt dafür ein. Der Inhalt der Klagen werden Lobpreisungen des Toten, Verherrlichungen seiner Tugenden und Taten. Die Totenklagen Attilas[1] und Beowulfs[2], deren Inhalte uns überliefert sind, stehen auf dieser Stufe. Diese Gattung ist vielleicht die einzige, welche ursprünglich allein von Frauen gepflegt wurde. Das ist sicherlich im Zusammenhang mit dem Charakter der Frau, der Kind und Gatte näher steht als dem Manne die Geliebte.

Damit ist auch für diesen Zweig der Volkspoesie die wunscherfüllende Tendenz erwiesen. Ich hätte noch von den ältesten Gattungen die Hymnen- und Heldenpoesie zu analysieren[3]. Ich tue dies nicht. Summarisch ist der Nachweis nicht überzeugend zu erbringen, einzeln ihn zu erbringen fehlt der Raum. Ich weise nur flüchtig auf das Nibelungenlied hin, welches allgemein das Lied der Weibertreue heißt und in Krimhild das Wunschweib der Germanen geschaffen hat, und auf Parzifal, die große Wunschdichtung des Mittelalters, in welcher alle Wünsche zur Ruhe gelangen. Ist doch der heilige Gral das Wunschding, das alle Wünsche befriedigt, und kommt doch der Mensch am Ende der Fahrt immer zur Burg der Templeisen, wenn dies Schlaraffenland altheidnischer Dichtung auch nichts anderes ist als Avelun, das Reich der blühenden Apfelbäume, das Reich der Toten.

Damit ist der Zweck der Einleitung erfüllt. Sie hatte den einen, jene Hilfe zu schaffen, mit der das Phänomen des Zersingens erklärt werden kann. Diese Hilfe ist die Erkenntnis der psychologischen Ursache der Dichtung. Ich könnte damit schließen, will aber noch auf das offen gelassene Problem der Identifizierung zurückkommen. Analysieren wir jetzt das Liedchen: »Und wann i mei Häusel verkauf',« so müssen wir den in ihm enthaltenen Wunsch aufsuchen. Es ist, wenn die Strophe von Burschen gesungen wird, der, assentiert zu werden. Das Lied erfüllt diesen Wunsch. Singt

[1] Vgl. Pauls Grundriß, II, 1, S. 42.
[2] Ebenda, S. 43.
[3] Die wunscherfüllende Tendenz der Zaubersprüche nachzuweisen, ist überflüssig. Durch die Dichtung derselben schafft sich der Mensch ein Mittel, seine Wünsche zu befriedigen.

ein Mädchen das Lied, so liegt ihm derselbe Wunsch zugrunde. Das Mädchen wünscht ebenfalls die Assentierung des Burschen, die Liedillusion zeigt auch ihm den Wunsch erfüllt[1]. Die zu künstlerischer Wirkung notwendige Identität ist also eine der Wünsche, und zwar die Gleichheit der in dem Liede und der in der Bewußtseinslage des Sängers enthaltenen Strebungen[2]. Damit kann ich schließen und an die Lösung des vorgestellten Problemes treten, an das des Zersingens[3].

Die Verdichtung.

Wir haben in den ersten Kapiteln erkannt, daß jedem Liede ein Wunsch zugrunde liegt, welcher in der durch das Lied erregten Illusion seine Befriedigung findet. Wir wollen, um uns die folgenden Erörterungen zu erleichtern, den Liedwunsch auch latenten Inhalt des Liedes, den äußeren, sinnlich wahrnehmbaren Teil des Liedes (den Inhalt des Liedes) als manifesten Inhalt desselben bezeichnen[4]. Wir führen diese Bezeichnung ein, um die Möglichkeit von Verwechslungen auszuschalten, weil wir erfahren haben, daß der Liedwunsch (der latente Inhalt des Liedes) nicht mit dem manifesten Liedinhalt übereinstimmt. Beklagten doch die Gespielinnen z. B. die Braut, daß sie in das eheliche Joch eintreten müsse, während sie selbst die Freuden der Ehe wünschten. Wir werden sehen, wie vorteilhaft diese strenge Scheidung von latentem und manifestem Liedinhalte ist.

Ich beginne nun die Analyse einiger Fälle des Zersingens und eröffne die Reihe mit einem Beispiel der Verdichtung. Mit Verdichtung bezeichne ich jene Form des Zersingens, in welcher mehrere Lieder zu einem neuen zusammengesungen werden[5].

Als Beispiel wähle ich das Lied »Sarajevo an der Drina«, eines der beliebtesten Lieder in der alten österreichischen Armee, das ich mit seinen Quellen folgen lasse:

[1] Der Wunsch beider entstammt dabei dem Sexuellen. Die Assentierung hat auf dem Lande Zuchtwahlbedeutung. (Das im Text und Anmerkung Gesagte gilt dabei nur für die Vorkriegszeit.)

[2] Es würde zu weit von der Untersuchung des Zersingens abführen, wollte man genauer auf das Problem der Identifizierung eingehen. Die Frage der Einfühlung hängt mit diesem Probleme zusammen.

[3] Die Auffassung der Dichtung als Wunscherfüllung vertritt auch die Psychoanalyse Freuds, die ich später noch heranziehen werde.

[4] Der manifeste Inhalt des Liedes ist dabei das Kunstwerk, der latente die Bewußtseinslage des Dichters und Sängers. Die Terminologie wähle ich aus Freuds »Traumdeutung«, wo sie zum Zwecke der Traumanalysen mit Vorteil angewendet wird. Der manifeste Trauminhalt (das Traumbild) entspricht dabei dem manifesten Liedinhalte, der latente Trauminhalt (der Traumwunsch) dem latenten Liedinhalt.

[5] Bruinier bezeichnet dieselbe Erscheinung Zusammensingen. Vgl. das deutsche Volkslied, S. 29. Über die psychische Bedeutung der Verdichtung siehe Freud, Traumdeutung, S. 208.

I

A[1].

1. Sarajevo an der Drina,
Bei heller Mondesnacht,
Stand ein tapferer Vierundzwanziger
Als Vorpost treue Wacht.

2. Eine Kugel kam geflogen,
Ein jeder fühlt den Schmerz,
Und er liegt im Feindeslande
Getroffen durch das Herz.

3. An seiner Seite lieg' ich,
Sein treuer Kamerad.
Ja, du warst mein liebster Bruder,
Der mir am Herzen lag.

4. Nimm hin den Ring vom Finger
Und alle meine Briefe,
Die im Tornister sind,
Übergib sie meinen Eltern,
Die in der Heimat sind.

5. Und soll dich jemand fragen
Wo ich geblieben bin,
So sag, ich bin geblieben
Sarajevo an der Drin.

6. Sarajevo an der Drina,
Bei heller Mondesnacht
Stand ein tapferer Vierundzwanziger
Als Vorpost treue Wacht.

7. Sonne, Mond und Sterne,
Die leuchten hell und fein,
Sie leuchten den Soldaten
Ins kühle Grab hinein.

B 1 In Rußland an der Grenze 2 hellem Mondesschein 3 Stand ein Vierundzwanzigerschütze 4 Am Posten ganz allein. Zwischen 4 und 5:

Er schaut mit düstern Blicken
Hinein in die finstere Nacht,
Und hielt als tapferer Vorpost
Getreulich seine Wacht.

Da kamen die Kosaken
In das bedrohte Land.
Dort, wo Österreichs Brüder kämpften,
Da gab es Blut im Land.

Schütze, welchen 8 das > sein 9 seinem Leibe kniete 10 bester 11 Aber nimm mein treuer 12 Was ich am Herzen hab. 13 fehlt. 14 Und > nimm 16 Und bring 17 Meinem Weib und meinem Kind. 18 Und sollten sie dann 20 So tröste sie und sage 21 In Rußland bei Lublin. 22—29 fehlt.

[1] A bis E Fassungen des Schür 24.

C 6 Ach, Jäger, welch ein 9 lieg ich > kniete 13 fehlt. 14 Und > Nimm 18 Und sollten sie 20 Nun so sag, mich habens begraben 26—29 fehlt.

D 1 In Selvov an der Lupa

E 4 Auf Horchpost 6 Und jener 9 kniet 11 das war 13 fehlt. 14 Und > Nimm 16 Und übergib 18 sollten sie dich 20 So sag, mich habens begraben 22—29 fehlt, dafür:

Sarajevo an der Drina
Bei hellem Sonnenlicht,
Du leuchtest den Soldaten
Ins bleiche Angesicht.

Sarajevo an der Drina
Bei heller Mondesnacht
Du leuchtest den Soldaten
Ins kühle Grab hinab.

II

A[1].

1. Bei Metz wohl auf der Höhe
Im stillen Mondenschein
Da stand ein bayrischer Jäger
So einsam und allein.

2. Er späht mit scharfen Blicken
Hin in die dunkle Nacht
Und hält als wackrer Vorpost
Getreulich seine Wacht.

3. Auf blickt er zu den Sternen,
Zum silberbleichen Mond:
»O tragt mir Herzenswünsche
Hin, wo mein Liebchen wohnt!«

4. Ein Blick am fernen Himmel —
Rings um ihn kracht es dann.
Rasch schlägt der wackre Krieger
Auch seine Büchse an.

5. »Heraus, ihr Kameraden!
Und spannt ihr auch den Hahn!«
Da stand wie hergezaubert
Sein Jägerbataillon.

6. Es stürzten die Franzosen
Und riefen, Gnade Gott!
»Wo Deutschlands Krieger zielen,
Da gibts nur Blut und Tod.«

7. Doch kehrt nicht aufs Kommando
Der Jäger, welch ein Schmerz!
Er lag im Feindeslande
Getroffen durch das Herz.

[1] Aug. Hartmann, Histor. Volkslieder und Zeitgedichte, III, Nr. 298 (1870).

8. Er hielt ein kleines Brieflein
Fest in der kalten Hand.
Darinnen stand geschrieben:
Grüßt Weib und Vaterland?

B[1] 1 Zu Sarajevo 2 In stiller Einsamkeit 3 Stand ein sieb'nundzwanz'ger Jäger 4 Ganz 5 Augen 11 Und denkt mit Herzensgrüßen 12 die Liebste 13 Einen Blick warf er in die Ferne 14 Ringsum, wie kracht es schon! 15–19 fehlt. 20 Ein ganzes Bataillon. 21 die Insurgenten 23 Öst'reichs Brüder kämpfen, 24 Gibts nichts als — Zwischen 24 und 25:

Elf schoß der Jäger nieder
In seiner größten Wut,
Doch jetzt war es vorüber
Er wälzt sich schon im Blut.

25 Er hört 26 in sein 27 liegt in Feindes Landen 29 hält 31 darauf, da steht 32 Grüßt mir

C[2] 1 Auf Sarajevos Höhen 2 In einsam stiller Nacht 3 Hält ein Zehnerjäger 4 Auf Posten treue Wacht. 5–8 fehlt. 10 silberhellen 11 O trage meine Grüße 13 Blitz vom heitern 14 Ringsum kracht es sodann 15 Jäger 16 Noch 17 Heraus, ihr lieben Kameraden, 18 Geschwind und spannt 19 Da standen wie hergezaubert 20 Sie alle Mann an Mann. 21 Insurgenten 22 Und flehn um Hilf zu Gott. 23 Österreichs . . . fielen, 24 gibts nur) gibt es 26 der Posten, herber 27 liegt 29 hält 30 in seiner kalten 32 Grüße sie und mein

III

A[3].

1. Die Sonne sinkt im Westen,
Mit ihr entschied die Schlacht.
Sie senkt ihren schwarzen Schleier
Um in die kühle Nacht.

2. Und mitten unter Toten
Lag ein sterbender Soldat.
Es kniet an seiner Seite
Sein treuer Kamerad.

3. Er neigt den Kopf zum Sterben
Und spricht: »mein Kamerad!
Ich möcht dir gern was sagen,
Was mir am Herzen lag.

4. Nimm hin den Ring am Finger,
Wenn ich gestorben bin,
Und alle meine Briefe,
Die im Tornister sind!

5. Und soll es dich einst führen
In die Heimat das Geschick,
So bringe meiner Liebsten
Diesen schönen Gruß zurück!

[1] Das deutsche Volkslied, 8. Jahrgang, II, 26.
[2] Das deutsche Volkslied, 8. Jahrgang, V, 75.
[3] Aug. Hartmann, Histor. Volkslieder und Zeitgedichte, Nr. 293 (1848).

6. Und wenn mit einem Andern
Der Priester sie vereint,
So solln sie manchmal denken
An den gefallnen Freund!

7 Sag, daß ich sie geliebet
Bei Custozza in der Schlacht
Und in der letzten Stunde
An ihre Liebe gedacht!«

B[1] 1 sank 2 Und mit ihr schwand 3 Sie hüllt in ihren Schleier 4 die dunkle, kühle 5 Und unter allen 6 Liegt sterbend ein 7 Und neben ihm zur 8 da kniet sein 9 sein Haupt zum andern 10 der sterbend zu ihm spricht: 11 »Nimm hin, geliebter Bruder 12 liegt 13 diesen vom 17 sollte einst dich 18 Zur 19 So gebe meinem Liebchen 20 Das teure Pfand 21—24 fehlt. 25 Sag' ihr, daß ich gestorben 26 Bei Sedan in der Schlacht, 27 Und in den letzten Zügen 28 Der Treu'sten noch gedacht. 21 Und sollte sie der Priester 22 Mit einem andern weih'n, 23 So soll sie oftmals 24, dann

Und bin ich auch geblieben
Bei Sedan nun zurück
Werd' ich im Himmel beten
Noch für ihr fern'res Glück.

Komm her, geliebter Bruder,
Und nimm den Abschiedskuß,
Ich fühle, daß ich sterben
Und von dir scheiden muß.«

Er legt sich ruhig nieder,
Der treue, tapfre Held
Und streckt die matten Glieder
Bei Sedan auf dem Feld.

Und siehe, Mond und Sterne
Mit ihrem Silberlicht
Die leuchten dem Soldaten
In's blasse Angesicht.

C[2].

Die Sonne steht am Himmel,
Mit ihr, da schied die Schlacht,
Es senket sich der Schleier
Der dunklen, trüben Nacht.

Dann 5—20, 25—29, 21—24, 29—32 fehlt. 33—36, 37—40 fehlt. 41—44 und:

So starb unter vielen Schmerzen
Mein treuer Kamerad,
Ich kann dich nicht vergessen
Bis in das kühle Grab.

[1] E. Wolfram, Nassauische Volkslieder, Nr. 504.

[2] Hruschka-Toischer, Deutsche Volkslieder aus Böhmen, II, Nr. 21. Bei Trautenau. Varianten in C nicht berücksichtigt.

IV[1].

1. Bei Sedan wohl auf den Höhen,
Da stand nach blut'ger Schlacht
In der letzten Abendstunde
Ein Sachse auf der Wacht.

2. Der Sachs ging auf und nieder,
Beschaut die Leichenschar,
Die noch gestern um die Stunde
Gesund und munter war.

3. Was rauscht dort im Gebüsche?
Es ist ein Reitersmann,
Der mit tief geschossener Wunde
Lag im Blut, wer weiß wie lang!

4. »Bringt Wasser, deutscher Kamerad,
Denn die Kugel traf mich gut:
Dort in jenem Wiesengrunde,
Dort floß zuerst mein Blut.«

5. »Gewährt mir eine Bitte,
Grüßt mir mein Weib, mein Kind,
Denn ich heiß' Andreas Förster,
Und bin aus Saargemünd.«

6. »Ein Kreuzlein von zwei Zweiglein,
Die pflanzt mir auf mein Grab:
Hier ruht Andreas Förster,
Ein tapferer Soldat!«

7. Des Morgens in aller Frühe
Grub ihm der Sachs ein Grab,
Und er streute Wiesenblumen
Statt Lorbeern auf sein Grab.

Betrachtet man I A dieser Liederreihe, so wird man nicht viel Auffälliges finden, höchstens das, daß die Fassung sehr stark zersungen ist. I A ist aber diejenige Form des Liedes, welche während des Weltkrieges gesungen wurde. Zeile 5 dieser Fassung: »Eine Kugel kam geflogen,« stammt aus Uhlands Lied »Der gute Kamerad«. An dieses Lied erinnert auch Zeile 9: »An seiner Seite lieg' ich« (»Er ging an meiner Seite«: Uhlands Lied, Zeile 4) und etwa noch die Zeile 10: »Sein treuer Kamerad« (»Mein guter Kamerad«: Schlußzeile des Uhlandschen Liedes). Außerdem hat eine Strophe, Zeile 13—17, fünf Zeilen, während die gewöhnliche Zeilenzahl derselben vier ist. B tilgt die überzählige Zeile 13 und erweitert das Lied um zwei Strophen, welche offensichtlich den Zweck haben, das Lied, d. h. wohl nur den manifesten Inhalt desselben, einem neuen Milieu anzupassen. Außerdem ändert es Zeile 17, so daß nun auch

[1] Köhler-Meier, Volkslieder v. d. Mosel und Saar, I, Nr. 308.

Weib und Kind in dem manifesten Inhalte des Liedes erscheinen. Diese Änderung ist verständlich: Der Weltkrieg brachte neben den jungen Burschen, welche noch an die Eltern denken, die alten Männer, die Familienväter unter die Fahnen. D paßt den manifesten Inhalt des Liedes neuerdings dem neuen Milieu an. E variiert A 22–29 in entsprechenden Zeilen.

Interessant wird dieses Lied, wenn man es mit den folgenden Beispielen vergleicht. Es erscheint dann sofort nicht als zersungenes, sondern als zusammengesungenes Lied, als ein Lied, welches durch Zusammenziehen zweier verschiedener Lieder entstanden ist.

Betrachten wir jetzt die Quellieder. Das erste Lied (II) ist etwa folgendermaßen zusammenzustellen A 1–24, B zwischen 24 und 25 und A 25–32 (die einzelnen Varianten sind dabei nicht berücksichtigt!) Das Lied ist also wahrscheinlich nach der Schlacht von Metz entstanden und wurde dann auf die Schlacht von Sarajevo umgedichtet. In dieser Form ist es Grundlage des I-Liedes geworden.

Der manifeste Inhalt des Liedes ist eine Kampfszene. Ein Siebenundzwanziger- oder Zehnerjäger steht auf Vorposten und beschäftigt sich, während er in die Nacht hinausspäht, im Geiste mit seiner Geliebten (II A 1–12). Diese Einleitung ist wertvoll zum Verständnis der ganzen Kunstpsychologie. Sie zeigt nämlich ganz deutlich die Teilung des Individuums in ein bewußtes, welches auf Posten steht, in die Nacht späht und lauscht, alle Empfindungen beurteilt, also denkt, und gleichzeitig in ein unbewußtes, träumendes, welches in der Heimat ist, sich mit der Geliebten beschäftigt. Dieses mit Herzensgrüßen zur Geliebten Hindenken (II B 11–12) haben wir wohl nur als Bilderreihe eines Assoziationsverlaufes vorzustellen.

Der folgende Teil des Liedes ist als Realität dargestellt. Wir nehmen ihn zunächst als solche, als wirkliches Ereignis. Dieser nächste Abschnitt (II A 13–24, B zwischen 24 und 25, A 25–28) ist eine Kampfszene und umfaßt den Hauptteil des Liedes, zwanzig der sechsunddreißig Liedzeilen. Der Posten wird aus der Träumerei geschreckt durch einen Überfall des Gegners (der Insurgenten: B 21), er schlägt Alarm, eröffnet das Feuer auf den Feind, wirft ihn mit Hilfe der herbeigeeilten Kameraden und fällt, nachdem er die Seinen durch Wachsamkeit und Aufopferung gerettet hatte, am Ende des Gefechtes.

Nehmen wir diese Szene nicht als Wirklichkeit, sondern als das, was sie für alle Sänger des Weltkrieges war, als künstlerische Illusion und fragen: Welche latente Gedanken, Wünsche vertritt dieselbe? Der Dichter hat uns die Antwort auf diese Frage leicht gemacht. Wir brauchen nur an die Einleitungsstrophen anzuknüpfen. Der Jäger stand in denselben draußen auf Posten und beschäftigt sich in der Phantasie mit dem geliebten Mädchen. Diese Bilderreihe, welche durch die Assoziation in dieser Zeit abgespielt wird, ist schon Wunscherfüllung. Sie erfüllt dem Posten den Wunsch nach Beisammensein mit der Geliebten dadurch, daß sie ihm dieses

Beisammensein in einer Halluzination vorstellt, sie erfüllt diesen Wunsch aber nicht nur dem Posten des Liedes, sondern vor allem auch dem Dichter und Sänger desselben. Denn es ist nicht zu vergessen: Der Assoziationsverlauf der Sänger wird an dieser Stelle ebenfalls abgelenkt, er geht in derselben Richtung wie der des Postens heim zur Geliebten. Der Wunsch, welcher diesem Teile des Liedes zugrunde liegt, ist also der zu Hause, fort, bei der Geliebten zu sein.

Woraus entspringt dieser Wunsch? Er entstammt einer unlustbetonten Bewußtseinslage, der des Soldatseinmüssens. Das beweist die ganze Stimmung des Liedes, seine Sentimentalität und besonders seine sentimentale Auffassung des Soldatentodes. Auch das kann als Bestätigung dieser Tatsache herangezogen werden, daß das Lied im Weltkriege erst dann zu großer Wirkung kam, als die Kriegsbegeisterung des Anfanges schon vorüber war und der Kriegsmüdigkeit Platz gemacht hatte, im Frühjahre 1916.

Das Lied setzt nun mit einer soldatischen Situation ein, welche nach dem Gesagten einer unlustbetonten Bewußtseinslage entstammt und leitet in dem bisher analysierten ersten Teile den Vorstellungsverlauf zu lustbetonten Bildern der Geliebten, des Sexuellen, welche es illudiert. Verdrängung einer unlustbetonten Bewußtseinslage durch eine lustbetonte, wäre demnach der psychologische Prozeß, welcher sich in diesem Teile abspielt.

Stellen wir uns nun, um uns die Arbeit zu erleichtern, die beiden Vorstellungskomplexe des Soldatischen und Sexuellen als zwei Kräfte vor, welche sich bekämpfen, so stellt die Kampfszene einen Augenblick dar, in welchem die unlustbetonte Vorstellungsgruppe Oberhand über die lustbetonte gewinnt. Nur einen Augenblick, denn der seelische Apparat löst sofort Erinnerungen aus, durch welche die unlustbetonte Kampfszene Lustbetonung erhält. Man beachte, wie diese Lustgefühle mit der Entwicklung der Kampfhandlung immer mehr an Kraft gewinnen, bis sie die Unlustgefühle vollständig überwinden. Die Kernstrophen dieses Teiles wirken daher wirklich begeisternd und haben eine verhältnismäßig geringe Sentimentalität:

»Heraus, ihr lieben Kameraden,
Geschwind und spannt den Hahn!«
Da standen wie hergezaubert,
Sie alle Mann an Mann. (II C 17—20)

Dieser Aufschwung der Stimmung in dem Texte verliert wohl einen Teil seiner Wirkung durch das Fortgehen der sentimentalen Melodie, immerhin bedeutet er eine Besserung der Bewußtseinslage.

Für uns besteht nur die Pflicht, die psychischen Ursachen aufzudecken, welche die unlustbetonte Vorstellung des Soldatischen in eine lustbetonte verwandeln konnten. Wir müssen suchen, wann das Soldatische starke Lustquelle war und wir kommen da sofort in unsere Jugendzeit. In unserer Jugend war der Soldatenstand ein

Ideal, war auch Krieg und Kampf eine Wunscherfüllung, weil man in ihnen seine Männlichkeit, seinen Heldenmut erproben konnte. Ich brauche nicht besonders auf den Umstand aufmerksam zu machen, daß dieses Ideal stark mit der infantilen Sexualität zusammenhing. Es ist eine Verdrängung der unlustbetonten Vorstellung des realen Soldatenstandes durch die lustbetonte des idealen, infantilen, welche sich in der Umkehrung der das Lied begleitenden Gefühle offenbart[1]. Die Kindheitserinnerung wurde wachgerufen durch Assoziation nach Ähnlichkeit der beiden Vorstellungen des Soldatenstandes und der sexuellen Grundlagen, welche der Geliebtenkomplex der Einleitungsstrophen ebenso wie der Knabenkomplex der Kampfszene besitzt. Ausgelöst wurde der Vorstellungsverlauf durch das Streben, die unlustbetonte Vorstellung des Soldatentums aus der Bewußtseinslage zu entfernen. Die Kampfszene wird durch diesen Verdrängungsvorgang ebenfalls Wunscherfüllung. Ich möchte den lustbetonten Knabenkomplex als Nebenkomplex im Gegensatze zum Haupt-, den Geliebtenkomplex bezeichnen.

Die lustbetonten Vorstellungen haben so in den Zeilen 17—24 die unlustbetonten niedergerungen. Noch einmal brechen aber die unlustbetonten siegreich durch in den Zeilen II B zwischen 24 und 25 und II A 25—28, ja, es sind die unlustbetonten, welche der Soldatenkomplex enthält, die des Soldatentodes, welche jetzt erregt werden. Es ist das stärkste Nein gegen den Knabenkomplex, welches in den Bildern dieser Zeilen ausgesprochen wird. Aber auch diese letzte Karte der unlustbetonten Vorstellungsreihe wird niedergespielt durch das letzte Blatt der lustbetonten, durch die Bilder der Zeilen 25—28: In der Hand des Toten wird ein Zettel gefunden mit Grüßen an die Geliebte und das Vaterland. Damit ist das Lied, sein manifester Inhalt zu Ende. Nicht aber der latente, nicht der erregte Assoziationsverlauf. Dieser geht weiter: Der Brief wird gefunden, dem Mädchen überbracht, das, von Schmerz übermannt, zusammenbricht usw. Das Ende des Liedes ist die Halluzination der Geliebten, welche sich, da die Gegenreihe mit dem Tod des Jünglings abgeschlossen ist, unbehindert entfalten kann. Die unlustbetonten Vorstellungen, welche am Anfange des Liedes in der Vorstellungslage enthalten waren, sind entfernt, durch lustbetonte ersetzt.

Der psychische Prozeß, welcher sich in diesem Liede abspielt, ist also tatsächlich die Verdrängung eines unlustbetonten Vorstellungskomplexes durch einen lustbetonten, die manifeste Liedhandlung entspricht der Bewegung dieser beiden Komplexe, sie ist von ihnen bedingt, die die Handlung begleitenden Gefühle sind ebenso Mischungen, wie die Bilder der Liedillusion Kompromisse zwischen den Vorstellungen beider Komplexe sind. Das Lied ist Wunscherfüllung.

[1] Zu der Annahme des Infantilen als Lustquelle vgl. die Räuber-, Soldaten- und Heldendichtung, die ebenfalls auf infantiler Grundlage beruht.

Verschieben wir nun die Bewußtseinslage. Nehmen wir an, daß die Abneigung gegen das Militär noch größer geworden sei, eine Annahme, welche den Tatsachen entspricht. Was muß die Folge einer solchen Verschiebung der Bewußtseinslage sein? 1. Die Ausschaltung der Nebenreihe, da die lustbetonten Kindheitserinnerungen nicht mehr die allzu ähnlichen unlustbetonten verdrängen können. 2. Die Ausgestaltung des Grußmotives (II A 29—32), damit es die stark gewordene Gegenwunschreihe verdrängen kann.

Verifizieren wir diesen Schluß an I, so finden wir die Einleitung (II A 1—12) reduziert auf die Zeilen 1—4 von I A, so stark reduziert, daß sogar die lustbetonte Assoziationsreihe der Einleitung mitverdrängt ist (sie ist offenbar zu schwach, um sich am Anfang des Liedes durchzusetzen), die Gefechtsszene dem Schlusse entsprechend bis auf nur drei Zeilen (II A 26—28) entfernt, welche einzig übrig geblieben und durch eine Zeile des Uhlandschen Liedes (I A 5) an die Einleitung (I A 1—4) angeknüpft sind. Das Grußmotiv ist dafür auf das dreifache aufgeschwellt, und zwar mit Hilfe eines neuen Liedes (III). Das neue Lied (I) hat also von dem Liede II nur die Zeilen 1—4 und 6—8, von III die Zeilen 9—21. Es erhebt sich die Frage, wieso diese Vereinigung gerade dieser Lieder zustande gekommen ist. Sie ist es infolge der Gleichheit der beiden Liedern zugrunde liegenden Wünsche. Denn wie in dem Liede II ist der latente Wunsch des Liedes III der des Beisammenseins mit der Geliebten, welcher in III viel breiter ausgeführt ist als in II (das Grußmotiv des Liedes III enthält als neues Motiv nur das der Treue des Geliebten über den Tod hinaus). Die Zeilen 37—44 von III B schließen die Gegenwunschreihe wieder derart, daß keine neuen Assoziationen angeschlossen werden können. Die latenten Wünsche sind also gleich. Daß die Einleitung von II nicht verkürzt und III als überflüssig ganz fallen gelassen worden ist, hat verschiedene Ursachen. Die Einleitung des Liedes II in seinen Formen B und C war für die österreichischen Soldaten eine Lustquelle, weil sie an den erfolgreichen bosnischen Feldzug erinnerte[1]. Die Veränderung der Bewußtseinslage erforderte zwar eine Veränderung, nicht aber die Zerstörung des manifesten Einleitungsinhaltes. Die Einleitung blieb daher mit Rücksicht auf ihre Lustbetonung erhalten. Die Einleitung von II schafft ferner die Illusion einer Situation, in welcher jeder Soldat gewesen ist, eine Situation, welche außerdem stark unlustbetont ist und infolge dieser beiden Gründe den Charakter einer prägnanten besitzt[2]. Der Eingang des Liedes III ist dagegen abge-

[1] Daß das Lied II ursprünglich ein Metz-Lied war, kommt nicht in Betracht. Zur Zeit der Verdichtung lief es nur mehr als Sarajevolied. Vgl. dazu Anm. S. 156, 1—3.

[2] Noch ein Grund der Verdichtung kann vielleicht angenommen werden. Durch die Vereinigung von II B, C mit III A ist es möglich, durch ein Lied an zwei Ruhmestaten der österreichischen Armee, welcher der Sänger angehört, erinnert zu werden. Die Verdichtung diente dann der Luststeigerung.

storben, weil das darin dargestellte Auf- und Abpatrouillieren nach dem Gefecht in der modernen Kriegführung unmöglich ist. Aus diesen Gründen wurde der Eingang von III abgestoßen und dem reich entwickelten Grußmotiv der Anfang von II B, C vorgesetzt.

Der Hauptvorteil der Vereinigung beider Lieder ist aber folgender: wird nach der Verquickung der alten Lieder das neue I angestimmt, so wird mit den ersten Zeilen das ganze Lied II erinnert, d. h. während des Singens dieser ersten Verse wird ein Assoziationsverlauf angeregt. Dieser folgt dem Geleise von II und kommt über II zur Wunscherfüllung. Dadurch, daß dann das Lied in III übergeht, wird eine zweite Reihe erregt, welche wieder über dasselbe Motiv (das Grußmotiv) zur selben Wunscherfüllung führt. Vergleicht man nun den Anfang von I mit dem von IV, so zeigt sich eine große Ähnlichkeit derselben, welche auch zwischen III und IV vorhanden ist (IV zeigt das unwahrscheinliche Auf- und Abpatrouillieren vollkommen, das in III noch verdeckt ist). Die Folge davon ist, daß an diesen Anfang I nicht nur die Assoziationen von II und III, sondern auch die von IV angefügt werden können, was bei der Bekanntschaft aller Lieder (diese ist verbürgt!) auch tatsächlich geschieht. Es können also über den beibehaltenen Eingang von II auf drei Geleisen die Reproduktionen auf dasselbe Motiv und über dieses zur Wunscherfüllung geleitet werden.

Beachtet man ferner, daß beide Trümmer II und III miteinander verkittet sind durch die Zeile 5 aus dem Liede: »Ich hatt' einen Kameraden« (nur diese Zeile stellt sich ja als direkt aus diesem Liede stammend heraus), daß die Zeilen 7, 9 und 10 von I ebenfalls an dieses Lied anklingen, dieses Lied aber in seiner dritten Strophe wieder zum Grußmotiv führt (»Will mir die Hand noch reichen«: Der Kamerad will noch Abschied nehmen, wie er es in dem Liede III tatsächlich tut), so erkennt man, daß durch das Einsetzen der Zeile 5 als Fuge ein vierter Weg gebahnt wird, um zu der einen Wunscherfüllung zu gelangen, welche der latente Inhalt von I ist.

Durch diese Fuge ist es aber möglich gemacht, ein neues Lied an I assoziativ anzuknüpfen. Ich führe dieses Lied an:

1. Ja in Rußland sind viele gefallen,
Ja in Rußland sind viele geblieben,
Da hab'n sich zwei stürmische Feinde
Einander gar häßlich gerieben.

2. Zwei Kameraden, die hab'n sich verschworen,
Einander stets treu zu verbleiben.
Soll der eine, der andere je fallen,
Daß der eine sein Liebchen verständ!

3. Eine Kugel, die kam geflogen,
Durchbohrte dem einen das Herz.
Ja das war für sein Liebchen ein Jammer,
Ja das war für die Mutter ein Schmerz.

4. Und als nun die Schlacht war zu Ende,
Kehrt ein jeder zurück ins Quartier,
Ja da hat sich der eine gewendet,
An den Bleistift, wohl an das Papier.

5. Und er schrieb nun mit zitternden Händen
Den betroffenen Eltern nach Haus:
Euern Sohn hat die Kugel getroffen,
Er liegt in Rußland, steht nimmermehr auf!«[1]

In diesem Lied kehrt nun, wohl kaum zufällig, dieselbe Zeile des Uhlandschen Liedes wieder, welche sich in I als Fuge befindet. Zeile 9 lautet ja: »Eine Kugel, die kam geflogen«. Auch der Reim »Schmerz« und »Herz« (I 6–8) findet sich wieder in den Zeilen 10 und 12. Das Lied hat in seinem manifesten Inhalt zwar nicht mehr das Posten- wohl aber das Grußmotiv und deckt sich daher wieder mit den Liedern dieser Gruppe (der Sarajevoliedgruppe). I A5 leitet daher nicht nur zu dem Uhlandschen Liede sondern auch über dasselbe zu diesem letzten über, stellt damit eine neue Verbindung mit einem Liede her, welches dieselben Wünsche erfüllt wie I. Es ist dies die fünfte Assoziationsreihe, welche sich aus der Vereinigung der beiden Bruchstücke II und III ergibt.

Wir sind aber mit den Verknüpfungen noch nicht zu Ende. I B2 lautet: »Bei hellem Mondesschein«. Diese Formel findet sich nun auch in der ersten Strophe eines Liedes, welches Hartmann unter Nummer 300 mitteilt. Diese erste Strophe lautet:

Und als die Schlacht bei Sedan war vorüber,
Sah man des Nachts bei hellem Mondenschein
Verwundete Soldaten tragen auf und nieder
Und Sterbende konnt' man noch ächzen hörn.

Man wird zunächst nicht geneigt sein, dieser Tatsache eine besondere Bedeutung zuzumessen. Die zweite Strophe des Liedes beginnt aber:

2. Und als man dort die Leichen trug zusammen,
Bewegte sich ein junger Jägersmann.

was mit IV 9–10 verglichen, eine neue Verzahnung dieses Liedes mit der Sarajevoliedgruppe darstellt. Auch die Bitte um Trinkwasser IV 13–14 läßt das neue Lied nachklingen: »Mit frischem Wasser wusch man seine Wunden« (1. Zeile der 3. Strophe). Auch IV 17 taucht auf in der 5. Strophe des Liedes:

Kameraden! um was ich noch bitte,
Bringt meiner Mutter noch den letzten Gruß!

Diese letzte Zeile beweist aber den Zusammenhang dieses Liedes mit der Sarajevoliedgruppe. Es enthält wie diese das Gruß-

[1] Das Lied dürfte eine Schöpfung des Weltkrieges sein.

motiv. Es ist in der vierten bis sechsten Strophe entwickelt. Damit reiht sich das Lied selbst der Gruppe ein. Es ist aber damit eine neue Assoziationsbahn durch eine Singart eröffnet worden, die sechste, welche wir bisher verfolgt haben, die zur Wunscherfüllung führt. Das letzte Beispiel hat gezeigt, daß durch Übernahme von Teilen anderer Lieder, wenn diese noch so klein sind, doch nur zusammengehörige Lieder verknüpft werden. Die Verkoppelung derselben setzt aber erst dann ein, wenn das einzelne Lied zu schwach wird, den Unlustkomplex niederzuringen.

Die einheitliche Gruppe von Liedern ist nun noch mit anderen verknüpft, welche nicht mehr das Grußmotiv enthalten. Ich will zwei Beispiele geben, welche zeigen sollen, wie durch Singarten immer neue Lieder aneinandergeknüpft werden, Lieder, welche in ihrem manifesten Inhalt keine Ähnlichkeit mehr aufweisen. Bei Lewalter[1] findet sich ein Lied mit der ersten Strophe:

1. An der Weichsel gegen Osten
Stand ein Jäger auf dem Posten,
Und da bracht' ein junges Mädchen
Blumen aus dem Städtchen.

Dieses Lied ist mit III dadurch verknüpft, daß das letztere in einigen Fassungen mit der ersten Zeile des letztangeführten Liedes eröffnet wird. Das Lied »An der Weichsel gegen Osten« enthält aber das Grußmotiv nicht mehr. Wie aber der latente Wunsch von III der sexuelle war, so ist das Lied Lewalters stark erotischen Inhaltes. Die Verbindung ist also wieder verständlich. Sie dient wieder der Verdrängung der unlustbetonten Vorstellung durch die lustbetonte sexuelle. (Es ist nicht zu übersehen, daß die Singart nur eine schon bestehende Gleichheit der Einleitung verstärkt hat, enthält doch Lewalter das Postenmotiv als Einleitung!)

Wir sind schon einmal einem Liede begegnet, das diesselbe Einleitungsformel hat wie das Lewalters. Es steht S. 140 und ist jenes, in dessen manifestem Inhalte der Sohn den Vater tötet. Das Lied ist ein stark sentimentales. Um den Zusammenhang dieses Liedes mit der Sarajevoliedgruppe nachzuweisen, müßte ich es mit einer Reihe anderer analysieren, das würde jedoch den Rahmen dieser Arbeit sprengen. Ich verweise also nur auf den Umstand, daß auch hier schon in dem manifesten Inhalte die Verknüpfung zwischen Soldatentum und Heimat hergestellt ist. Daß sie auf diese Art hergestellt ist, beweist, daß die Unlust gegen den Stand in ungeheurem Grade gewachsen sein muß. Wieso das Lied trotzdem Wunscherfüllung ist, kann ich hier nicht nachweisen. Es ist charakteristisch, daß der Zusammenhang des Liedes mit der Sarajevoliedgruppe später gelöst worden ist, wie die Singarten des Weltkrieges es zeigen.

Ich habe durch die Analyse des einen Komplexes gezeigt, daß das Zersingen sinnhaft ist. Es dient der Wunscherfüllung. Selbst-

[1] Vgl. Erk-Böhme, Deutscher Liederhort, III, 1386.

verständlich sind nicht mehr alle Assoziationsbahnen, welche ich nachgewiesen habe, im Weltkrieg gelaufen worden. Die Menge der an ein Lied angeknüpften Verbindungen ist abhängig von der den Sängern bekannten Zahl an Liedern. Diese Zahl war in unserer Zeit sicher schon sehr gering. Man denke aber, welche Buntheit der Assoziationen in der Hochzeit des Volksliedes ausgelöst worden sein mußte, wenn noch in unseren Tagen so viele möglich waren. Die Formeln des Volkliedes, welche Daur[1] als notwendig in der Zeit einer noch ungelenken, schwerfälligen Sprache erwiesen hat, bekommen jetzt eine neue Bedeutung als Wechsel der Assoziationsgeleise, als Brücken, welche Lieder und Lied verbinden.

Ich habe in der Einleitung (S. 146) gesagt, daß das Studium des Zersingens zur Ablehnung freisteigender Assoziationen führe. Die in der Sarajevoliedgruppe beobachteten Fälle haben sich alle als gebunden erwiesen, gebunden von unbewußten Wünschen, die ihre Anwesenheit nur durch diese Änderungen des manifesten Liedinhaltes beweisen.

Fassen wir, um dann wieder besser vordringen zu können, nochmals ins Auge, was uns die Sarajevoliedgruppe gelehrt hat: Zweck der einzelnen Lieder war die Verdrängung einer Unlustquelle aus der Bewußtseinslage und ihre Ersetzung durch eine Lustquelle. Unlustquelle war der Soldatenstand, Lustquelle das Sexuelle. Die Verdichtung der Lieder II und III zu I, ihre Verfugung durch den »Guten Kameraden« diente der Lustverstärkung. Überlegen wir nun: Die unlustbetonte Vorstellung des Soldatenstandes war durch Jahre hindurch während des Weltkrieges in der Bewußtseinslage von Millionen Sängern. Das Sexuelle als Lustquelle ist allgemein menschlich. Es müßten sich, die Richtigkeit meiner Analyse vorausgesetzt, demnach noch viele Lieder finden, welche denselben latenten Inhalt besitzen wie das Sarajevolied.

Nun solcher Lieder gibt es tatsächlich noch viele. Man sehe in John Meiers Büchlein »Das deutsche Soldatenlied im Felde« nach, um sich davon zu überzeugen. Das Material dieses Aufsatzes stammt der Hauptsache nach aus den Jahren 1914 und 1915. (Der demselben zugrundeliegende Vortrag wurde am 23. Februar 1916 gehalten.) Schon bei flüchtigem Durchsehen dieser Arbeit erscheint der Komplex des Sarajevoliedes in zentraler Stellung. Nach einer kurzen Charakteristik des Soldatenliedes und einer Darstellung der Verschiedenheiten des neuen Kriegsliedes, bei welcher Gelegenheit der Verfasser schon das Überwiegen der sentimentalen Lieder betont, bringt er die Sarajevoliedgruppe von S. 18 an. Er hebt sie heraus als eines der beiden sentimentalen Klischees, wie er sich ausdrückt. Es ändert dabei gar nichts an dem Wesen der Sache, daß er die Vereinigung von II und III zu I nicht kennt. Als Quellied setzt er, abgesehen von den Liedern des »Guten Kameraden«, das Lied »Die Sonne

[1] Daur, Das alte deutsche Volkslied usw., S. 3 u. S. 35.

sank im Westen« (III), verbindet damit ebenfalls das Lied »Bei Sedan auf den Höhen« (IV) und nach der äußeren Ähnlichkeit der manifesten Inhalte noch zwei Lieder, eines mit der Anfangsstrophe:

In dem wilden Schlachtgetümmel
Kämpft ein Schütze rasch und flink
Zwischen seinen Kameraden,
Bis die Kugel ihn tödlich traf[1]. usw.,

ein anderes mit der Einleitung:

Ein Grenadier am Dorfplatz stand,
Sein Mädchen ihm zur Seit',
Er legt die Waffen aus der Hand,
Spricht Trost ihr zu im Leid[2]. usw.

das den Titel »Stolzenfels am Rhein« führt.

Es ist charakteristisch, wie besonders das erste dieser beiden Lieder wieder stark mit der Sarajevoliedgruppe verzahnt ist. Nicht nur kehrt der »Kamerad« wieder (Zeile 5) auch das bedingte »Und soll es dich einst führen, In die Heimat das Geschick« (III A 17–18): kehrt wieder:

»Du, mein Freund, kehrst wieder heim,
Siehst die alte Heimat wieder,
Ziehest in mein Dörflein ein. (Zeile 6–8)

ebenso wie das »Nimm hin den Ring am Finger« (III A 13) und das »So bringe meinen Liebsten diesen schönen Gruß zurück!« (III 19–20):

Nimm den Ring von meinem Finger,
Reich ihn ihr als Abschiedsgruß, (Zeile 21–22)

aber auch das »So sag, ich bin geblieben« (I A 19):

»Sag ihm, daß ich sei gefallen, (Zeile 13)

was die Bekanntschaft mit II vermuten läßt.

Aber auch das zweite drängt in der letzten Strophe bekannte Formeln zusammen:

7. Zu seinem Kameraden, der bei ihm kniet,
Erhebt er den brechenden Blick
Und spricht: »Wenn du wieder heimwärts ziehst,
Dann suche du auf mein Lieb und sage ihr,
Daß ich treu, ihr treu gestorben sei.
Es soll nicht sein, ich kehr nicht heim
Nach Stolzenfels am Rhein.«

Dieses Lied ist aber besonders deshalb interessant, weil es in der Verdrängung eigene Wege gegangen ist. Es hat das Grußmotiv

[1] J. Meier, Das deutsche Soldatenlied im Felde, S. 29.
[2] Ebenda, S. 31.

auf die wenigen oben angeführten Zeilen zusammengedrängt, als Einleitung den Abschied des Soldaten dargestellt und dadurch in den ersten fünf Strophen eine starke Lustquelle dem Lied eingefügt. Das Soldatische ist in ihm offenbar noch nicht so stark unlustbetont.

Die von John Meier zweites Klischee benannte Liedergruppe unterscheidet sich in ihrem latenten Inhalt gar nicht von der ersten. Wieder haben wir das Soldatische als Unlustquelle, wieder das Sexuelle als Lustquelle, wieder die Verdrängung des Soldatischen durch das Sexuelle. Selbstverständlich entsprechen die Lieder des zweiten Klischees nicht vollständig denen des ersten, da sie sonst auch in ihrem manifesten Inhalt zusammenfallen müßten. Der Unterschied zwischen den beiden Gruppen besteht vorzugsweise in der Verknüpfung der manifesten Teile des Liedes. Während sie in der ersten Gruppe auf mechanischem Wege, durch Botensenden, bewirkt wird, erfolgt sie in der zweiten auf telepathischem, durch psychische Fernwirkung. Im allgemeinen kann man sagen, daß in dieser zweiten Gruppe das Sexuelle viel stärker entwickelt ist, was darauf hinweist, daß die Verdrängung der unlustbetonten Vorstellung einen größeren Aufwand an Kraft benötigt hat. Das Quellied dieses zweiten Klischees ist J. G. Seidls Gedicht »Der tote Soldat«. Ich gebe als Beispiel eine Fassung[1] des Gedichtes Max Meixners:

1. Die Österreicher zogen so stille hinaus,
Der Vater in blutigen Kampfe hinaus,
Es standen um ihn und es klagten die Seinen,
Sein treues Weib und zwei muntere Kleinen.

2. Der Vater, der stand und sagte nichts mehr,
Die Kinder, die machten den Abschied so schwer.
Er ergriff das Gewehr mit tränendem Zagen
Und eilte hinaus in das blutige Jagen.

3. Vor Lemberg, da lag nun der Vater im Blut,
Verlassen hat ihn jetzt sein kriegerischer Mut,
Er schrie nach seinem Weib und er schrie nach seinen Kindern,
Da kam nur der Tod seine Schmerzen zu lindern.

3. Vor Lemberg, da grub man ein tiefes Grab,
Da senkt man die gefallenen Krieger hinab.
Drei Schuß da hinüber die Gräber der Braven,
Die Ehre und Leben am Schlachtfeld gelassen.

5. Und eh' noch der Vollmond am Himmel aufgeht,
Und eh' noch der Vollmond am Himmel aufgeht,
Und eh' noch der Vollmond wird dreimal erscheinen
Dann wird uns Gott Vater den Frieden verleihen.

Interessant ist, daß beide Klischees durch Singarten miteinander verknüpft worden sind, und zwar einmal dadurch, daß dem Liede »Bei Sedan wohl auf den Höhen« (IV) eine Strophe angefügt wurde:

[1] Fassung des Schür 24.

Eines Abends sprach sein Söhnlein:
»Kommt mein Vater noch nicht bald?«
»Ja, dein Vater liegt begraben
Bei Sedan wohl auf den Höhen[1].«

womit man IA 18–21 vergleichen möge, um zu erkennen, wie sehr durch diese Singarten der ganze Liederkomplex zu einer Einheit verschmolzen wurde; andermal dadurch, daß das Hauffsche Lied »Steh ich in finstrer Mitternacht« in das zweite Klischee hineingesungen wurde[2].

Ich schließe die Darstellung des Sarajevoliedkomplexes mit einem Hinweis auf die Seite 11 von J. Meier zusammengestellten Berichte, welche die von mir festgestellte Bewußtseinslage bestätigen. Ich habe die Sarajevoliedgruppe so genau besprochen, weil sie mir Gelegenheit geboten hat, an einem großen Beispiel das Wesen des Zersingens und besonders das der Verdichtung zu zeigen. Wir haben an einem Fall erkannt, warum ein Lied aus drei alten zusammengesungen werden mußte und haben gesehen, daß eine Fülle innerlich zusammengehöriger Lieder sinngemäß auch äußerlich durch Singarten verknüpft wurde. Den psychischen Prozeß, den die Verdichtung der drei Lieder erzeugt hat, haben wir als Verdrängung festzustellen vermocht, seine Übereinstimmung mit den theoretisch entwickelten Gesetzen gefunden[3].

Es wäre jedoch Torheit zu meinen, daß dieser Verdrängungsvorgang allen Liedern zugrunde liegt, welche in ihrem manifesten Inhalt Soldatisches und Sexuelles vereinigen. Der aufgezeigte Verdrängungsvorgang tritt nur zu Zeiten ein, in denen das Soldatische tatsächlich unlustbetont ist. Ich gebe jetzt einige Beispiele, in denen einem ähnlichen manifesten Inhalte eine ganz neue latente Situation entspricht. J. Meier führt folgendes Lied an[4]:

Als ich an einem Sommertag,
Im grünen Wald im Schatten lag,
Sah ich von fern ein Mädchen stehn,
Das war so unbegreiflich schön.

Diese erotische Strophe wurde 1870/71 in hessischen Regimentern folgendermaßen zersungen:

Als ich an einem Sommertag,
Hinter Metz, bei Paris, in Chalons,
Im grünen Wald im Schatten lag,
Hinter Metz, bei Paris, in Chalons,

[1] J. Meier, Das deutsche Soldatenlied im Felde, S. 35.
[2] Ebenda, S. 36.
[3] Die Verdrängung von (Arbeits-)Unlust durch Einfügung von Lust (Rhythmus) hat Bücher in seinem Werke als psychische Funktion des Arbeitsliedes, also einer der ältesten Formen der Dichtung nachgewiesen (Vgl. Arbeit und Rhythmus S. 312).
[4] J. Meier, Das deutsche Soldatenlied im Felde, S. 51.

Wo die deutschen Büchsen knallen
Und die roten Hosen fallen,
Hinter Metz, bei Paris, in Chalons.
Ja, die einundzwanzig, zweiundzwanzig,
Jakob Meier, Donnerwetter,
Kurz getreten, Tritt gefaßt,
Eins zwei drei,
Und so geht der Bayrische Marsch, Marsch, Marsch,
Und so geht der Bayrische Marsch.

Die letzten beiden Zeilen der alten Strophe wurden dann ebenso bearbeitet. Das Ganze ist ein krasser Fall des Zersingens. Und doch ist er leicht verständlich. Er ist wieder ein Beispiel der Vereinigung des Sexuellen mit dem Soldatischen wie das Sarajevolied. Der Weg, der zu dieser Vereinigung geführt hat, ist aber der umgekehrte als der des Gruppenliedes. Grundlage war hier eine sexuelle, in welche das Militärische hineingetragen wurde. Im Sarajevoliede stand ursprünglich das Soldatische im Vordergrund und wurde vom Sexuellen immer mehr verdrängt. Der Prozeß, der sich in der letzten Singart abspielt, ist keine Verdrängung, sondern eine Summierung. Die Lust, welche sich an die Vorstellung des Sexuellen knüpft, wird gesteigert durch die Lust, welche der Vorstellung des Militärischen entstammt. Die Luststeigerung, welche in der zersungenen Form erreicht wird, ist ja unverkennbar. Die Stimmung des neuen Liedes ist ja eine geradezu übermütige. In diesem Liede ist also das Militärische Lustquelle.

Wie ist das möglich? Die Vereinigung stammt aus dem Kriege 1870/71. Aus der Zeit des deutschen Triumphzuges nach Paris! Die Erfolge dieses Krieges hielten die Soldaten in einem einzigen Rausch höchster Lust, Erfolge, welche keine Sentimentalität vertrugen, wohl aber eine kecke, übermütige Stimmung erzeugten. Das Soldatische war damals eine große Lustquelle. Es vereinigte sich daher mit dem Sexuellen und schuf das Lied, das uns heute unsinnig erscheint, damals Ausdruck der Stimmung war. Sehr schön entspricht der übermütigen Stimmung der deutschen Sieger die übermütige Behandlung des Liedes. Den dieser Verdichtung zugrundeliegenden psychischen Prozeß könnte man als Luststeigerung durch Einführung eines neuen lustbetonten Vorstellungskomplexes in die Bewußtseinslage bezeichnen.

Derselbe Prozeß liegt der Verdichtung des Liedes »Wer will unter die Soldaten« mit der »Loreley« zugrunde[1]. Drei Lustquellen vereinigen sich in der Verbindung dieser beiden Lieder. Das Sexuelle des Loreleyliedes, das Soldatische in dem Liede »Wer will unter die Soldaten« und das Infantile in beiden Liedern. Das Soldatenlied ist ja eines der ersten und wirksamsten Lieder, welches das Schulkind lernt, die Loreley das einzige stark erotische Lied der Schule. Beide stark lustbetonten Lieder reichen daher weit in die Jugend zurück.

[1] J. Meier, Das deutsche Soldatenlied im Felde, Anm. 93.

Ich habe bis jetzt zwei latente Ursachen der Verdichtung festgestellt: Verdrängung einer Unlustquelle und Luststeigerung. Ich gebe nun ein neues Beispiel der Verdichtung, um den Mechanismus derselben feststellen zu können. Ich gebe zunächst die Lieder:

I[1].

1. Dort oben auf dem berge
da stet ein hohes haus,
darein gend alle morgen
drei hüpsche frewlein ein.

2. Die erst die ist mein schwester,
die ander ist mir gefreundt,
die dritt die hat kein namen,
die muß mein eigen sein.

II[2].

Mühlrad.

Dört hoch auf jenem berge
da get ein mülerad,
das malet nichts denn liebe
die nacht biß an den tag,
die müle ist zerbrochen,
die liebe hat ein end,
so gsegen dich got, mein feines lieb!
iez far ich ins ellend.

III[3].

1. Ich hort ein frewlein klagen,
fürwar ein weiblichs bild,
ir herz wolt ir verzagen
nach einem ritter mild,
sprach sich die fraw mit lüste:
‚er leit mir an der brüste
der mir der liebest ist.'

2. Die zwei die teten rasten
nit gar ein halbe stund,
der wechter ob dem kasten
den hellen tag verkunt,
er tet sein hörnlein schellen:
‚fraw, wecket ewern gsellen!
wann es ist an der zeit.'

---

[1] Uhland, Alte hoch- und niederdeutsche Volkslieder, Nr. 21 B
[2] Ebenda, Nr. 33.
[3] Ebenda, Nr. 87.

3. ‚So wolt ich gerne wecken
den allerliebsten mein,
ich sorg ich tuon erschrecken
das junge herze sein,
er ist meins herzen gselle,
er sei gleich wo er welle,
wie gern ich bei im wolt sein!'

4. ‚Ach scheiden, immer scheiden,
und wer hat dich erdacht?
du hast mein junges herze
auß freud in trauren bracht,
du hast mein junges herze
auß freuden bracht in schmerzen,
ade! ich far dahin.'

IV[1].

1. Bei meines buolen haupte
da stet ein güldner schrein,
Darinn da leit verschloßen
das junge herze mein,
wolt got, ich het den schlüßel!
ich würf in in den Rein,
wär ich bei meinem buolen,
wie möcht mir baß gesein!

2. Bei meines buolen fueßen
da fleußt ein brünnlein kalt,
und wer des brünnleins trinket
der jungt und wirt nicht alt,
ich hab des brünnleins trunken
so manchen stolzen trunk,
vil lieber wolt ich küssen
meins buolen roten mund.

3. In meines buolen garten
da sten zwei beumelein,
das ein das tregt muscaten,
das ander negelein,
muscaten die sind sueße,
die negelein die sind räß,
die gib ich meinem buolen
daß er mein nicht vergeß.

4. Und der uns disen reien sang,
so wol gesungen hat,
das haben getan zwen hawer
zu Freiberg in der stat,
sie haben so wol gesungen
bei met und kuelem wein,
darbei da ist geseßen
der wirtin tochterlein.

[1] Uhland, Alte hoch- und niederdeutsche Volkslieder, Nr. 30

V[1].

1. Da droben auf jenem Berge, da stehet ein hohes Haus,
Da schauen wohl alle Frühmorgen drei schöne Jungfrauen heraus.

2. Die eine heißet Susanne, die andere Annemarei,
Die dritte die darf ich nicht nennen, sie soll mein eigen sein.

3. Da drunten in jenem Tale, da treibet das Wasser ein Rad,
Das treibet nichts als Liebe vom Abend bis wieder zum Tag.

4. Das Mühlrad ist zerbrochen, die Liebe hat ja ein End',
Und wenn zwei Verliebte scheiden, so geben sie sich die Händ'.

5. Ach Scheiden, bitteres Scheiden, wer hat doch das Scheiden erdacht?
Das hat ja mein jungfrisches Herze aus Freuden in Trauern gebracht.

6. In meines Großvaters Garten da stehen zwei Bäumelein,
Das eine trägt Muskaten, das andere Nägelein.

7. Muskaten und die sind süße, feines Nägelein riecht so wohl.
Die will ich meim Schätzchen verehren, daß es mein gedenken soll.

Das erste dieser Lieder ist Wunscherfüllung. Das dritte Fräulein wird des Sängers eigen. Wegen seiner einfachen Form erinnert es noch sehr stark an die Lieder der Frühzeit deutscher Lyrik. Tatsächlich ist es in seinem latenten Inhalte ebenso einfach wie in dem manifesten. Der Sänger sieht in der Illusion die Geliebte. Auffällig sind nur die beiden ersten Zeilen, da das in ihnen dargestellte Bild, das hohe Haus auf dem Berge, ganz rätselhaft, geheimnisvoll wirkt.

Auch das zweite Lied ist noch eines alten Stiles. Es ist interessant, weil es die Mühle auf den Berg hinaufversetzt. Andere Lieder haben die Mühle richtig aufgestellt[2]. Da wir aber nur Bruchstücke der Überlieferung haben und das ursprüngliche Verhältnis der beiden Lieder nicht mehr feststellen können, können wir auch in bezug auf diese erste Zeile nichts Bestimmtes mehr entscheiden. Jedenfalls sind in den vorliegenden Texten beide Lieder schon durch die ersten Zeilen assoziativ miteinander verknüpft, die Grundlagen für den Verdichtungsprozeß geschaffen. Die Verdichtung vereinigt dann beide Lieder zu einem neuen. Wir müssen nach der Ursache dieser Vereinigung forschen. Der latente Inhalt des ersten Liedes

[1] Bruinier, Das deutsche Volkslied, S. 34.
[2] Vgl. Uhland, Nr. 32 A.

ist der Besitz des Mädchens. Was ist der latente Inhalt des zweiten? Der manifeste ist folgender: Eine Mühle steht auf einem Berge, welche die ganze Nacht nichts als Liebe mahlt. Die Mühle ist ein beliebtes Bild des Liebesliedes. Seine Lustbetonung verdankt es wohl dem Sexuellen. Dies wird klar, wenn man beobachtet, daß die Mühle in der verbotenen Literatur ein beliebtes Symbol ist. Man vergleiche folgende Stellen:

Der Müller auch nicht?
Der baute schlecht, in seiner Rinne
Ist oft an Wasser große Not,
Bald fließt es schleunig, bald zu dünne,
Bald fließt es weiß, bald fließt es rot[1].

Die Mühle ist aber sogar manifester Inhalt ganzer Lieder. So findet sich Futilitates IV., S. 73 ff. ein mehrere Seiten langes Gedicht, welches das Bild der Mühle zu Zweideutigkeiten ausnützt. Sehr wertvoll ist die folgende Stelle dieses Liedes:

»— Die Mühle liegt in einem üppig schönen Tal,
Der Weg zu ihr ist etwas schmal,
Sie ist nicht groß und auch nicht klein,
Zwei Hügel schließen sanft sie ein,
Ein dichter Wald beschattet sie,
Auch fehlt es ihr an Wasser nie —«[2]

Auch Schnadahüpfl kennen die Mühle als Sexualsymbol:

D'Menscha liabnt d'Müllnabuam
Gråd zwegna måhln,
Wån da Mühlbeutl schlenkert,
Dås Ding tuat eahñ gfåln[3].

Das Mahlen (II 3) hat daher auch wohl nur eine Bedeutung[4]. Daraus wird aber die Vereinigung der beiden Lieder verständlich. I ist in V Ausdruck eines Wunsches, II Wunscherfüllung.

Bei diesem Zusammenfließen der beiden Lieder wurde II etwas geändert. Die Mühle wurde wieder in das Tal versetzt, woher sie wahrscheinlich einst geholt worden war. Durch das Zersingen von II 1 zu V 5 wurde jedoch ein neues Band geschaffen, welches die Lieder fester miteinander verknüpft. Die erste Zeile des neuen Liedes hat nun: Da droben auf jenem Berge . . ., die fünfte: Da drunten in jenem Tale, da treibet das Wasser . . . Das Bild »Berg und Tal« ist nun eines der gebräuchlichsten und lustbetontesten des Volksliedes. Man vergleiche:

[1] Futilitates, I. Bd., I 5, vgl. »Die Erschaffung der Jungfrau« in »Futilitates«, II. Bd., S. 155.
[2] S. 81, vgl. auch Futilitates, IV. Bd., S. 140.
[3] Futilitates, I. Bd., LXV 26.
[4] coire. vgl. dazu die Bedeutung von molere, auch die Wendung: wer zuerst kommt, mahlt zuerst bei Reuschel, S. 177 und das Lied auf die Belagerung von Rapperswyl (Reuschel, S. 179).

7. Wie hoher berg, wie tiefe tal!
es ist schad daß Henslin sterben soll[1].

oder:

1. Ich stund auf einem berge,
ich sah in tiefe tal,
ein schifflein sah ich schwimmen
darin drei grafen warn[2].

Die Zusammengehörigkeit von Berg und Tal zeigt auch Nummer 31 A, Zeile 5 der Uhlandschen Volkslieder »Dort ferne auf jenem berge«, welches mit »So dep in jenem dale« (31 B 5) abwechselt. Der Umstand, daß durch das Zusammenrücken der beiden Lieder dieses beliebte Bild entsteht, hat sicher dazu beigetragen, gerade diese Lieder zu vereinigen. Diese Annahme gewinnt an Wahrscheinlichkeit noch mehr, wenn man berücksichtigt, auf welche Vorstellungen dieses so oft gebrauchte Bild von »Berg und Tal« hinleitet. Ist es doch, wie es ein Lieblingsbild der erlaubten Literatur ist, auch ein Lieblingsbild der verbotenen. Man lese bei Blümml[3]:

Diendle, wo håst denn deiñ Tschatschale,
Diendle, wo håst denn deiñ Ding?
Zwischen zwa Berglan im tiefen Tål,
Mitten im Håb'råcker drinn. (67, 214.)

oder:

Auffi üwer's Bergl, åwi üwer'n Gråb'n,
Niedaleg'n, koañ Wort nimma såg'n, usw. (LXIV, 207).

und: .

Zwischen Berg und Tål
Schlågt a Nåchtigåll,
Zwischen zwa blonde Dirn,
Då is guat lieg'n[4]. (LXXIX, 263.)

Das letzte Beispiel zeigt sehr gut, wie das grobsexuelle Bild aus der Gruppe der erotischen Lieder in die der Schnadahüpfl übergeht.

Es ist sicher, daß die große Lustbetonung, welche das Bild in der Volksdichtung besitzt, ebenfalls dem Sexuellen entstammt. Bewußt oder unbewußt wird der Sänger des Bildes an das Sexuelle erinnert, genießt er beim Hören (also in der Illusion Schauen) desselben die Lust, welche er beim Schauen des Gegenstandes erlebt, für welchen es steht[5].

Zum Erkennen des Wesens der Verdichtung ist es wertvoll, die Bedeutung dieses Bildes festgestellt zu haben. Ersehen wir denn

[1] Uhland, Alte hoch- und niederdeutsche Volkslieder Nr. 150, Str. 7.

[2] Ebenda, Nr. 96 A, Str. 1.

[3] E. K. Blümml, Erotische Volkslieder aus Deutschösterreich.

[4] Man sehe, wie das Bild von »Berg und Tal«, das nach dem oben Gesagten als Band zwischen dem ersten und zweiten Lied verwendet wurde, auch in dem Bilde von der Mühle erscheint.

[5] Vgl. unten S. 227 ff.

jetzt schon, daß der Fall der Verdichtung, welchen wir jetzt analysieren, auf eine Häufung lustbetonter, sexueller Vorstellungen hinarbeitet.

Die in dem älteren Liede II_{6-8} enthaltene Klage wurde in V ausgebildet durch Anfügung einer Strophe, welche sich in vielen Liedern findet, für welche ich III mitteile. Die Strophe erscheint immer in Abschiedsliedern, vorzugsweise in Tageliedern, soweit ich sie verfolgt habe, welche Liebesgenuß zur Voraussetzung haben oder ihn noch manifest darstellen und bestätigt durch das Auftreten in V_{9-10} meine Interpretation von V_{5-6}. Ihre Vereinigung mit den beiden vorhergehenden Teilen zu einem neuen Liede entspricht wieder der schon festgestellten Tendenz nach Häufung lustbetonter sexueller Vorstellungen, denn beim Singen des Liedes V werden nun alle diese Tagelieder erinnert, in welchen V_{9-10} enthalten ist und dadurch alle in ihnen enthaltenen lustbetonten Vorstellungen in das Bewußtsein gehoben.

Die Benützung der Wanderstrophe zur Erweiterung des Liederkomplexes I und II ist durch die Verwendung derselben in Tageliedern gegeben. Denn I und II bilden zusammen den Anfang eines Tageliedes, in dem sie verhüllt die wunschbefriedigende Situation derselben, die Liebesnacht, darstellen. Auf diese Situation als Voraussetzung bauen sich die Abschiedsstrophen, welche den eigentlichen Kern der Tagelieder bilden, auf. Die Verdichtung der Lustvorstellungen im latenten Inhalt des Liederkomplexes geht also parallel mit einer Erweiterung des manifesten Inhaltes aus einem einfachen Wunschlied zu einem Tagelied. Das Zersingen von II_{7-8} zu V_8 erfolgte, um das Anschließen der Wanderstrophe zu ermöglichen.

Der Wanderstrophe folgt dann in V noch eine Gruppe von zwei Strophen V_{11-14}, welche sich als $_{17-24}$ in dem bilderreichen Liede IV findet. Das Lied enthält in seiner ersten Strophe das Bild von Schlüssel und Schrein, in seiner zweiten das des Jungbrunnens und in der dritten das der Nelken und Muskaten. Da sich sämtliche Bilder des zusammengesungenen Liedes bisher als sexuellen Inhaltes erwiesen haben, werden wir solches auch von diesem Paare erwarten. Diese Vermutung wird verstärkt, wenn man die Form beobachtet, welche diese Gewürze haben. Danach erscheinen sie sofort als Sexualsymbole, und zwar die Gewürznelke als männliches, die Muskate (Muskatnuß) als weibliches Symbol.

Die Verwendung der Nelke als Sexualsymbol wird bestätigt durch die Verwendung derselben in der verbotenen Literatur. Blümml[1] hat ein ganzes Lied, welches seine Zweideutigkeit durch Verwendung der Nelke als Sexualsymbol gewinnt (XXXVIII). Man vergleiche daraus:

Ein Nagelstock, der is meiñ Leb'n,

[1] E. K. Blümml, Erotische Volkslieder aus Deutschösterreich.

und:

Der Nagelstock ist in der Blüh',
Sind schon zwei Knospen drån.

mit:

O du mein liawa Gott,
Schick ma-r-an Naglstock,
Der auf zwoa Fiaß'n steht
Und mit mir schläf'n geht[1].

In den Liedern der verbotenen Literatur handelt es sich dabei um die Zierpflanze, während die Nelke der erlaubten mit dem Gewürze zusammenfällt. Die Muskate erscheint als Symbol in der verbotenen Volksdichtung nicht. Ihre Bedeutung ist aber nicht allein daraus zu erschließen, daß sie immer mit der Nelke gepaart auftritt, sondern auch aus dem Umstande, daß sie an Stelle der Rose gesetzt wird. Ich gebe für den letzteren Fall ein Beispiel:

Und sind es keine Röslein,
So ists Muscatenkraut,
Du hast mir die Treu versprochen,
So bist du meine Braut[2].

Mit diesem Abschiedsgeschenk ist das neue Tagelied zum Abschluß gebracht. Auch es bestätigt den Zweck dieser Verdichtung: Luststeigerung durch Häufung lustbetonter sexueller Vorstellungen[3].

Wir haben also einen zweifachen Zweck der Verdichtung kennen gelernt. 1. Die Verdrängung eines unlustbetonten Vorstellungskomplexes durch einen lustbetonten, 2. die Luststeigerung. Wir wissen, daß von den drei Grundfunktionen das Streben sich auf Verdrängung von Unlust, Erzeugung von Lust richtet und erkennen daher das Zersingen als Wirkung des Strebens.

Die Verschiebung[4].

Wir haben an dem Schicksale zweier Lieder eine Form des Zersingens studiert, die Verdichtung. Sie ist nicht die einzige Art desselben, nur eine unter einigen. Ich will nun eine neue vorführen, um unsere Erkenntnis zu ergänzen. Jch wähle als Führer das Lied »Die Schlacht bei Leipzig«, welches ich in einer Fassung des Weltkrieges folgen lasse:

[1] E. K. Blümml, Erotische Volkslieder aus Deutschösterreich, LIX, 65.

[2] Simrock, Die deutschen Volksbücher, VIII, Nr. 154, vgl. zu Rose S. 235, Anm. 4.

[3] Als Ursache der Verdichtung kann man dabei die Entwicklung und Verfeinerung der menschlichen Psyche annehmen, während als deren Ursache bei den S. 154 ff. mitgeteilten Fällen die psychische Situation betrachtet werden kann.

[4] Bruinier bezeichnet dieselbe Erscheinung Zersingen. Vgl. »Das deutsche Volkslied«, S. 36. Über die psychische Bedeutung der Verschiebung siehe Freud, Traumdeutung, S. 227.

A.

1. Bei Königgrätz stand eine Esche,
Ein ganzer Herr von Kriegerschaar.
Auf einmal hör' ich ein Geräusche,
Der Tag verwandelt sich in Nacht.

2. Auf einmal war ein Puffernebel,
Der Tag verwandelt in die Nacht,
Da haben viele tausend Säbel
Viele tausend Menschen umgebracht.

3. Viele Tausend liegen ganz verhauen,
Das Blut, daß fließet strömenweis.
Ach Gott, die Seelen anzuschauen,
Erpresset mir den Todesschweiß.

5. Ach Gott, schenk jeden Eltern ihren Sohn
Und jeder Allerliebsten ihren Heim
Dann erschallen unsere Jubellieder,
Wenn wir in unserer Heimat sein.

B 1 Esche 〉 Eiche 4 sich in 〉 in die 5 tiefer Nebel 9 viel zerhauen, 13 schenkt ... ihre Söhne 14 Heim 〉 Mann.
C 2 ganzes Heer 5 Pulvernebel

A zeigt einen gänzlich zerstörten Text. B verbessert A nicht viel, zeigt nur durch Lassen des unsinnigen A, daß das Lied nicht mehr verstanden wurde. (Wir werden später erfahren, was das Nichtmehrverstandenwerden eines Liedes bedeutet.) Wir werden auf Grund dieses Textes hier nur schließen, daß das Lied nicht mehr gesungen wurde, nicht mehr gesungen werden konnte. Und das ist richtig. Das Lied war wohl noch in der Erinnerung einiger, hatte aber seine Beliebtheit eingebüßt.

Dem manifesten Inhalte nach ist es dem Liede »Sarajevo an der Drina« in der Fassung II ähnlich. Es hat als Einleitung eine Kampfszene, als Schluß die Wendung zur Heimat, welche diesem Komplexe so charakteristisch war. In seinem latenten Inhalte führt es also wieder aus einem unlustbetonten Vorstellungskomplex zu einem lustbetonten, ist es also Wunscherfüllung. Nicht überflüssig ist es, zu betrachten, wie stark unlustbetont die Kampfszene ist, wie stark aus dem ganzen Liede die Abneigung gegen den Soldatenstand spricht. Ich lasse nun die Quelle des Liedes folgen, um seine Veränderungen zu studieren:

I[1].

1. Einstmals saß ich vor meiner Hütte,
An einem schönen Sommertag,
Da dankt ich Gott für seine Güte,
Weil alles friedlich um mich lag.
Ich lebte damals recht zufrieden,
Mit frohem Muth und heiterm Sinn
Legt ich mich nach der Arbeit nieder,
Dort auf mein hartes Lager hin.

[1] Soltau-Hildebrand, Historische Volkslieder, 2. Hundert, Nr. 80.

2. Des Nachts saß ich beim Mondenscheine,
Und hörte auch die Nachtigall,
Die mir vor meiner Hütt' alleine
Ein Loblied sang mit frohem Schall.
Ich lebte damals recht zufrieden,
Hab nichts von böser Welt gekannt,
Allein, es schwand mein stiller Frieden,
Und nun ist alles abgebrannt,

3. Bei Leipzig, o ihr lieben Leute!
Wo meine Hütt' ist abgebrannt,
Hört' ich von einem großen Streite,
Und Kriegsgeschrei durchs ganze Land.
Ich hörte die Kanonen knallen
Und auch ein schreckliches Geschrei:
Ich hörte die Trompeten schallen
Und Trommeln wirbelten dabei.

4. Auf einmal kam ein dicker Nebel,
Der Tag verkroch sich in die Nacht,
Das Blitzen von viel tausend Säbeln
Hat viele Menschen umgebracht.
Die Blitze vom Kanonenfeuer
Erleuchteten den Jammerort,
Da kamen Menschen, Ungeheuer,
Ich lief aus meiner Hütte fort.

5. Nun mußt ich in dem Pulverdampfe
Noch übers blut'ge Schlachtfeld gehn,
Und in dem langen Todeskampfe
Die armen Menschen leiden sehn.
Ich sah viel tausend dort zerhauen,
Im Blute schwimmend weit umher.
Ach, Gott! das Elend anzuschauen,
Das schmerzte mich unendlich sehr.

6. O, Friedensgöttin! komm hernieder,
Die Menschheit seufzte längst nach dir,
Gieb Eltern ihre Söhne wieder
Und heile alle Wunden hier.
Doch ach! ich seh dein Auge thränen,
Du schweigst. Wohlan wir sind bereit,
Zu kämpfen gegen die Hyänen,
Bis du einst rufest aus dem Streit.

II.

A[1].

1. Ich saß bei meiner Hütte
wohl in dem Sonnenstrahl,
dankt, Gott für seine Güte,
für Freuden ohne Zahl.

[1] Soltau-Hildebrand, Historische Volkslieder, 2. Hundert, Nr. 88.

Bei Brüssel stand die Eiche,
da ruht' ich Tag und Nacht,
da hört' ich ein Geräusche
von großer Kriegesmacht.

2. Es fängt schon an zu tagen,
auf, auf! ihr Pionier!
voran zum Brückenschlagen,
ihr muth'gen Pontonier!
Sapeurs, hebt eure Schanzen,
es nahet sich die Schlacht,
Franzosen müssen tanzen,
frisch auf, Musik gemacht!

3. Trompeten hört' ich schallen,
ein schreckliches Geschrei,
Kanonen hört' ich knallen,
angst wurde mir dabei,
und durch der Trommel Brausen
verließ ich meinen Ort,
setzt' mich auf einen Rasen
ohnweit dem blut'gen Ort.

4. Auf, auf! Kartätschen fliegen,
geschwind, Artillerie!
voran, ihr stolzen Jäger,
ihr kämpfet stets mit Müh',
zieht dem Tyrann entgegen,
der uns verschlingen will:
wir scheuen nie den Regen,
Sieg oder Tod das Ziel!

5. Da fiel ein starker Nebel,
der Tag verschwand in Nacht,
das Klirren tausend Säbel
hat manchen umgebracht.
Ich mußte nach dem Kampfe
durch's blut'ge Schlachtfeld gehn,
im Rauch und Pulverdampfe
die Menschheit leiden sehn.

6. Dort auf dem rechten Flügel,
ihn kennen wir ja schon,
der mit gewohntem Siege:
es war ja Wellington.
Der Franzmann war geschlagen,
in dieser Schreckenszeit,
wir thaten ihn verjagen,
zerstören weit und breit.

7. Vorwärts! rief Vater Blücher,
Vorwärts! und folgt mir nach.
Sie drangen mit dem Greise
in starker Reihe nach.

Blücher ließ dem flieh'nden Feinde
keine Zeit und keine Ruh
spuckte stets im Avanciren
Kartätschen auf sie zu.

B[1].

1. Bei Brüssel stand eine Eiche,
Dort ruht' ich Tag und Nacht,
Da hört' ich im Geräusche
Von starker Kriegesmacht.

2. Es fängt schon an zu tagen,
Auf, auf, ihr Pioniers!
Voran zum Brückenschlagen,
Ihr flinken Pontonniers!

3. Sappeurs, hebt Eure Schanzen,
Es nahet sich die Schlacht!
Franzosen müssen tanzen,
Frisch auf, Musik gemacht!

4. Trompeten hört' ich schallen,
Ein schreckliches Geschrei,
Kanonen hört ich knallen,
Angst wurde mir dabei.

5. Auf, auf, Kartätschen fliegen!
Auf, auf, Artillerie!
Voran Ihr stolzen Jäger,
Vor dem Feinde flieht Ihr nie!

6. Zielt dem Tyrann entgegen,
Der uns verschlingen will.
Wir scheuen nicht den Regen,
Sieg oder Tod das Ziel!

7. Da fiel ein starker Nebel,
Der Tag verschwand in Nacht.
Da klirren tausend Säbel,
Das hat manchen umgebracht.

8. Dort auf dem rechten Flügel,
Den kennen wir ja schon,
Der mit gewohntem Siege,
Es ist der Wellington.

9. Der Franzmann ward geschlagen
In dieser Schreckenszeit!
Wir thaten ihn verjagen,
Zerstreuen weit und breit.

10. »Vorwärts!« rief Vater Blücher,
»Vorwäts! und folgt mir nach!«
Sie drangen wohl dem Greise
In starken Reihen nach.

---

[1] Hruschka-Toischer, Deutsche Volkslieder aus Böhmen, II, 15.

11. Held Blücher ließ dem Feinde
Im Fliehen keine Ruh',
Schickte stets im Avancieren
Kartätschen auf sie zu.

III[1].

1. Bei Waterloo stand eine Eiche,
Worunter wir des Nachts gerastet han:
Ei, was hört ich unter dem Gesträuche?
Einen Lärm von lauter Kriegsgeschrei.

2. Auf einmal fiel ein dicker Nebel
Und der Tag verwand't sich in die Nacht,
Und da blitzten so viel tausend Säbel,
Hat manchen Deutschen umgebracht.

3. Wenn die Kanonenkugeln sausen,
Und der Tambour wirbelt auch dabei,
Wenn die Kartätschenkugeln brausen
So ist uns alles einerlei.

4. Und als wir nach vollbrachtem Kampfe
Übers blutge Schlachtfeld ziehn
Da sahen wir im Pulverdampfe
Die armen Menschen sterben hin.

5. Der Vater weint um seinen Sohn
Und die Mutter um ihr geliebtes Kind:
Ei, so schick uns Gott den stillen Frieden
Daß wir in unsre Heimath ziehn.

IV[2].

1. Bei Waterloo stand eine Eiche,
Wo man des Tags gerastet hat.
Was hört man dort aus dem Gesträuche?
Ein Heer mit lauter Kriegsgeschrei.

2. Auf einmal fiel ein grauer Nebel,
Der Tag verbarg sich in der Nacht.
Auf einmal blitzten viele tausend Säbel,
Wie mancher Deutsche wurde umgebracht.

3. Der Vater weint um seinen Sohn,
Die Mutter um ihr liebes Kind.
O gieb doch, Gott, den stillen Frieden,
Daß wir in unsre Heimath ziehn.

Vergleichen wir nun, unter Vernachlässigung von I und II A, II B mit dem Liede des Weltkrieges. Wir sind überrascht. Das kriegsmüde Lied des Weltkrieges tritt uns in der Fassung II B als

[1] Erk-Böhme, Deutscher Liederhort, II, 358d.
[2] Wolfram, Nassauische Volkslieder, Nr. 484.

Preislied auf die Schlacht bei Waterloo entgegen. Es ist voll Begeisterung für den Krieg. Alle seine elf Strophen (nur zwei dieser elf sind in der letzten Fassung enthalten!) sind eine Schilderung der Schlacht von ihrem Anbruch bis zu ihrem Ende, der siegreichen Verfolgung der Franzosen. Ja, diese Strophen schließen mit einem Hymnus auf Blücher, dem Führer des Heeres. Das Lied kennt keinen Haß gegen das Soldatentum, der Sänger ist kein Feind des Militärs, keiner des Kampfes, des Krieges, der Schlacht. Er ist mit ganzer Seele Soldat. Selbstverständlich hat in diesem Liede auch der Bezug zur Heimat[1] keinen Platz. Es braucht ja das Soldatische nicht als Unlustquelle aus der Bewußtseinslage verdrängt zu werden durch die Lustquelle des Heimatskomplexes. Die Gesamtheit aller Vorstellungen, welche sich an das Soldatische knüpfen, ist eine starke Lustquelle. Der Sänger eröffnet sich dieselbe, indem er das Lied singt und die glorreiche Schlacht wieder in der Illusion durchlebt. Ebenso wenig wie die Vorstellungen der Heimat kommen in II B die der in der Schlacht Gefallenen vor[2]. Die Begeisterung ist so groß, daß sie diese Opfer nicht bemerkt. Die Lust, welche sich an die Vorstellung des Kampfes anschließt, unterdrückt vollständig die Unlust, welche die Vorstellung der Gefallenen auslöst.

Der latente Inhalt des Weltkriegsliedes ist also im Verhältnis zu II B stark verschoben. Die Auffassung des Soldatischen, die psychische Wertung desselben hat sich geändert und diese Änderung der Wertung hat die Änderung des Liedes hervorgebracht. Diese Art des Zersingens, welche wir an dem Liede der Schlacht bei Waterloo sehen, bezeichnet man daher auch am besten als Verschiebung.

Wir werden diesen Verschiebungsprozeß noch besser verstehen lernen, wenn wir nach II B die folgenden Fassungen betrachten. III kennt von allen elf Strophen von II B nur zwei, und zwar die 1. und 7., diejenigen, welche allein gelesen oder gesungen, am ehesten ein düsteres Bild in der Seele erregen. Alle anderen Strophen sind schon unterdrückt. Dafür ist die 3. Strophe (III 9—12) neu eingesprungen. Sie sucht sich noch zu einer heroischen Auffassung des Soldatentums aufzuschwingen, endet aber schon stark in Resignation. Die Analyse zeigt jetzt eine vollständige Übereinstimmung des Waterlooliedes mit dem Sarajevoliede II. Ebenso wie dieses setzt es mit einer Situation ein, welche vor dem Kampf liegt, entwickelt dann die Kampfszene und wendet schließlich den Vorstellungsverlauf nach der Heimat. Es ist genau dieselbe psychische Bewegung in beiden Liedern. Wenn wir sie nicht nach dem manifesten, sondern nach dem latenten Inhalte einteilen, müssen wir beide in dieselbe Klasse einreihen. Der Zweck der Verschiebung ist in dem Liede III genau derselbe, wie der Zweck der Verdichtung von II und III zu I

[1] Vgl. Zeile 13—16 des Weltkriegsliedes.
[2] Vgl. ebenda, Zeile 9—12.

des Sarajevoliedprozesses, nämlich die Verdrängung einer Unlustquelle, des Soldatischen, erreicht durch Unterdrückung einer großen Zahl von Strophen des manifesten Inhaltes, durch Einführung einer Lustquelle, des Heimatlichen ‹Sexuellen›, in den Schlußstrophen des manifesten Inhaltes. Wir sehen also: das Zersingen haftet nur an dem manifesten Inhalte der Lieder, verschiedenen Arten des Zersingens entspricht die gleiche Veränderung des latenten Inhaltes. Welche Art desselben gewählt wird, um einem veränderten latenten Inhalte ‹also einer veränderten Bewußtseinslage› das Lied anzupassen, hängt offenbar nur von der Eignung der einzelnen Technik, diese Veränderung durchzuführen, ab.

Die Entwicklung des Waterlooliedes bestätigt diese Sätze. Haben wir schon in III desselben das Soldatische als Unlustquelle annehmen müssen, so müssen wir dies in IV noch viel mehr tun. Die einzige Strophe, welche in III versucht hatte, das Soldatische als Wunscherfüllung hinzustellen ‹III 9–12› ist in IV unterdrückt. Es bleiben daher nur drei Strophen: die Einleitungsstrophe ‹die Einleitung von IIB›, eine Mittelstrophe ‹dem Inhalte des ganzen alten Liedes entsprechend› und eine Schlußstrophe, welche die Verbindung des Ganzen mit dem Heimatskomplexe herstellt. Man merke, wie die einzige unlustbetonte Zeile von IIB, die Zeile: Das hat manchen umgebracht ‹IIB 28› noch in IV erhalten ist: Wie mancher Deutsche wurde umgebracht ‹IV 8› und wie dieselbe an psychischen Wert gewonnen hat. In dem IIB-Liede nimmt sie ja nur einen Bruchteil des ganzen Schlachtbildes in Anspruch, in dem IV-Liede umfaßt sie ein Viertel der Kampfszene. Ein ähnliches Anwachsen der Bedeutung zeigt auch das Heimatsmotiv, das in IIB nicht vorhanden, in III ein Fünftel, in IV ein Drittel des manifesten Umfanges einnimmt.

Setzen wir nach IV die jüngste Fassung des Liedes, die des Weltkrieges, so sehen wir, daß in ihr das Soldatische noch stärkere Unlustquelle ist als in IV, sie entwickelt das IV 8 enthaltene Motiv durch Einfügen einer neuen Strophe zur Klage um die Gefallenen. Das Lied ist aber durch die Entwicklung des Soldatischen unfähig geworden, seinen Zweck ‹Lusterzeugung und Unlustverdrängung› zu erfüllen. Es wird daher zerstört durch Vergessen und Mißverstehen der unlustbetonten Teile seines manifesten Inhaltes. Diesen Prozeß werde ich später darstellen[1], ich vernachlässige daher die Besprechung der Lesarten.

Die Entwicklung, welche der manifeste Inhalt des Waterlooliedes von der Fassung IIB über III und IV zu der des Weltkriegsliedes genommen hat, ist also eine Verschiebung, welche bezweckt, eine immer stärker werdende Unlustquelle zu verdrängen und durch eine Lustquelle zu ersetzen. Betrachten wir jetzt die älteste Fassung I und die Fassung IIA, um eine neue Überraschung

[1] Vgl. S. 211 ff.: Der Unsinn im Volksliede.

zu erleben! I, eine Schulmeisterdichtung, enthält das Soldatische ebenso als Unlustquelle wie IV und das Weltkriegslied! I entstammt sogar die unlustbetonte Strophe III 13–16! Die Entwicklung, welche das Lied von I über IIA zu IIB genommen hat, ist die entgegengesetzte, als diejenige, welche zur Bildung von III, IV usw. geführt hat. Das Soldatische gewinnt in den Fassungen I bis IIB immer mehr an Lustbetonung, wie ein Vergleich der Singarten zeigt.

Am stärksten ist die Luststeigerung von I auf IIA: wurden doch auf dem Wege von der ersten zur zweiten Fassung alle Zeilen von I bis auf zwölf unterdrückt. Verblieben sind nur Z. I 1–4, 25–28, 33–36. 44 der 56 Zeilen von IIA sind neu und es sind alle Zeilen, welche das Soldatische als Lustquelle enthalten, die erst in IIA einspringen. Aber auch die Entwicklung von IIA auf IIB zeigt die Entwicklung des Soldatischen als Lustquelle. Der letzte Rest des Schulmeisterlichen wird in IIB getilgt. Die Zeilen 1–4, 21–24, 37–40, die wohl nicht aus I stammen, dessen Ton aber fortgeführt haben, werden jetzt ausgestoßen. Von lustbetonten Zeilen sind nur 49–52, wohl mit Rücksicht auf das Wort Greis entfernt.

Die Entwicklung von I nach IIB ist wieder eine Verschiebung. Sie dient aber jetzt nicht der Unlustverdrängung, sondern der Lustgewinnung. Die Entwicklung des latenten Inhaltes von I ist auf diesem Wege gleich der, welche der latente Inhalt des Liedchens »Dort oben auf dem Berge« genommen hat, sie ist Luststeigerung. Demnach verfolgt die Verschiebung denselben Zweck als die Verdichtung. Der Unterschied beruht nur in der Technik der Veränderung.

Bis jetzt haben wir das Streben immer auf Unlustverdrängung und Luststeigerung gerichtet gefunden. Ich will jetzt ein Beispiel anführen, in welchem sich das Streben in der Verdrängung einer lustbetonten Vorstellung betätigt. Wir werden am Ende der Analyse erkennen, daß es in diesem Falle ebenso funktionsgetreu wirkt, wie bei dem der Lustgewinnung. Der Gewinn, den wir aus dieser Analyse ziehen werden, wird ein bedeutender sein, ein Fortschritt in der Erkenntnis des Zersingens ebenso wie in der der Kunstpsychologie. Das Beispiel ist eines der Verschiebung. Der psychische Prozeß, der in ihnen verfolgt werden kann, ist derjenige, welcher die Hauptursache der Verschiebung überhaupt ist, womit die Berechtigung, ihn hier darzustellen, gegeben ist.

Ich muß diesmal ein Lied zur Grundlage nehmen, dessen Varianten John Meier[1] gesammelt hat. Es ist das Lied Heinrich Wilhelm von Stamfords »Ein Mädchen holder Mienen«, dessen ziemlich langes Original sich im folgenden (I) mit jenen der 24 Varianten bringe, deren ich bedarf. (In den 24 Varianten sind mehrere Fälle des Zersingens verfolgbar, welche hier nicht berücksichtigt zu werden brauchen):

[1] J. Meier, Kunstlieder im Volksmunde, S. XIX ff.

I.

1. Ein Mädchen holder Mienen,
Schön Aennchen, saß im Grünen
Am Rädchen, spann vergnügt,
Und: »Ich kan nicht sagen,
Wie schnell an manchen Tagen
Die liebe Zeit verfliegt.«

2. »Mein Tagwerk zu vollenden,
Ist nur ein Spiel den Händen,
Oft findet mich schon früh
Die liebe Sonne munter,
Und geht sie Abends unter,
Bin ich noch wach wie sie.«

3. »Wer Arbeit nur nicht scheuet,
Und sich des Lebens freuet,
Dem lacht der Himmel zu,
Drum siz' ich junges Mädchen,
Und trill' und trill' ein Fädchen,
Und sing' ein Lied dazu.« —

4. Als sie kaum ausgesungen,
Da kam daher gesprungen
Ein Ritter jung und fein:
»So fleißig?« — Ja! zu dienen.
Wil man sein Brot verdienen,
Muß man wol fleißig sein.

5. »Dein Brot! du liebes Mädchen!
Mit einem Spinnerädchen?
Und Wänglein doch so roth! —
Hast Eltern noch?« Ach keine!
Für mich bin ich alleine:
Früh nahm sie mir der Tod.

6. Drum spür' ich nichts als Segen
Auf allen meinen Wegen,
Denn Mangel leid' ich nicht,
Ein Mädchen, wil es spinnen,
Kan leicht so viel gewinnen,
Daß ihr's an nichts gebricht.

7. Der Ritter: »Höre Mädchen!
Laß dieses Spinnerädchen,
Und schenk dein Herzchen mir:
Solst Schäze dir gewinnen,
Wil dir ein Leben spinnen,
Ein Fürstenleben, dir!

8. Im schönsten meiner Schlösser,
Das groß, und wohl noch größer,
Als dieses Dörfchen ist,

Das Wall und Graben zieren,
Solst du allein regieren,
Wenn du gefällig bist.

9. Solst gehn in lauter Seide,
Solst tragen ein Geschmeide
Von Perlen und von Gold,
Und was du wirst begehren,
Wird man dir da gewähren:
Nur, Mädchen, sei mir hold!«

10. Herr Ritter, nein! dies Rädchen,
Erwiederte das Mädchen,
Dies Rädchen lass' ich nicht:
Wil lieber Tugend haben,
Als alle goldnen Gaben,
Die mir ihr Mund verspricht.

11. Mich schmücket dieses Bändchen
(Es wies mit seinem Händchen
Auf's Busenbändchen hin.)
Wohl mehr als Gold und Seide,
Denn köstliches Geschmeide
Ziemt keiner Spinnerin.

12. Doch weil sie Gnade haben,
So wil ich ihre Gaben
Für Arme hier erflehn:
Mein Nachbar gleich hieneben
Hat Kinder — nichts zu leben!
O wenn sie's solten sehn!

13. Und sonst war hier im Lande,
Kein Mann in besserm Stande,
Noch fleißiger, als der:
Sein Glück und Wohlergehen
War eine Lust zu sehen,
Und ach! nun hungert er!

14. Schön waren seine Heerden,
Er fuhr mit muntern Pferden:
Sein Hof gerieth in Brand,
Da ward dies allzusammen
Ein Raub der wilden Flammen,
Und öde liegt sein Land!

15. Herr Ritter, sie gewähren . . .
Hie hemt ein Strom von Zähren
Des Mädchens gutes Wort:
Der Ritter, husch! im Wagen,
Befahl davon zu jagen,
Und plözlich war er fort.

16. Wenn von der Tugend Wegen,
Wie böse Ritter pflegen,
Euch Mädchen, wer wil ziehn,

So fodert ihn zu Thaten,
Die edles Herz verrathen,
Nur auf, so wird er fliehn,

17. Wird fliehn, ohn euch zu hassen,
Vielleicht vom Irrweg lassen,
Und froh euch wiedersehn,
Denn wo uns Schönheit rühret,
Und uns zur Tugend führet,
Wer kann da widerstehn?

II[1].

1. Ein Mädchen holder Mienen,
Schön Hannchen, saß im Grünen
Am Rädchen, saß und spann.
Sie sang: »Ich kann's wohl sagen,
Wie froh in manchen Tagen
Die liebe Zeit verfließt.

2. »Mein Tagwerk zu vollenden
Ist jetzt ein Spiel der Händen,
Man findet mich hier früh,
Hier sitz ich armes Mädchen,
Und drill' und drill' mein Rädchen
Und sing ein Lied dazu.«

3. Als sie kaum ausgesungen,
Da kam ein Herr gesprungen,
Ein Ritter jung und schön.
»So fleißig?« »Ach ja zu dienen,
Sein Brot sich zu verdienen,
Muß man wohl fleißig sein!«

4. »Dein Brot? Ach, liebes Mädchen,
Mit deinem Spinnerädchen,
Mit Wangen frisch und roth?!
Hast du noch Eltern?«
»Ach nein, ich habe keine,
Ich bin nur ganz alleine,
Früh nahm sie mir der Tod.

5. »Doch spür' ich nichts als Segen
Auf allen meinen Wegen,
Denn Mangel leid' ich nicht.
Ein Mädchen kann durch Spinnen
Wohl leicht so viel gewinnen,
Daß ihr an nichts gebricht.«

6. »Doch höre, liebes Mädchen
Mit deinem Spinnerädchen,
Ach, schenk' dein Herze mir!

[1] J. Meier, Kunstlieder im Volksmunde, S. XXI, Nr. 2.

Sollst Schätze ja gewinnen
Und dir ein Leben spinnen,
Ein Fürstenleben dir!

7. »Sollst gehn in lauter Seide
Und tragen ein Geschmeide
Von Perlen und von Gold!
Und was du wirst begehren,
Soll man dir gleich gewähren!
Ach Mädchen, sei mir hold.

8. »Nimm, Schönste, meine Schlösser,
Ein Dorf, das noch weit größer
Als dieses Dörfchen hier!
Bis Wald und Gräben zieren,
Sollst du allein regieren,
Bist du gefällig mir!«

9. »Herr Ritter, hier das Rädchen,«
Erwidert ihm das Mädchen,
Das Mädchen gutes Wort! —
Der Ritter stieg in'n Wagen,
Befahl davonzujagen
Und plötzlich fuhr er fort.

III[1].

1. Es war ein armes Mädchen,
Es spinnt auf seinem Rädchen,
Es spinnt das Garn so fein ja, ja,
Es spinnt das Garn so fein.

2. Da kam ein Herr geritten,
Er ließ das Mädchen bitten:
»Geh mit mir auf mein Schloß, ja, ja,
Geh mit mir auf mein Schloß.

3. »Ich will dich lassen kleiden
In Sammet und auch in Seide,
Wenn du mir die Treue versprichst, ja, ja,
Wenn du mir die Treue versprichst.«

4. »Ich will ja lieber spinnen,
Um mein Brod zu gewinnen,
Als reich und schlecht zu sein, ja, ja,
Als reich und schlecht zu sein.«

IV[2].

1. Saß ja ein Mädchen
An ihrem Spinnrädchen
Und sang ein Lied dazu, ja, ja,
Und sang ein Lied dazu.

---

[1] J. Meier, Kunstlieder im Volksmunde, S. XXIV, Nr. 7.
[2] Ebenda, S. XXVII, Nr. 15.

2. Und wie sie hat gesungen,
Wer kommt daher gesprungen?
Ein Grenadier gar hübsch und fein, ja, ja,
Ein Grenadier gar fein.

3. »Hast du noch Eltern, mein Mädchen?«
»Nein, Eltern hab ich keine,
Ich bin so ganz alleine,
Der Tod vernahm sie mir, ja, ja,
Der Tod vernahm sie mir.«

4. »Hast ihren Segen, mein Mädchen?«
»Der guten Eltern Segen
Hab ich auf allen Wegen,
Dieweil ich brav und fleißig bin, ja, ja,
Dieweil ich brav und fleißig bin.«

5. »Gib mir die Hand mein Mädchen,
Laß stille stehn das Rädchen,
Ich sag es dir aus Herzens Grund:
Du sollst mein eigen sein von dieser Stund, ja, ja,
Du sollst mein eigen sein von dieser Stund!«

Ich führe an I, dem Originale, keine Detailanalyse durch, da der manifeste und der latente Inhalt desselben sofort klar ist. Der latente Wunsch ist wieder der sexuelle, welcher in der Liedillusion befriedigt wird. Dies zu erkennen ist leicht, da das Lied frivol ist. Der manifeste Inhalt desselben läßt sich teilen in die Einleitung ⟨I 1–18⟩, den Verführungsversuch des Ritters ⟨I 19–54⟩ und die Ablehnung desselben durch das Mädchen ⟨I 55–102⟩. Uns stößt der dritte Teil wohl noch mehr ab als der zweideutige zweite. Viel zu viel Tugend und Sittsamkeit ist in ihm in unwahrscheinlichster Weise gehäuft.

Dieser dritte Teil wird nun dem Volke ebenso Unlustquelle als uns. Er wird daher von diesem abgestoßen. II zeigt die Entfernung desselben. Die Singarten von II sind überhaupt charakteristisch. Sie lassen sich fast in Gruppen zusammenfassen. Ich gebe einige Beispiele. I betont geflissentlich den Wert der Arbeit. Die Sänger von II teilen diese Auffassung der Arbeit nicht. Eine Reihe von Singarten läßt dies erkennen. I 3 spann vergnügt ⟩ II 3 saß und spann. Da das Spinnen den neuen Sängern kein Vergnügen bereitet, wird »vergnügt« unterdrückt. Das heitere I 9–10 wird unterdrückt. Für I 9 erscheint das ärgerliche II 9 »Man findet mich hier früh«. Die Vorstellung des vom Morgen bis zum Abend Arbeitens ⟨I 9–12⟩ wird als besonders unlustbetont in II ganz unterdrückt. Aus demselben Grunde die Moral:

»Wer Arbeit nur nicht scheuet,
⟨Und sich des Lebens freuet⟩,
Dem lacht der Himmel zu,« ⟨I 13–15⟩.

Auch die aufdringliche Mahnung, daß ein Mädchen, wenn es nur arbeiten will, leicht so viel verdienen könne, als es zu seinem

Lebensunterhalt benötige, daß also ein Mädchen durchaus nicht seine Reinheit verkaufen müsse, um sein Leben zu fristen (I 34–36), wird gemildert (II 29–31). Man vergleiche besonders I 34: »Ein Mädchen, wil es spinnen« mit II 29 »Ein Mädchen kann durch Spinnen«. Der Wille fehlt in II, es wird daher »wil« unterdrückt. Ein Mädchen, das arbeiten muß, ist daher ein armes (II 10), kein junges (I 16) Mädchen.

Eine zweite Gruppe von Singarten zeigt in II den Widerstand der neuen Sänger nicht zwar gegen die Vorstellung des Liebesgenusses, wohl aber gegen die einer käuflichen Liebe. Gerade dieser Umstand, daß es sich bei dem Verhältnisse des Mädchens zum Ritter in I nicht um Liebe, sondern um ein Geschäft handle, ist ja im Originale stark betont. Der Unterschied der Bewußtseinslagen zeigt sich schon in I 26. Der Ritter fragt dort: mit Spinnen wolle das Mädchen sein Brot verdienen? Es sei doch hübsch usw.! Dagegen ist II 20 viel milder. Durch Weglassen des Fragetones und Verwandlung von »einem« zu »deinem« ist es II 32–33 stark genähert worden. II 32–34 zeigt die Unterdrückung der als unlustbetont festgestellten Vorstellungen ganz deutlich. Die Aufforderung des Ritters: »Laß dieses Arbeiten und geh mit mir«, ist zu einer Liebesbitte umgewandelt durch Zusammenziehen von I 37 und I 38 und Trennung von I 38 und I 39. Man vergleiche:

Der Ritter: »Höre Mädchen!
Laß dieses Spinnerädchen,
Und schenk dein Herzchen mir
Solst Schäze dir gewinnen usw. (I 37–40)

mit:

»Doch höre, liebes Mädchen
Mit deinem Spinnerädchen,
Ach, schenk' dein Herze mir!
Sollst Schätze ja gewinnen usw. (II 32–35),

um dies zu erkennen. Die Verwandlung des »dir« (I 40) zu »ja« (II 35) steht ebenso in dem Dienste dieser Tendenz wie die des »Nur« (I 54) zu »Ach« (II 43) oder des »Im schönsten« (I 43) zu »Nimm, Schönste« (II 44).

Als dritte Gruppe könnte man die Unterdrückung der Strophen 10 bis 17 von I nehmen, welche bis auf einige Zeilen ganz verloren gegangen sind.

Zusammenfassend kann man sagen: die Sänger von II empfinden Unlust bei der Vorstellung übergroßer Tugendhaftigkeit und vieler Arbeit, ebenso wie bei der eines Liebeskaufes. Die Vorstellung des Sinnengenusses ist ihnen offenbar lustbetont, da sie selbst nicht unterdrückt erscheint. Der latente Inhalt von II lautet daher: Sinnengenuß ist lustvoll (Beibehaltung der entsprechenden Bilder des manifesten Inhaltes). Auf ihn um der Tugend willen zu verzichten, ist Unsinn (Unterdrückung des dritten Teiles). Nichts als Arbeiten ist widerwärtig (Singarten der ersten Gruppe). Dieser

dritte Satz ist wieder durch den ersten fortzusetzen. Betont so II das Recht der Sinnlichkeit, so lehnt sie den Liebeskauf, aber nur diesen, als unsittlich ab.

Durch die Analyse von II kommen wir in unserer Erkenntnis noch nicht viel weiter. Betrachten wir III. Der Widerstand gegen den sexuellen Inhalt ist offenbar gewachsen. Die Ablehnung ist klar geworden (in II verbarg sie sich in der durch Verdichtung entstandenen undeutlichen Strophe 50—55) und selbst die Liebeswerbung, (welche dem zweiten Teile von I entspricht) ist stark verkürzt. Der Widerstand, welcher sich in der Unterdrückung des alten zweiten Teiles offenbart, kann sich nur gegen die Sinnlichkeit richten, denn das Element der käuflichen Liebe ist schon seit II ausgeschaltet. Er richtet sich tatsächlich gegen die außereheliche Libidobefriedigung, wie IV zeigt.

Die Beibehaltung der sinnlichen Werbeszene ist in IV nur mehr möglich um den Preis der Ehe. Die Entwicklung der Verschiebung von II bis IV ist am besten zu erkennen durch Vergleich beider Lieder. Die Ablehnung des Liebesantrages, welcher auf außereheliche Libidobefriedigung gerichtet war, ist in II verworfen worden durch Verunklärung der Abweisung (II 50—55). Die Annahme der Liebeswerbung ist in IV nur mehr möglich in der Form einer Ehewerbung.

Wir sehen also eine immer stärker werdende Unterdrückung der lustbetonten sexuellen Vorstellungen. Denn lustbetont ist das Sexuelle auch in IV immer noch. (Man beobachte das III einspringende »ja, ja« aller dritten Strophenzeilen, welches auch in IV wiederkehrt.)

Man sollte meinen, daß dieser Widerstand gegen das Sexuelle in IV seine höchste Kraft entwickelt hat. Das Lied IV ist kaum mehr unsittlicher als viele Volkslieder. Dennoch ist er gewachsen und hat zur völligen Unterdrückung der Werbung geführt. Ich gebe nun ein Beispiel[1] für jene Fälle, in welchen die Werbung unterdrückt, das Gespräch zwischen Ritter und Mädchen erhalten ist.

1. Schön Hannchen saß im Grünen
Mit ihrem Spinnerädchen
|:Und sang ein Lied dazu.:|

2. Kaum hatt' sie es gesungen,
So kam ein Herr gesprungen,
|:Ein Ritter jung und schön.:|

3. »Gutn Tag, gutn Tag, liebs Mädchen
Mit deinem Spinnerädchen,
|:Du bist wie Milch und Blut.:|

4. Frage: »Sind sie auch (so) fleißig?«
Antw.: »Ach ja, mein Herr, zu dienen,
Will man sein Brod verdienen,
|:Muß man wohl fleißig sein.«:|

[1] J. Meier, Kunstlieder im Volksmunde, S. XXX, Nr. 21.

5. Frage: »Haben sie auch Eltern?«
Antw.: »Ach nein, ich habe keine,
Ich bin so ganz alleine,
|: Früh nahm sie mir der Tod.« :|

Das Verführungslied I ist in dieser Fassung zu einem Waisenlied verschoben. Das Sexuelle ist unterdrückt bis auf die Situation des Gespräches. Es ist aber sicher noch stark in der Melodie erhalten.

Auch die Situation des Gespräches schalten zwei Fassungen aus, so daß nur die Situation der spinnenden Waise überbleibt. Sexuelles ist direkt nichts mehr in ihnen enthalten[1]. Ich bringe nun die letzte Fassung John Meiers[2]:

1. Ein Mädchen holder Liebe,
Schön Hannchen saß im Grünen,
Sie sang ein Lied und spann dazu,
Sie sang ein Lied und spann.

2. Da kam ein Herr gegangen,
Der streichelt ihr die Wangen:
»Bist du allein, mein Kind?
Bist du allein, mein Kind?«

3. »Ich bin so ganz alleine,
Der Eltern hab ich keine,
Früh nahm sie mir der Tod, ja, ja,
Früh nahm sie mir der Tod.«

4. »Sollst nicht mehr sein alleine,
Du liebe holde Kleine.
Ich will dein Vater sein, ja, ja,
Ich will dein Vater sein.«

In dieser Fassung ist ebenso wie das zweideutige »ja, ja« wieder das Gespräch enthalten. Der Verführer ist aber nun zum Menschenfreund verwandelt. Interessant ist die vierte Strophe, sie besteht aus der ersten Zeile der dritten Strophe und einer Zeile eines fremdem Waisenliedes[3]. Diese Zeile befindet sich in der neunten Strophe des Liedes, dessen zehnte, welche durch das Singen der verdichteten neuen notwendig erinnert werden muß, lautet:

Er that's und nahm sie in sein Haus,
Der gute reiche Mann
Zog ihr die Trauerkleider aus
Und zog ihr schön're an.

[1] Indirekt ist Sexuelles enthalten, da das Spinnen im manifesten Inhalte ununterdrückt ist. Spinnen ist aber in der Volksdichtung eine Symbolhandlung sexuellen Inhaltes. Man vergleiche dazu »Das Lied vom Spinnradl tran, tran« (Fl. Bl. der Wiener Stadtbibliothek 39976 C).

[2] Kunstlieder im Volksmunde, S. XXXI, Nr. 24.

[3] Böhme, Volkstümliche Lieder der Deutschen, Nr. 647.

Diese schönen Kleider sind aber wohl keine anderen als jene, welche der Ritter dem Mädchen versprochen hat (I 49–54). Im latenten Inhalte dieser Fassung ist also das Sexuelle ebenso enthalten als in I. Im manifesten Inhalte ist es aber sehr stark getilgt.

Fassen wir zusammen, was wir an diesem Beispiele der Verschiebung beobachtet haben, so müssen wir sagen: die Verschiebung bezweckte in ihm die Entfernung sexueller Vorstellungen, aus dem manifesten Inhalte des Liedes, trotzdem das Sexuelle die Lustquelle desselben ist. Da die Ursache der Verschiebung ein Streben ist, Unlust aus der Bewußtseinslage zu entfernen, Lust in derselben zu erzeugen, sind wir zu der Annahme gezwungen, daß das Sexuelle gleichzeitig Lust- und Unlustquelle sein kann. Diese zwiespaltige Gefühlsbetonung besitzt das Sexuelle tatsächlich. Primär ist es lustbetont, sekundär unlustbetont. Seine Lustbetonung hat es aus dem Unbewußten, seine Unlustbetonung aus dem sekundären Denken. Infolge der sekundär erworbenen Unlustbetonung ist eine direkte Illudierung des Sexuellen unmöglich. Sie ist nur durch Kompromiß mit den derselben entgegenwirkenden Strebungen möglich und dieser Kompromißbildung dient die Verschiebung. Durch die Verschiebung wird die Illudierung einer Situation erreicht, in welcher sowohl die sexuellen Wünsche als auch die deren Erfüllung entgegenwirkenden Strebungen befriedigt werden[1]. Wenn wir dann in dem Stamfordschen Liede eine immer stärker werdende Verschiebung des manifesten Liedinhaltes beobachten, so müssen wir daraus schließen, daß der Widerstand des Vorbewußten gegen die Befriedigung sexueller Wünsche immer stärker geworden ist. Auf eine Sittlichkeit der Kunst zu schließen, wäre jedoch falsch. Ihr Wesen ist die Befriedigung der sexuellen Wünsche, der Triebe. Sie steht damit im direkten Gegensatz zur Ethik, welche deren Veredelung, Bändigung anstrebt. Dieser Tatsache entspricht auch die Wertung der Volksdichtung von seiten der Kirche und der auf die Wahrung der öffentlichen Sittlichkeit bedachten Behörde[2].

[1] Vgl. dazu Freud, Traumdeutung VII e, besonders S. 467 ff. Den Strebungen des Vorbewußten gegen Wünsche des Unbewußten sind wir schon begegnet. Sie offenbarten sich in den Abschiedsliedern der Gespielinnen (oben S. 150), indem sie die Klagen über verhinderten Geschlechtsgenuß in Klagen über das Los der Braut verwandelten, in den Tageliedern (oben S. 149, Anm. [2]), in denen sie an Stelle des Augenblicks der Vereinigung den des Abschieds der Liebenden zur Illusion gelangen ließen, sie offenbarten sich auch in der Schöpfung der Sexualsymbole, denen wir oben S. 177 ff. begegnet sind. — Freud bezeichnet diese Strebungen als Widerstandszensur, eine Bezeichnung, welche ich vermeide, da sie den Anschein erweckt, als ob es sich hier um andersgeartete Kräfte handle als bei den Strebungen des Unbewußten. Die Tatsache einer doppelten Wertungsweise ist übrigens außer von Freud, der sie für den Traum erkannt hat, schon von Angermann (der Typus des Leidvollen in der deutschen Volksballade) in der Volksdichtung erkannt worden (vgl. S. 43 und 79 der angeführten Schrift). Ihre psychologischen Ursachen sind ihm jedoch unbekannt geblieben.

[2] Vgl. dazu Böckel, Psychologie der Volksdichtung, S. 142 ff. und S. 165 ff. Außerdem Uhland, Abhandlung über die deutschen Volkslieder, S. 381 ff., 391 ff. und 394 ff. Der Meinung Böckels, daß in der Natur des Volksgesanges weder eine

Greifen wir jetzt noch einmal auf I des Stamfordschen Liedes zurück und fragen uns nach der Ursache seines dritten Teiles (I 55—102). Wir haben in ihm die Tugend überbetont gefunden. Diese Überbetonung ist ebenfalls eine Kompromißbildung. Die Illusion der zweideutigen Situation, welche sofort der Verdrängung verfallen würde, wird dadurch ermöglicht, daß der Gegenstand derselben übersittlich dargestellt wird. In dem Augenblicke, wo die Frivolität des zweiten Teiles (I 19—54) gemildert wird, kann auch der dritte entfernt werden. II zeigt schon diese Form des Liedes. Die Betonung der Arbeitsamkeit des Mädchens dient ebenso der Kompromißbilduug, deren Verständnis sich aus dem Vorhergesagten ergibt.

Als Zweck des Zersingens haben wir bis jetzt festgestellt: 1. Die Verdrängung eines unlustbetonten Vorstellungskomplexes durch einen lustbetonten. 2. Luststeigerung. 3. Lusterzeugung durch Kompromißbildung. Als besondere Arten haben wir festgestellt: 1. Die Verdichtung. 2. Die Verschiebung.

Ich will dieses Kapitel nicht schließen, ohne einen besonderen Fall der Verschiebung erwähnt zu haben, den der Umkehrung. Die Umkehrung ist besonders merkwürdig deshalb, weil es der einzige Fall des Zersingens ist, welcher sich nicht im manifesten Inhalte der Lieder offenbart. Es ist ein Zersingen ohne Liedveränderung. Wir sind bei dem Studium des Zersingens bisher immer von der Annahme ausgegangen, daß der latente Liedwunsch, welcher in der Liedillusion seine Erfüllung findet, durch Ursachen modifiziert worden sei. Dem modifizierten Liedwunsche war es notwendig das Lied anzupassen, um mit dessen Hilfe jene Illusion zu erzeugen, welche den neuen Wunsch befriedigt. Die Veränderung des Liedwunsches kann immer weiter schreiten, bis der neue Liedwunsch in direkten Gegensatz zu dem alten kommt.

Ich gebe ein Beispiel. In den ersten Tagen des Weltkrieges war Soldat-sein Wunscherfüllung, in den letzten Tagen desselben war Nicht-Soldat-sein Wunscherfüllung. Der Wunsch der ersten Kriegstage hatte sich also im Laufe des Weltkrieges in sein Gegenteil verkehrt. Alle Soldatenlieder der ersten Kriegszeit standen im Dienste der Wunscherfüllung, sie stellten den Wunsch Soldat zu sein, im Felde zu sein, zu kämpfen usw. in der Illusion erfüllt dar. In den letzten Monaten des Krieges wurden diese Lieder wieder gesungen unter ganz bestimmten Voraussetzungen, freiwillig oder gezwungen, dienten dann wieder der Wunscherfüllung, aber der Erfüllung des Gegenwunsches, nicht Soldat sein zu müssen. Die Erfüllung des neuen Wunsches wurde erreicht durch entsprechend geänderte Gefühlsbesetzung des alten Liedes: es wurde nun ironisch

religionsfeindliche noch unsittliche Tendenz obwaltet, kann ich mich nicht anschließen, wohl aber vermag ich Angermann beizustimmen, wenn er behauptet, daß der Sänger nicht das Beherrschen der Willenskräfte, sondern das freie, ungehemmte Spiel gewaltiger Triebe bewundere (S. 83 der obzitierten Schrift).

gesungen. Kam es in diesen letzten Monaten zu Ausbrüchen der Verbitterung, welche sich jedoch noch nicht entladen konnten, so wurde gesungen, das alte Lied etwa:

Vierundzwanzig lustige Brüder
Haben frohen Mut,
Singen stets die schönsten Lieder
Sind dem Hauptmann gut.

Der Ton des Vortrages ebenso wie die Bemerkungen, welche die Leute dazu machten, ließen keinen Zweifel, daß das Gegenteil des Inhaltes gemeint sei.

Die Tatsache der Liedumkehrung stellt den Historiker vor eine schwierige Aufgabe. Es ist ja an keinem geschriebenen oder gedruckten Liede zu erkennen, ob es nach seinem logischen Sinne oder verkehrt, nach seinem umgekehrten Sinne zu verstehen ist. Schlüsse aus der Existenz von Liedern abzuleiten ist daher im allgemeinen nicht möglich[1].

Ich will mit diesen Bemerkungen über die Umkehrung das Kapitel der Verschiebung schließen, um mich der Betrachtung eines neuen Mittels des Zersingens, dem des Vergessens, zuzuwenden[2].

[1] Ich will das Gesagte mit einem Beispiel belegen: Sommer 1918 entstanden bei Schür 24 eine Menge patriotischer, kriegsbegeisterter Lieder, welche den Anschein erwecken könnten, als ob bei diesem Regimente zu dieser Zeit noch eine solche patriotische Hochstimmung bestanden hätte. Die Ursache dieser Lieder war aber einerseits ein höherer Befehl, anderseits die Aussicht auf Diensteserleichterungen, welche den Dichtern zugestanden wurden. So wurden Lieder geschaffen, die an Stelle der Kriegsmüdigkeit, der sie entstammten, Kriegsbegeisterung in ihrem manifesten Inhalte zeigen. Der manifeste Inhalt erscheint also verkehrt, bedingt durch Strebungen des Vorbewußten. Der wahre Sachverhalt wäre jedoch von dem Historiker nur durch genaueste Analysen feststellbar.

[2] Die Schlußabschnitte vorliegender Arbeit werden in dem unmittelbar anschließend erscheinenden Hefte abgedruckt.

BUCHDRUCKEREI CARL FROMME, GES. M. B. H., WIEN V.

IMAGO

ZEITSCHRIFT FÜR ANWENDUNG DER PSYCHOANALYSE AUF DIE GEISTESWISSENSCHAFTEN

HERAUSGEGEBEN VON PROF. DR. SIGM. FREUD

SCHRIFTLEITUNG: DR. OTTO RANK / DR. HANNS SACHS

INTERNATIONALER PSYCHOANALYTISCHER VERLAG G. M. B. H.
LEIPZIG — WIEN — ZÜRICH — LONDON — NEW-YORK

VI. 3. 1920

Das Zersingen der Volkslieder.

Ein Beitrag zur Psychologie der Volksdichtung.

Von Dr. HERMANN GOJA.

(Fortsetzung und Schluß.)

Die Auslassung[1].

In einer Studie über das Zersingen, dem Vergessen und Erinnern der Volkslieder ein besonderes Kapitel zu widmen, ist nicht berechtigt. Die Besprechung des Vergessens und Erinnerns ist eigentlich mit der der Verdichtung, der Verschiebung abgetan. Ist doch die Verdichtung z. B. nichts anderes als das Vergessen eines Teiles des Liedes und das Dafürerinnern eines anderen. Hat man daher einmal die Verdichtung als etwas Zweckentsprechendes erkannt, so muß man auch dem Vergessen und Erinnern der Volkslieder und seiner Teile Zweck zuerkennen, muß es aus dem Bereich des Zufälligen emporheben in den des Absichtlichen, nicht in das des Bewußt- aber in das des Unbewußtabsichtlichen.

Würde der Zweck meiner Arbeit eine Psychologie der Volksdichtung sein, so würde ich jetzt den Nachweis erbringen, daß die Auswahl der in einer bestimmten Situation gesungenen Lieder selbst ebenfalls keine zufällige ist, daß der Sänger nicht jene Lieder singt, welche er will, sondern welche er muß. Beispiele zu dieser Behauptung zu erbringen, wäre leicht[2]. Da das Ziel meiner Arbeit

[1] Vgl. Freud, Zur Psychopathologie des Alltagslebens.
[2] Besonders aus J. Meier, Das deutsche Soldatenlied im Felde.

nur die Erklärung des Zersingens ist, so beschränke ich mich auf die Beweisführung, daß das Vergessen einzelner Strophen, Worte und Wörter der Lieder ebenfalls bedingt ist wie die Verdichtung und Umkehrung. Ich bringe zunächst größere Beispiele.

Ein ausgezeichnetes Beispiel für das Vergessen in Volksliedern ist das Lied »Die Vierundzwanziger vor Lemberg«. Ich gebe zunächst den Text desselben als Grundlage:

A.

1. Welch Regiment folgt durch die Nacht
Dem Feinde auf den Fersen nach,
— — — — — — — — — — — — — —
Die Vierundzwanz'ger sinds aus Wien.

2. In Wien da kennt uns jedes Kind,
Da sind uns alle wohlgesinnt.
Die Russen, die sehn uns, o Graus,
Da nehmen sie Reißaus.

3. Bewährt hat es sich jederzeit,
Das Regiment, auf weit und breit,
Bei Samos, San und Jaroslau,
Bei Komarów, Robau.

4. Auch heute gehts mit muntern Sinn
Vor Lembergs starke Stellung hin,
Wenn auch so manche Kugel trifft,
Die Vierundzwanziger weichen nicht.

5. Am zweiten Juni, da gings los
Um vier Uhr früh — — — — —
Die Artillerie, die leitet ein:
Stadt Lemberg muß stets unser sein.

6. Und horch, was kommt von Fern dort her
Ein Sturmgebraus vom fernen Meer!
Ein Dreißiger ists, auf steiler Bahn
Langt er im Werke Grszów an.

7. Ein Teil sofort in Trümmer geht,
In Rauch und Staub die Feinde stehn.
Stieg auch der Dreißigerschuß sofort,
In einer Stunde sind wir dort.

8. Es nahet schon die fünfte Stund
Und laut geht es von Mund zu Mund:
»Vorwärts, du tapfres Regiment,
Zeigt, was ihr Vierundzwanziger könnt.«

9. Und vorwärts gehts mit frischem Mut,
Den Boden tränkt schon teures Blut.
Es fällt so mancher tapfere Held
Vor Lembergs blutigem Schlachtfeld.

10. Unwiderstehlich brechen wir
Des Feindes Macht vor — — —
Gefangen wurden viele heut',
Und machten reiche Siegesbeut'.

11. Das Regiment tat, was es konnt,
Durchbrochen ist des Feindes Front!
Hurrah, die jetzt nach Lemberg gehn,
Die Vierundzwanziger sinds von Wien.

12. Wie wir vor Lemberg kämpften heut',
So halten wirs auch jederzeit:
Nur Gott vertrau, mein Vaterland,
Wir stehen fest mit Herz und Hand.

13. Kommt der Russ' mit Übermacht,
Wir schlachten ihn bei Tag und Nacht.
Er muß zurück, zurück mit Hurrah
Sind immer gleich die Vierundzwanziger da.

B 2 Nach mit aller Macht 3 Und gehen all durch dick und dünn 4 Aus > von, zwischen 4 und 5 der Refrain:

Lieb Vaterland magst ruhig sein,
Die schlagen fest und tapfer drein
Und ziehen stolz in Lemberg ein.

5—16 fehlt 17 Im Juni wars, da zogen sie, 18 Auf Lemberg los um vier Uhr früh. 19 Die > sie 20 Die Stadt muß heute unser sein. 21—28 fehlt 32 Zeigt Vierundzwanziger, was ihr könnt. 33—40 fehlt 45 wir > sie 46 wirs auch > sie es 47 vertrau > vertraun

C 1—4 fehlt 6 da > dort 7 sehn sie uns 8 alle gleich 10 auch weit gebreit 11 San und Jaroslau oder San und Komarów 12 Bei Jaroslau und Tomazów 13 Auch > Und, muntern > mutgen 16 weichen > wanken 17 zweiten > zweiundzwanzigsten 18 Da ging es los um vier Uhr früh. 19 Die > sie 20 Die Stadt muß heute 21 dorther > daher 22 vom > im 23 auf > in 24 Głszów > Rzeszna 26 Feinde > Festung 27 Heil euch, ihr Dreißiger, schießt so fort 34 teures > Freundes 36 Schlachtfeld > Schlachtenfeld 38 Kraft bei Rzeszna hier 40 Und > wir 42 des Feindes > der Russen 43 Hurrah! Nach Lemberg sie jetzt ziehn, 44 die Vierundzwanziger aus Wien. 46 wirs auch > wir es 47 Gott vertrau > Gottvertraun 50 schlachten > schlagen 51 zurück, zurück denn mit

Das Lied ist vollständig zerstört. Es war das Regimentslied des k. k. Schützenregiments Nr. 24. Dieses Regiment, eines der besten der österreichischen Armee, pflegte sehr, bis zur Zeit des Zusammenbruches das Soldatenlied. Auffallend ist sofort, daß trotz eifrigsten Suchens der Originaltext nicht mehr aufzufinden war. Das Lied, auf die Melodie der »Wacht am Rhein« gedichtet, entstand nach Angabe der Sänger unmittelbar nach der Schlacht von Lemberg (20. bis 22. Juni 1915), durch welche die Stadt entsetzt wurde. Das Regiment des Liedes beteiligte sich an dem Sturm auf Lemberg, der am 22. Juni, 5 Uhr vormittags, angesetzt wurde und rückte nach einem leichten Erfolg als erstes österreichisches Regiment in die befreite Stadt ein. Der Tag dieses Einzuges wurde zum Regiments-

ehrentag erhoben, das Gefecht mit Rücksicht auf die moralische Wirkung, welche die Wiedereroberung Lembergs auf das Hinterland ausgeübt hatte, immer mehr und mehr ausgeschmückt. Das Regimentslied, das diese Schlacht besingt, wurde von einem Zugsführer Lehner, welcher Frühjahr 1918 weder von den Zivil- noch von den Militärbehörden auffindbar war, gedichtet, von den Soldaten aber dem beliebten Regimentskommandanten zugeschrieben. Es entstammt wahrscheinlich der Begeisterung seines beim Regimentsstab eingeteilten Dichters und wurde vom Regimentskommando, also künstlich unter die Mannschaft gebracht. Es war tatsächlich eine Zeitlang sehr beliebt. Lembergkämpfer erinnerten sich alle desselben.

Die Vierundzwanziger vor Lemberg gehören in die Gruppe der historischen Volkslieder. A ist März 1917, also $1^3/_4$ Jahre nach der Schlacht beim Regimente selbst aufgezeichnet und schon stark zerstört. Am besten sieht man dies an den historischen Daten. A zitiert 11–12 eine Reihe von Namen. Es sind Namen von Ortschaften, um welche sich Gefechte des Regimentes abgespielt haben. Ich bringe sofort die Daten dieser Gefechte: Gefecht von Samos 26. bis 27. VIII. 1914, Gefechte am San 19. X. bis 5. XI. 1914, Kampf um Jaroslau 20. VIII. 1914. Diese Gefechte gehören zusammen, da die Gefechte von Samos und Jaroslau die Aufmarschgefechte zu den Kämpfen am San bilden. Die Reihenfolge, in welcher sie in dem Liede erscheinen, entspricht nicht der zeitlichen Aufeinanderfolge der Kämpfe. Das Gefecht von Komarów fand am 19. X. 1915, also vier Monate nach der Schlacht von Lemberg statt. Das Reimwort zu Jaroslau Robau ist erfunden. C 11 weiß nicht mehr sicher, welche Namen sich dort befunden haben, stellt aber Komarów in den Reim und verbindet das Wort mit Tomaszów, dem Namen eines Ortes, an welchem sich 8. bis 9. IX. 1914 ein Gefecht abgespielt hat. Nach diesem Reim muß man annehmen, daß das Lied erst nach dem Gefechte von Komarów entstanden ist, während die ganze Tradition die Entstehung des Liedes in die ersten Tage nach der Schlacht von Lemberg versetzt. Der den niederösterreichischen Bauern schwer merkbare Reim Komarów—Tomaszów ist später durch den Reim Jaroslau—Robau ersetzt worden. Ebenso unhistorisch als Robau ist Gřsów für Rzeszna, den Namen desjenigen Werkes, welches bei der Artillerievorbereitung von schwerer Artillerie zerstört worden war. C 24 bringt da noch den richtigen Namen, A 38 hat den historischen Namen vergessen, C 38 setzt ihn wieder ein. Eine Untersuchung des Zersingens darf an den beiden Neubildungen Robau und Gřsów nicht vorübergehen. Ich werde sie später analysieren, verfolge jetzt aber weiter die Untersuchung der Zerstörungen.

Besonders auffällig ist weiter die Ungenauigkeit des Datums in A 17. Dieses Datum, welches man doch als besonders festsitzend in den Köpfen der Kampfteilnehmer annehmen sollte, ist falsch. Die Schlacht dauerte vom 20. bis zum 22. Juni 1915, der Sturm,

welcher in dem Liede beschrieben ist, erfolgte am 22. Juni um 5 Uhr früh. B 17 weiß das Datum ebenfalls nicht, es erinnert nur an den Monat. C, welches alle Daten berichtigt hat, setzt auch hier wieder den historischen Tag ein. Die Zeitangabe A 18 wie B 18 und C 18 gegenüber A 29, B 29 und C 29 ist leicht zu erklären: 4 Uhr früh ist die Zeit des Beginnes der Vorrückung, 5 Uhr die des Sturmes.

Es erhebt sich daher die neue Frage: woher stammt die Ungenauigkeit des Datums? Auch eine Nebenfrage wäre zu beantworten: Wieso ist die große Genauigkeit von C zu erklären, die im Gegensatz von A und B ist?

Ich will die letzte Frage zuerst beantworten: C ist die frühe Aufzeichnung eines Offiziers. A und B entstammen der mündlichen Überlieferung.

Die Beantwortung der beiden ersten Fragen ist ebenfalls leicht, wenn man sie zunächst einschränkt auf die Frage nach der Ursache des Vergessens der Orts- und Zeitangaben. Wir haben bisher immer beobachtet, daß die unlustbetonten Vorstellungen in den Liedern unterdrückt wurden. Unlustbetont sind aber die Namen von Schlachtorten sicher den Kampfteilnehmern. Ebenso ist die Vorstellung der Zeit, zu welcher ein Gefecht stattgefunden hat, also das Datum unlustbetont. Das Vergessen von Orts- und Zeitangaben war eine Erscheinung, welche während des Weltkrieges alltäglich beobachtet werden konnte. Trotzdem die Mannschaft immer nach den verschiedenen Ortsnamen frug, dieselben nach Hause schrieb oder in dem Tagebuche notierte, wußte sie doch im allgemeinen nur den Namen des Landes, im günstigsten Falle noch den Namen des strategisch wichtigsten Ortes zu nennen, wenn man sie nach einem Gefechte fragte.

Unsere Fragen sind demnach alle beantwortet, bis auf die erste nach der Erklärung der beiden Wortneubildungen.

Untersuchen wir zunächst die Neubildung Robau. Es steht in dem Liede für das vergessene Tomaszów und als Reimwort zu Jaroslau und ist offenbar Unsinn.

Um die Wortneubildung zu verstehen, erinnere ich an die Verdichtung. Wir haben an dem Sarajevoliedkomplex gesehen, daß alle Teile der Verdichtung nur den einen Zweck haben, den Vorstellungsverlauf von unlustbetonten Vorstellungen zu lustbetonten zu leiten. Demselben Zwecke dient aber offenbar unsere Neubildung. Robau reimt nämlich auf Lobau. Die Lobau ist ein beliebter Wiener Ausflugsort, war allen Soldaten des Regiments bekannt und, als dem Heimatskomplex angehörig, lustbetont. Der Assoziationsverlauf geht also von dem unlustbetonten Jaroslau über die Neubildung Robau zu dem lustbetonten Lobau—Prater—Wien. Robau ist dabei als Verdichtung zu bezeichnen.

Ein ähnlicher Fall liegt vor bei der Neubildung Gřsów. Gřsów steht für Rzeszna. Die Namen haben keine Ähnlichkeit und dennoch ist sie vorhanden. Die Unähnlichkeit der beiden Ortsnamen ist nur

bedingt durch die Unkenntnis der polnischen Rechtschreibung und Aussprache unserer Soldaten. Gfs ist nur eine schlechte Schreibung von Rzesz. In der Aussprache war es mit dem Rzesz in Rzeszna identisch. Darnach dürfen wir Gfsow verbessern in Rzeszów. Das hat aber wieder keinen Sinn. Der Sinn, welcher sich hinter dieser scheinbar so unsinnigen Neubildung verbirgt, offenbart sich, wenn man zu Rzeszów Szelwów stellt. Die Blöße von Szelwów war ein Hauptkampfabschnitt der Regimentsstellung in Wolhynien. Wir sehen sofort, daß es sich bei Rzeszów um eine Verdichtung der Wörter Rzeszna und Szelwów handelt. Man kann sich dies augenfällig machen, wenn man die Wörter untereinander schreibt:

RZESZna
SzelwÓW
RZESZÓW

Wir haben also festgestellt, daß es sich bei der Wortneubildung Rzeszów um eine Verdichtung handle. Jetzt müssen wir noch feststellen, welcher Sinn der Verdichtung zugrunde liegt. Sie ist Frühjahr 1917 entstanden. Die großen Kämpfe auf der Blöße von Szelwów waren Herbst 1916. Eine Wiederholung derselben war für das Frühjahr zu erwarten. Die Kämpfe von Rzeszna waren vorüber, für die Sänger gut vorüber. Der Wunsch, welcher die Verdichtung herbeigeführt hat, ist nun dieser: Wären die Kämpfe von Szelwów vorüber und so gut überstanden als jene von Rzeszna! Die Verdichtung erfüllt diesen Wunsch, indem sie Szelwów in die Schlacht von Lemberg verlegt[1].

Ich habe damit die beiden Neubildungen erklärt. Die Kräfte, welche sie gebildet haben, sind dieselben, welche auch sonst liedverändernd wirken. Der Zweck der Neubildungen ist aber derselbe, wie der des Zersingens überhaupt, nämlich Verdrängung einer unlustbetonten Vorstellung durch eine lustbetonte: Lustgewinn.

Ich bin aber von meinem Thema abgeirrt. Verfolgen wir das Vergessen weiter. A 3 fehlt, B 3 zeigt den manifesten Inhalt der Zeile: »Und gehen all durch dick und dünn« und macht damit das Vergessen verständlich. Der Sänger will nicht mehr durch dick und dünn gehen. Dieses Draufgängertum ist nicht mehr seinen Wünschen entsprechend. Er vergißt, unterdrückt daher die Zeile. Merkwürdig ist, daß März 1917 der Text des Liedes leidlich gut erhalten sein konnte, während die Melodie vergessen worden war. Daß die Melodie unbekannt war, beweist A, welches den Refrain nicht hat. B zeigt den Refrain und gibt auch damit die Melodie zu erkennen, die Melodie der »Wacht am Rhein«. Das Vergessen ist hier besonders auffällig, da es sich um die Melodie eines im Frieden sehr bekannten und sehr beliebten Liedes handelt. Gerade deshalb, weil

[1] Den Mechanismus der Wortneubildungen erkannte zuerst Freud in der Traumdeutung, dem ich mich hier anschließe.

er so grass ist, ist dieser Fall so belehrend. Die »Wacht am Rhein« ist ein deutschnationales Lied, welches immer den Zusammenhang zwischen den Deutschen Österreichs und denen Deutschlands herstellt. Dem Reichsdeutschen, dem deutschen Soldaten war man aber bei meinem Regimente gram. Man bildete sich ein, schlechte Erfahrungen mit ihm gemacht zu haben. Mit ihm wollte man daher auch nichts zu tun haben. Das Band zwischen dem Deutschösterreicher und dem Reichsdeutschen wurde daher zerrissen. Man vergaß die Melodie des Regimentsliedes.

B zeigt das Vergessen des Liedes auf einer hohen Stufe. Die Einleitung A 1–16 ist bis auf die immer feste erste Strophe weggefallen. Die Kampfszene A 17–40 ist auf zwei Strophen reduziert, deren erste A 17–20 die Artillerieeinleitung, also den Anfang des Angriffes zum manifesten Inhalt hat, deren zweite A 29–32 den Sturm, das Ende des Kampfes schildert. Das Vergessen bewegt sich hier in den schon bekannten Bahnen: Vergessen der unlustbetonten Vorstellungen. Auch im Sarajevoliede wurde die Kampfszene vergessen. Wunder nimmt nur das Bestehenbleiben der letzten drei Strophen. Dies entspricht der Überbetonung des Moralischen in dem Liede Stamfords. Dort waren es sekundäre Strebungen, welche diese Überbetonung erzeugten, hier sind sie es ebenfalls. Primär ist in der Bewußtseinslage der Friedenswunsch enthalten, die Abneigung gegen den Soldatenstand, sekundär der Wille auszuharren, durchzuhalten. Der primäre Wunsch führt zur Zerstörung der unlustbetonten Vorstellungen. Der sekundäre zur Erhaltung der ihn befriedigenden Strophen.

Im Anschluß an diesen Versuch, sämtliche Auslassungen eines Liedes zu erklären, muß ich jedoch bekennen, daß dies nicht immer möglich ist. Es gibt allgemeine und individuelle Singarten. Erklärbar sind bei Volksliedern nur die allgemeinen Singarten, jene, welche nicht von einzelnen Sängern, sondern von der Gesamtheit erzeugt werden, insofern man die allgemeine Bewußtseinslage, die Bewußtseinslage der Massen feststellen kann. Die individuellen Singarten, die Singarten des einzelnen Menschen sind nur durch genaue Analyse der Bewußtseinslage dieses Einen erklärbar.

Ähnliche Verhältnisse wie das Lied »die Vierundzwanziger vor Lemberg« zeigt bei oberflächlicher Betrachtungsweise das folgende Lied »Neues Kriegslied im Jahre 1916«, ein Lied, welches durchaus nicht neu ist, sondern als »Schlacht bei Leipzig« oder »Schlacht bei Regensburg« in den Liedersammlungen und fliegenden Blättern läuft. Ich gebe das Lied in der Fassung des Jahres 1916 (A) und in einer älteren, vollständigeren Form (B).

A.

1. Ach Gott, wie gehts im Krieg jetzt zu,
Was wird für Blut vergossen,
Eh noch im Reich wird Fried und Ruh,
Man noch erfahrn wird müssen,

Wie mancher reiche Untertan
Wird jetzt gemacht zum armen Mann,
Wie manches Land verheert,
Und manche Stadt zerstört.

2. Stellt Euch im Geist aufs Schlachtfeld hin,
Ihr lang verstockten Sünder!
Betracht das Elend, kommt zu Sinn,
Ihr stolzen Adamskinder,
Legt Euren Stolz und Bosheit ab,
Bedenkt, daß Euch auch Tod und Grab,
Bei so viel tausend Leichen
Kann unversehns erreichen.

3. Dort liegt verwund't an Arm und Bein
Ein Krieger auf der Erden,
Er wollte gern verbunden sein
Und kann es doch nicht werden.
Mit tausend Schmerzen und Unruh
Hält er seine blutigen Wunden zu,
Wird oft nach vielen Stunden
Erst mancher kaum verbunden.

4. Ein Anderer, der im Tod verwund't,
Der schreit: »Um Gottes Willen!
Ach helfet mir! Ich bin verwund't
Und kann das Blut nicht stillen.
Ach tötet mich! Der Schmerz ist groß,
So werd' ich meines Jammers los
Und darf auf dieser Erden
Nicht erst ein Krüppel werden.«

5. Ach! wie so manch' Soldatenweib
Möcht' jetzt zum Tod sich grämen,
Die viele Kinder hat bei Leib
Und nicht viel einzunehmen.
»Mein Mann« — schreit sie, — »der viele Jahr'
Mein Schützer und Versorger war, —
Sollt' ich mich nicht betrüben —
Ist in der Schlacht geblieben.«

6. Ach wie so manche junge Braut,
Weil man ihr hat geschrieben:
»Der Liebste, dem du doch vertraut,
Ist auf dem Feld geblieben.
Ein Jüngling schön, wie Milch und Blut,
Der dir so hold war und so gut
Der lieget jetzt im Sande,
In einem fremden Lande.«

7. »Ach, lieber Sohn, wie trübt es mich«,
Hört man den Vater klagen —
»Sollt eine Stütze sein für mich
In meinen alten Tagen,

Der liegt jetzt auf dem Schlachtfeld draus,
Er kommt jetzt nimmermehr nach Haus,
Ich werd' mit grauen Haaren
Ihm müssen bald nachfahren.«

8. Dort schoß das Blut in Strömenweis'
Auf mancher Gaß und Straßen,
Dort sieht man Menschen haufenweis'
In einem Fluß begraben.
Darunter mancher Eltern Kind
Vernichtet wird, was man noch find't,
Man muß sein junges Leben
Im Wasser so aufgeben.

9. Dort gibt's ja Hiebe, Stich und Schuß,
Daß viele zurückprallten.
Dem fehlt ein Arm, dem fehlt ein Fuß,
Dem ist der Kopf zerspalten.
Dort liegt verstümmelt auf der Erd',
Der wird zertreten durch die Pferd',
Möcht von der Welt gern scheiden
Und muß so lange leiden.

B[1] 1 Kriege 4 Man wird erfahren müssen 7 verheeret, 8 zerstöret! 10 verstockte 11 Bedenkt ... immerhin 12 Menschenkinder 14 Und denkt ... auch der Tod, das ... 16 Euch könnte schnell 19 nicht so 20 nicht gleich 22 die blut'gen 23 etlich' 24 lang nachher

Zwischen 24 und 25:

Man führt ihn zwar ins Lazareth
Auf Wagen und mit Pferden,
Wo Gott ein sanftes Ruhebett
Ihm jetzt zu Teil läßt werden.
Hier werden viele zwar gesund,
Doch mancher, der sehr hart verwundt,
Find't in dem Lazarethe
Auch oft sein Sterbebette.

25 im 〉 zum 26 der fehlt. Ach, um 27 Ach Brüder helft 28 Ich 29 der 〉 mein 30 meinen Jammer 32 ein 〉 zum 34 zum 〉 zu 35 bei 〉 am 36 wenig 37 sagt 39 soll 40—48 fehlt

Zwischen 48 und 49:

Ach, wie so manches Mutterherz
Wird jetzt für Angst gebrochen!
Der Sohn, den sie gebar mit Schmerz,
Den hat sie groß gezogen,
Ihr einz'ge Lust, ihr Herzenstrost,
Zog fort in Krieg, bald kam die Post:
Dein Sohn, den du tät'st lieben,
Ist in der Schlacht geblieben.

49 reust du 51 der ein Schutz sollt seyn für mich 53 Liegt jetzo 54 Kommst nimmermehr zu uns

[1] Ditfurth, Fränkische Volkslieder, II, Nr. 230, Schlacht bei Regensburg (1809).

Zwischen 56 und 57:

Wie manche Witwe hört man jetzt
Mit bangem Herzen klagen:
Mein einz'ger Sohn, der mich ergötzt,
Der meine Last half tragen,
Nahm man mir zum Soldaten weg.
Ach Gott, wer gibt mir Wart und Pfleg!
Ach Gott, sei jetzt im Alter
Mein Schützer und Erhalter!

41 Ach, wie seufzt 43 dich 44 in der Schlacht 46 dir ⟩ ihr 47 Liegst jetzt, verscharrt im Sande.

Wie viele unserer Landesleut
Und Söhne, die wir lieben,
Sind kürzlich in dem Krieg und Streit
Bei Regensburg geblieben!
Sowohl bekannt, als unbekannt,
Aus Würzburg und aus Bayerland,
Und liegen an den Wunden
Im Lazareth verbunden.

57 ganz strömeweis' 58 im Graben 59 sah 60 Im Donaufluß 61 Worunter manches Mutterkind 62 Vermißt noch wird, das man nicht find't, 63 Und 64 so ⟩ erst 65 gab es Stiche, Hieb 66 Daß viel' zurücke 69 Der zerstümmelt 70 Und 72 Muß oft erst lang noch

Heil ihre Wunden, großer Gott,
Und lindre ihre Schmerzen,
Und tröste alle durch die Not
Betrübte Elternherzen!
Führ' die noch leben mit viel Glück,
Als tapfre Krieger einst zurück,
Daß sie und wir von Neuem,
Uns mit den Eltern freuen.

Ach wie viel hunderttausend Leut
Sind jetzt an vielen Orten,
Durch Kriegesnot und harte Zeit,
Zu armen Leuten worden!
Erbarm', erbarm' dich ihrer, Gott,
Und rette sie aus aller Not!
Laß auf ihr Flehn und Weinen,
Den Frieden bald erscheinen!

Erbarm dich, die Not ist groß
Bei Vielen jetzt auf Erden!
Mach von dem bangen Krieg uns los,
Laß es bald Friede werden!
Gebiet dem Kriegsherr, daß es ruht,
Daß nicht mehr länger Menschenblut
Darf zu der Welt Verderben,
Das dunkle Erdreich färben.

Gott, groß von Gnad und Gütigkeit,
Laß unsre arme Brüder,
Die jetzt sind da und dort im Streit,
Sich bald erholen wieder!

Schütz unsern König und zugleich
Das Vaterland und Deutsche Reich!
Laß alle Potentaten
Zum Frieden treulich raten!

Steh gnädig allen Kriegern bei,
Die in der Näh und Weiten,
Durch viel Gefahren mancherlei
Fürs Vaterland jetzt streiten!
Gib ihnen Mut und Tapferkeit,
Und laß sie bald mit Lust und Freud,
Berühmt mit Sieg und Ehren,
Zurück nach Hause kehren!

Erbarm dich aller insgemein
Die voller Schmerz und Wunden,
Die auch im Lazarethe sein,
Und vieles schon empfunden!
Nimm der veracht'ten Untertan,
Der Abgebrannten, Herr, dich an,
Und schenke allen Leuten
Bald wieder bess're Zeiten.

Laß Kunst und Handlung wieder gehn,
Die bisher lagen nieder
Und sieh zu Heil und Wohlergehn
Vom Himmel auf und nieder!
Nimm dich des armen Handwerksmann
Bei harten Zeiten gnädig an,
Wollst mit des Krieges Frohnen
Auch unsre Landleut schonen!

Gib Fried dem Reich und Vaterland,
Das über zwanzig Jahren,
Durch viel Verwüstung, Krieg und Brand
Hat müssen schon erfahren. —
Du Gott des Friedens steh' uns bei,
Mach von dem schwarzen Krieg uns frei!
Laß Friede bald auf Erden
In allen Ländern werden!

Eine oberflächliche Betrachtung kann diesen Fall des Zersingens mit dem vorhergehenden zusammenlegen. Die Singarten des Liedes »Die Vierundzwanziger vor Lemberg« waren aber alle leicht erklärbar. In der Reduktion der Kampfszene und dem Einsetzen von Assoziationsreihen zum Heimatkomplex standen sie ganz in dem allen Fällen des Zersingens von Soldatenliedern zugrunde liegenden Bewegungsschema. Dies gilt aber für die Singarten des neuen Liedes nicht.

Prüfen wir, welche Strophen in A ausgefallen sind, sehen wir also, welche Strophen die ältere Fassung B mehr enthält als A. Zwischen A_{24} und A_{25} ist in B eine Strophe eingeschoben, die be-

ginnt: »Man führt ihn zwar ins Lazarett usw.« Ebenso ist nach A_{48} eine Strophe entfallen, welche den Sänger ins Feldspital geführt hat. Das ist auffallend. Nach unserer Theorie sollte man gerade erwarten, daß diese beiden Strophen erhalten bleiben, denn in das Feldspital zu kommen, war ja der Wunsch aller Soldaten. Im »Lazarette-sein« hieß »Geborgen-sein«, hieß so viel, als wieder daheim sein. Dieser Wunsch war schon der allgemeine im April 1917, der Zeit, in welcher ich A aufzeichnete. Das Vergessen dieser beiden Strophen steht also im Widerspruch zu meiner Theorie des Zersingens.

Verständlicher wäre das Auslassen der Strophen nach A_{40} und A_{56}. Sie sind stark unlustbetont, aber doch nicht stärker als die stehengebliebenen. Und es sind gerade jene beiden Strophen, welche in ihrem manifesten Inhalte die Mutter nennen. Die Strophe nach 40 beginnt: »Ach, wie so manches Mutterherz« usw. und in Strophe nach 56 klagt die Witwe: »Mein einz'ger Sohn, der mich ergetzt« usw. A verträgt die Vorstellung der Mutter offenbar gar nicht, denn es entfernt auch A_{61} das »Mutterkind« der Fassung B und verwandelt es in Elternkind. Die Unterdrückung der Vorstellung der Mutter entspricht aber der Theorie des Zersingens auch nicht. Die Vorstellung der Mutter ist ja lustbetont.

Nach A_{72} folgen dann B noch 8 Strophen. Diese Strophen sind jene, welche in der Fassung B von dem traurigen, trostlosen Anfang zur Vorstellung der Heimat und des Friedens hinüberleiten, jene, welche nach unserer Erfahrung verstärkt werden sollten. Haben doch in allen bisher besprochenen Fassungen die jüngeren Singarten den Heimatskomplex erweitert, neue Verbindungen von Militär und Heimat geschaffen. Nun fehlten A nicht alle diese Strophen. Nach Angabe meines Gewährsmannes folgten noch drei, welche er nicht mehr abschreiben konnte. Der Verlust von fünf dieser acht Strophen ist aber trotzdem bedenklich. Er steht ebenfalls in Widerspruch mit unserer Theorie.

Alles, was dem Soldaten lieb ist, ist also in A getilgt. Dennoch entspricht die Fassung A meiner Theorie des Zersingens. Das Lied, in den Volksliedersammlungen »Die Schlacht bei Leipzig« usw. überschrieben, hat A einen neuen Titel: Neues Kriegslied im Jahre 1916. Woher hat es diesen Titel? Die Antwort auf diese Frage gibt die Lösung auch der anderen Widersprüche. Das Lied ist in der Fassung A ein fliegendes Blatt, welches ein Kriegsblinder verkaufte. Der Mann zog mit seinem Knaben herum und sang das Lied, indem er es auf der Zither begleitete. Nach dem Vortrag verkaufte er den Text. A ist ein Bettellied, das nur einen Zweck verfolgt, möglichst stark und vor allem möglichst stark Weiber zu rühren. Mit Rücksicht auf die Ausdauer der Zuhörer, auf das Geschäft, welches eine oftmalige Wiederholung empfahl und auf den Druck mußte das Lied auf Fassung A verkürzt werden, mit Rücksicht auf seinen Zweck mußte es so verkürzt werden, daß es gar keine Hoffnungen übrig ließ. Darum wurden die Heimatsstrophen

ausgelassen, darum wurden auch die Lazarettstrophen entfernt, weil sie Wunscherfüllung gewesen wären und nur komische Wirkung erzielt hätten, und endlich die Mutterstellen getilgt, weil sie die zuhorchenden Weiber zu stark erregt und deshalb verscheucht hätten.

Wieder ist also A eine Singart, welche Wunscherfüllung ist, wie es die verschiedenen Varianten bisher alle gewesen sind. Unser Lied ist aber ein Beispiel subjektiven, individuellen Zersingens, im Gegensatz zu den anderen bisher analysierten Fällen, welche Beispiele allgemeinen Zersingens gewesen sind. Es ist aber auch ein Beweis dafür, daß Singarten immer durch Einzelanalyse untersucht werden müssen, wenn man auf ihren Sinn kommen will. Es gibt kein mechanisches Verfahren, auf den Sinn einer Singart zu kommen, am wenigsten lassen sich aus dem manifesten Inhalt allein Schlüsse auf den Zweck einer Variante ziehen.

Damit habe ich zwei Fälle des Vergessens analysiert. Ich möchte nun die Frage stellen: Was ist das Vergessen? Die erste Hälfte der Verdichtung und Verschiebung. Die Wirkung der aus dem sekundären System stammenden Strebungen. Jede Lücke in einem Volksliede zeigt uns daher wie jede Verdichtung und Verschiebung, daß der latente Inhalt der unterdrückten Stelle Anstoß im sekundären Sinne erregt hat und daher unterdrückt worden sei. Fragen wir nach dem Zweck des Vergessens, so müssen wir antworten, daß er im Gegensatz zu dem der Verdichtung und Verschiebung nicht Lustgewinn, sondern Unlustentfernung ist.

Wie wir aber bei der Verschiebung einen Fall kennen gelernt haben, der sich im manifesten Inhalte nicht verrät, so müssen wir beim Vergessen ein Beispiel des Zersingens kennen lernen, welches weder dem Lustgewinn, noch der Unlustverminderung dient. Ich gebe es an dem Tannhäuserlied[1].

Ich will die Analyse des Liedes möglichst kürzen[2]. Der primäre Wunsch, welcher in dem Liede zur Erfüllung drängt, ist der sexuelle, der sekundäre, welcher die Gegenstrebungen erzeugt, der religiöse, der Wunsch nach ewigem Leben. Das Lied teilt sich in Tannhäusers Abschied (A Strophe 1—15 von Uhland 297) und in Tannhäusers Pilgerfahrt. (A Strophe 16—26.) Der Wunschkonflikt des Liedes ist der eines Reformationsmenschen. Beide Wünsche ringen im ersten Teile des Liedes um die Oberhand. Die primären sind dabei bis knapp zum Schluß im Vorteil. Sie verkörpern sich in den Lockungen der Frau Venus. Die sekundären werden gestützt von den Vorstellungen ewiger Strafen und der Gottesmutter (Strophe 5). Das Lied setzt mit dem Einzuge Tannhäusers in den Venusberg mit der Erfüllung des primären Wunsches ein. Strophe 3 bringt das Einsetzen der Gegenströmung in Form von des Ritters Reue. Tannhäuser bittet um seinen Abschied. Aber Frau Venus erinnert ihn an seinen Eid:

[1] Uhland, Alte, hoch- und niederdeutsche Volkslieder, Nr. 297 A.

[2] Eine genauere Analyse ist schon deshalb nicht möglich, weil sie das ganze umfangreiche historische Material, wie es F. Schmidt in seinen Charakteristiken, zweite Reihe, S 23—53, zusammengestellt hat, berücksichtigen müßte.

Herr Danhauser, ir seind mir lieb,
daran sölt ihr gedenken!
ir habt mir ainen aid geschworn:
ir wolt von mir nit wenken![1]

Dieser Eid, der vom sekundären Denken anerkannt werden muß, stärkt die Stellung des primären Wunsches. Wenn auch Tannhäuser Frau Venus verlassen wollte, er darf es nicht, er ist durch einen Eid gebunden. Tannhäuser leugnet den Eid. Venus bietet ihm eine Gespielin zum Weibe, das Bild der Gottesmutter schützt ihn vor dieser Verlockung. Sie erinnert ihn an vergangene Nächte. Immer stärker wirbt sie, doch Tannhäuser bittet nur immer um Urlaub. Venus verweigert ihn und nun folgt der Endkampf der beiden Strebungen. Venus versucht das letzte Mittel:

Danhauser nit reden also!
ir tund euch nit wol besinnen,
so gen wir in ain kemerlein
und spilen der edlen Minne![2]

Nun folgt der Schrei Tannhäusers, in welchem beide Wünsche aufeinanderplatzen:

fraw Venus, edle fraw so zart!
r seind eine teufelinne![3]

Darauf folgt das Abklingen der Angst als Folge des Sieges des zweiten Systems, das mit dem Ruf: »r seind eine teufelinne« das erste überwältigt hat. Die Gestalt der Gottesmutter tritt jetzt klar hervor:

‚Maria, muter raine maid,
nun hilf mir von dem Weiben!'[4]

Es ist klar, daß der Sieg des zweiten Systems nur durch Kompromiß möglich war, indem die Forderungen des Glaubens mit denen der Liebe vereinigt wurden. Die Gottesmutter ist gleichzeitig Erfüllung religiöser und sexueller Wünsche. Der Schluß des ersten Teiles ist letzten Endes auch ein Sieg des primären Wunsches.

Mit einem Sieg des zweiten Systems kann aber kein Lied schließen. Zweck eines jeden Liedes ist ja Erfüllung primärer Wünsche. Die Erfüllung des primären Wunsches wird durch den Papst erreicht, der dem Ritter die Absolution verweigert und ihn wieder in den Venusberg treibt. Unfreiwillig zieht er jetzt hin in den Berg, klagend und jammernd, aber er kommt doch wieder zu Frau Venus. Gegen den Papst, welcher die ihm von Gott verliehene Macht überschreitend Tannhäuser verbannt hat, richten sich nun die Strebungen des zweiten Systems. Auf ihn fließt alle Unlust, welche sich erst gegen den sündigen Tannhäuser, der Verkörperung der

[1] Uhland, Alte, hoch- und niederdeutsche Volkslieder, Nr. 297 A, Str. 3.
[2] Ebenda, Str. 11.
[3] Ebenda, Str. 12.
[4] Ebenda, Str. 14.

eigenen sexuellen Wünsche gerichtet hat, der Priester verfällt nun der ewigen Pein, während der Ritter, wenigstens in den späteren Fassungen begnadigt wird. So erreicht der primäre Wunsch seine Erfüllung.

Mit den Jahrhunderten, welche auf die Reformation folgten, schwand der Glaube, mit ihm auch das Streben des zweiten Systems unseres Liedes. Die Folge davon ist, daß das Lied überflüssig wird und abstirbt. Denn ein Lied lebt nur so lange als es Wünsche erfüllt. Geblieben ist nach 350 Jahren nur die Abneigung gegen den seine Rechte überschreitenden Papst, eine Abneigung, welche seinerzeit die Reformation verursacht und es erleichtert hatte, die vom sekundären System ausgehende Unlust gegen die sexuellen Wünsche Tannhäusers und des Sängers auf den Papst abzuleiten. Aber auch diese Abneigung ist stark gemindert. Die letzte Fassung des Tannhäuserliedes, das Balthaserlied[1] kennt daher Tannhäusers Abschied nicht und auch nicht Tannhäusers Schuld, sie ist eine schwere Sünde, sie kennt auch nicht den verdammenden und verdammten Papst, sondern nur mehr einen richtenden Menschen.

Das Vergessen des halben Liedes ist also in diesem Falle auf das Schwinden der Gegenstrebungen zurückzuführen, gegen welche sich die primären Wünsche durchzusetzen haben. Das Vergessen dient demnach zur Entfernung unlustbetonter und gefühlsindifferenter Teile des Liedes.

Der Unsinn im Volksliede[2].

Wir haben im letzten Kapitel zwei Wortneubildungen analysiert, welche uns zuerst unsinnig erschienen sind: Robau und Gřszów. An diese Analysen will ich anschließen, um nun an das Studium des kleinen Zersingens zu schreiten, wenn ich das Vergessen, Verwechseln, Mißverstehen einzelner Wörter so nennen darf. Eine Untersuchung des Zersingens darf sich ja nicht auf das Zersingen ganzer Lieder beschränken, es muß auch diese Zerstörungen kleinster Teile eines Liedes in Betracht ziehen.

Bei der Untersuchung der beiden Neubildungen haben wir Robau, Gřszów als Verdichtung erkannt. Uns ist noch eine interessante Verschiebung begegnet, welche der Erklärung zugänglich

[1] Erk-Böhme, Deutscher Liederhort, I, 18 e.

[2] Während ich bisher mittels der Psychoanalyse und der historisch-kritischen Methode in der Erkenntnis des behandelnden Problems vorgedrungen bin, bin ich an dieser Stelle genötigt, die historisch-kritische Methode fallen zu lassen und die psychoanalytische allein anzuwenden. Die Untersuchung rein psychischer Probleme, wie es das Zersingen der Volkslieder ist, muß schließlich an einem Punkte anlangen, von dem aus sie nur mehr durch eine rein psychologische (in meinem Falle psychoanalytische) Betrachtungsweise gefördert werden kann. Der Gewinn, der sich dann aus der Anwendung der Psychoanalyse ergibt, ist ein bedeutender. Die Möglichkeit allein, zwei Jahre nach John Meiers Volksliedstudien, welche die augenblickliche Unlösbarkeit des Problems festgestellt hatten, an die Erklärung des Zersingens schreiten zu können, zeigt diesen Gewinn schon deutlich.

ist. Es war das Wort Puffernebel in dem Liede »Bei Königgrätz stand eine Esche« (S. 178, Zeile 5 des Liedes). Das Wort ist ein ausgezeichnetes Beispiel einer Verdichtung. Es ist durch Verlesen entstanden. In dem Texte stand mit schlechter Orthographie Tieffer Nebel. Das T war nun verwischt, ebenso wie das e der ersten Silbe und der I-Punkt. So war die Möglichkeit des Verlesens gegeben, und zwar wurde aus dem Zeichen Puffer gelesen. Der Puffer ist aber ein Bestandteil des Eisenbahnwaggons und Eisenbahnen benützt man zur Heimreise. Damit ist der Zweck des Mißverständnisses gefunden. Die Wortneubildung dient der Vorstellungsleitung in dem uns bekannten Sinn von unlustbetonten zu lustbetonten Bildern. Eine Bestätigung dieser Analyse bringt besonders deutlich C 5: Pulvernebel. Diese Lesart stammt von einer weiblichen Hilfskraft des Ersatzbataillons, welche die Lieder für das Regiment in Abschrift nehmen mußte und dabei selbständig berichtigte. Für dieselbe hatte Pulver keine Unlustbetonung, sie las daher dieses Wort heraus.

Die drei Bildungen, Robau, Grszów und Puffernebel, welche wir analysiert haben, entsprechen ihrem Aufbau und Zweck genau den Fällen der Verdichtung, welche wir an ganzen Liedergruppen studiert haben. Der Beweis für die Richtigkeit der Analyse liegt in dieser Parallelität. Ich brauche mich aber damit nicht zufrieden zu geben, sondern kann andere Beweise anführen.

In den »Bädern von Luca«, VIII. erzählt Hyacinth von seinem Verhältnis zu Salomon Rothschild: »— Und so wahr mir Gott alles Guts geben soll, Herr Doctor, ich saß neben Salomon Rothschild und er behandelte mich ganz wie seines Gleichen, ganz famillionär.« Dieses letzte Wort ist aber eine Verdichtung:

famili—är
milionär
familionär[1]

Die Technik dieses Witzes ist nicht Heines. Man lese das folgende Beispiel: Herr N. wird auf den rothaarigen Verfasser langweiliger Artikel über »Napoleon und Österreich« aufmerksam gemacht und sagt: Ist das nicht der rote Fadian, der sich durch die Geschichte der Napoleoniden zieht?

Dieser Rote ist's, der das fade Zeug schreibt.
der rote Faden, der sich durch die Geschichte usw.
der rote Fadian usw.[2]

Ein Mann begegnet seinem Freund auf der Gasse und bemerkt mit Überraschung einen Ehering an dessem Finger. »Was?« ruft er aus, »Sie sind verheiratet?« »Ja«, gibt dieser zur Antwort, »trauring, aber wahr.«

[1] Freud, Der Witz und seine Beziehung zum Unbewußten, S. 10. Vgl. die genaue Analyse dortselbst.

[2] Ebenda, S. 13.

Ehering
traurig, aber wahr.
Trauring, aber wahr[1].

Dies ist ein Fall völliger Gleichheit mit dem meinen. Denjenigen, welcher trotzdem bezweifelt, daß ein Wort Robau den Gedankengang zu der Vorstellung Lobau hinüberleitet oder gar eine Neubildung wie Gřszów zu Szelwów und Rzeszna, den verweise ich auf Bildungen, die das Rätsel in Fülle hat, noch sinnloser erscheinen und die Leitung der Gedanken doch vollziehen. Solcher Rätsel sind z. B. die folgenden:

Hanterlantant ging über das Land,
Hat keiner mehr Füße als Hanterlantant[2].

Hanterlantant, eine reine sinnlose Lautmalerei, führt zur Lösung des Rätsels: Egge.

Du knickerkrummüm, wo wisst du henüm?
Du kahlekoppschoren, wat fröchst du dorna'[3]

Knickerkrummüm führt zur Lösung Bach, kahlekoppschoren zur Lösung Wiese. Gegen diese Bildungen sind die von mir analysierten Beispiele deutlich!

Nicht jeder Fall eines Unsinns im Volksliede gehört in die Gruppe der Neubildungen. Ich will nun einige Fälle von Liedzerstörung analysieren, um zur Erkenntnis der ihnen zugrunde liegenden Gesetze zu gelangen. Wir haben schon das Lied »Bei Königgrätz stand eine Esche«[4] einmal angezogen, es häuft unsinnige Singarten. Wir können die Entstehung derselben genau verfolgen. Grundlage ist eine orthographisch minderwertige Aufzeichnung des Textes, welcher bleistiftgeschrieben längere Zeit im Felde herumgetragen, unleserlich geworden war. A ist eine Neuschrift dieses Textes, welche der Besitzer des Originals selbst hergestellt hat. Da das Lied beim Regimente nicht gesungen wurde, mußte sich der Schreiber ganz an den schlechten Text und die Erinnerung halten. Die Ergänzung erfolgte nun derart, daß sich der Mann möglichst an die Reste seiner Vorlage hielt, und diese Rest für Rest ergänzte, ohne sich weiter um den Zusammenhang der so gefundenen Wörter zu kümmern[5]. So kam der Unsinn des Liedes zustande. Daß die unsinnigen Lesarten von A und B (B stellt nur einen Wiederholungsversuch dar) wirklich auf die beschriebene Weise entstanden sind, ersieht man leicht. Ich gebe ein Beispiel: Eiche > Esche (A 1). In dem verwischten Texte war E...che deutlich erkennbar. Da das

[1] Freud, Der Witz usw., S. 12.
[2] Petsch, Neue Beiträge zur Kenntnis des Volksrätsels, S. 66.
[3] Wossidlo, Mecklenburgische Volksüberlieferungen, I, Nr. 1a.
[4] Vgl. oben S. 178 u. S. 212.
[5] Logischer Zusammenhang der eingesetzten Wörter wird nie angestrebt. Der Prozeß fällt auch nicht in das Reich des Denkens.

zerstörte Wort auf Geräusche reimen soll, wird Esche ergänzt. Daß das scheinbar naheliegendere Wort Eiche nicht erinnert wird, ist verständlich, da es infolge seines patriotischen Inhaltes Unlustgefühle erregt. Ganzes Heer > ganzer Herr (A 2). Herr stand wirklich im Texte, ganz wurde angepaßt. s und r ist ja leicht zu verwechseln. Durch die sinnlose Verbindung wird wieder ein unlustbetonter Vorstellungskomplex zerstört. Mann > Heim (A 14) entspricht wieder den Gesetzen des Zersingens. Der junge Sänger dachte noch nicht an eine Ehe, wohl aber an das Nachhausekommen. A 9 und A 13 sind individuelle Singarten.

Es ist natürlich möglich, eine Reihe von Liedern ebenso zu untersuchen wie dieses auf »Die Schlacht von Königgrätz«. Es wird dann immer möglich sein, einen Teil der Singarten zu erklären, während ein anderer sich dem Verständnis versagt. Es bleibt dann keine Wahl als diese letzteren zu individuellen Singarten zu stempeln, die man nicht erklären könne. Wenn nun auch zugegeben werden wird, daß es individuelle Singarten gebe, die zu ihrem Verständnis eine genaue Analyse der Bewußtseinslage des Sängers erfordern, so wird doch einer Erklärung des Zersingens, welche einen großen Teil der Singarten als individuelle nicht interpretiert, doch der Vorwurf der Zweifelhaftigkeit gemacht werden. Es gibt auch nichts leichteres als eine Singart als individuell abzutun. Was ist überhaupt eine individuelle Singart? Stehen die individuellen Singarten auch unter Entstehungsursachen? Wie ist es möglich, auf diese Fragen Antwort zu erhalten? Offenbar nur dann und nur so, wenn es möglich ist, die Singarten, welche wir so mühsam sammeln, auf experimentellem Wege herzustellen.

Ich habe dies versucht, und zwar auf folgende Weise: Ausgehend von der Erwägung, daß es für das Studium individueller Singarten vorerst nötig ist, Lieder zu hören, deren Text beim Vorsingen sicher festgelegt, dann aber jederzeit nachprüfbar ist, ferner, daß die Art des Vortrages möglichst gleich ist dem Vortrage der Volkslieder, welche vom Volk im Chore gesungen werden, habe ich zur Grundlage meiner Versuche den Kirchengesang genommen. Ich machte daher die Versuche in einer Klosterkirche, in der die Gläubigen nach ausgegebenen offiziellen Texten die Lieder sangen. Zu dem Versuche wählte ich Lieder, welche mir gar nicht oder nur wenig bekannt waren. Ich führte den Versuch dann so durch, daß ich den Text des Liedes mitstenographierte, die Aufschreibung mit dem offiziellen Text verglich und die so festgestellten Singarten, welche zweifellos als individuelle anzusprechen sind, untersuchte, ob sie und wie sie Strebungen meiner Bewußtseinslage entstammen. Da alle bisher analysierten Singarten Strebungen des Unbewußten ihren Ursprung verdankten, war diese Fragestellung berechtigt. Ich gebe nun den Vorbericht zur ersten Singart.

I. Vorbericht: Die folgende Singart entstammt der Zeit der großen deutschen Frühjahrsoffensive des letzten Kriegsjahres. Das Wiener

Volk täuschte sich damals nicht über deren Mißerfolg. Die Aufmachung der Teilerfolge durch die deutsche Heeresleitung verstimmte noch mehr. Man warf den Deutschen vor, die letzte günstige Gelegenheit, einen halbwegs anständigen Frieden zu erlangen, aus Übermut versäumt zu haben und meinte, daß sie sich selbst damit zugrunde gerichtet haben.

Ich gehe in den Abendsegen und zeichne als Refrain des gesungenen Liedes folgende Strophen auf:

Mit Gut ⟩ Mut ⟩ Mund und Herz der Erde, Deutschland Christi, meines Herrn.

Es ist also eine vollständig sinnlose Zeile, welche sich von den Beispielen ärgsten Zersingens nicht unterscheidet.

Als Kern der Singart erscheint mir das Wort »Deutschland«, und zwar deshalb, weil ich dasselbe während des Singens der ersten Strophe sofort als unsinnig erkannt habe, trotzdem aber nicht durch ein richtigeres ersetzen konnte. Das Wort wurde vielmehr immer deutlicher. Ich gebe nun den Refrain des offiziellen Textes:

Sei mit Mund und Herz verehret,
Kreuzstamm Christi, meines Herrn.

In dem Augenblicke, in dem ich diese Zeilen lese, werden mir auch die Ursachen bewußt, welche das Zersingen bewirkt haben. Es sind Sätze aus patriotischen Liedern, welche sich an die Laute des mißverstandenen Textes angeklammert und ihn verändert haben. Zur Analyse der Singart stelle ich dieselben untereinander.

Sei mit Mund	und Herz			verehret
Gut	und	⟨Blut⟩	⟨fürs⟩	Vaterland
Mit	Herz	⟨und Hand	fürs⟩	Vaterland
Mit Gut ⟩ Mut ⟩ Mund und Herz				der Erde

Diese Zusammenstellung zeigt also, daß die erste Zeile des Refrains deshalb mißverstanden wurde, weil Liedzeilen, welche im Unbewußten enthalten waren, sich mit ihr vereinigt hatten. Die Singart ist eine Verdichtung der gehörten Liedzeile mit zwei anderen Versen, die durch Assoziation nach Klangähnlichkeit erinnert wurden. Die tiefere Ursache der Verdichtung wird das Folgende zeigen.

Die Singart Deutschland für Kreuzstamm entstammt ebenfalls einem patriotischen Liede: Deutschland, Deutschland über alles. Sie setzt also den Verdichtungsprozeß fort. Sie zeigt aber, daß in meinem Unbewußtsein eine Menge patriotischer Lieder in dem Augenblick der Aufzeichnung der Singart enthalten waren, die alle den offiziellen Text verdrängt haben. Zum Verständnis der Singart gelangt man aber erst, wenn man die Aufdringlichkeit des Wortes »Deutschland« berücksichtigt. Es wurde von den Gläubigen in klagendem Tone gesungen und erinnerte mich an die Lamentationen der Karwoche, an die Klagelieder des Propheten Jeremias, deren Refrain mit dem klagenden »Jerusalem, Jerusalem . . .« beginnt. Jeremias singt diese Lieder aber auf den Trümmern Jerusalems. Der Unter-

gang des Reiches war aber die Überzeugung der Wiener. Wir sind an dem Kern der Singart: die unbewußte Vorstellung, welcher ihr zugrunde liegt, ist die des über den Trümmern Deutschlands klagenden Propheten. Ist aber Deutschland zertrümmert, dann ist der Krieg aus. Daß aber der Krieg ende, war der damals meine Bewußtseinslage beherrschende Wunsch. Er wird in der unbewußten biblischen Vorstellung verwirklicht. Der Friede, welcher in diesem Bilde erreicht ist, ist aber im wahrsten Sinne des Wortes der Friede um jeden Preis, um den damals alle Wiener schrien, derjenige welcher mit der Vernichtung der Nation gleichbedeutend ist.

Es ist selbstverständlich, daß ich mir als Deutscher niemals diesen Wunsch bewußt werden ließ. Wenn er schon in dem Unbewußten sich regte, so wurde er doch sofort verdrängt und von Strebungen, welche von dem sekundären Denken erregt in das Unbewußtsein hinabstiegen, überlagert.

Mit welchem Erfolg zeigen die drei Lieder, welche sich mit dem Refrain des offiziellen Textes verdichtet haben.

Das Zersingen des Refrains hat also wieder Sinn. Es entsteht durch Beeinflussung des Textes von seiten unbewußter oder unterdrückter Wünsche.

Jetzt handelt es sich darum, die Ursache festzustellen, warum gerade die beiden Refrainzeilen dem Zersingen zum Opfer gefallen sind. Zwei Ursachen sind erkennbar. Eine äußerliche, bestehend aus Klang und Sinnähnlichkeit der ersten Zeile des Refrains mit den sie beeinflussenden Liedzeilen, verbunden mit der Schwerverständlichkeit des Wortes »Kreuzstamm«, das aus einer singenden Menschenmasse herauszuhören, dem mit dem kirchlichen Wortschatz Unvertrauten schwer fällt. Eine innere, gegeben durch einen Assoziationsverlauf, der von den Worten der Zeile zu dem unlustbetonten Militärkomplex führt[1].

An dieser Singart ist es zunächst möglich aufzuzeigen, daß die Textzerstörung der Unlustvermeidung dient, ein Lustgewinn, welcher dem einspringenden Vorstellungskomplex (Größe des Vaterlandes) entstammt, ist aber ebenfalls nachweisbar. Wunscherfüllende Tendenz zeigt wieder die folgende Singart. Ich gebe den Vorbericht zu dem zweiten Versuch.

II. Nachdem ich am Nachmittage an der Zusammenstellung des Materials zur Interpretation des Dreililienliedes gearbeitet habe, gehe ich mit der Sorge in den Abendsegen, daß dieses Material nicht genügend Überzeugungskraft besitze, daher Angriffspunkte offen lasse, an welche eine ablehnende Kritik ihre Waffen ansetzen könne. Diese Kritik fürchte ich besonders auch deshalb, weil sie mit philologischen Arbeiten, die ihre Grundlagen nicht in der Schulpsychologie,

[1] Um auf den Sinn der oben angeführten und der folgenden Varianten zu kommen, verwendete ich die psychoanalytische Methode Freuds, wie er es für mein Problem besonders günstig in dem Buche »Zur Psychopathologie des Allagslebens« dargestellt hat.

sondern in der Freudschen Psychoanalyse suchen, bisher hart verfuhr. Ich überlege daher, ob es nicht vorteilhafter wäre, auf die Analyse des Liedes zu verzichten, was mir Unlust erregt. Das Lied, welches dann während des Gottesdienstes gesungen wird, nehme ich folgendermaßen auf.

2. Maria, Du Lilie, Du süßste Jungfrau!
—i— › Nimm auf meine Liebe, sehr will ich › viel ich vertrau'!
Du bist ja die Mutter, Dein Kind bin ich ja › will ich sein,
Im Leben und Sterben, Dir einzig allein.

3. —i—, daß ich von Herzen, die Lilie und preis',
—i—, daß ich viel Zeichen der Lilbe erweis!
— — — — — — — — — — — — die blumig — —
Und treu Dir zu dienen, ich blüh' und mit Freud!

Zu diesem zersungenen Text gebe ich das Original:

2. Maria, Du milde, Du süße Jungfrau!
Nimm auf meine Liebe, so wie ich vertrau'!
Du bist ja die Mutter, Dein Kind will ich sein,
Im Leben und Sterben Dir einzig allein.

3. Gib, daß ich von Herzen Dich liebe und preis',
Gib, daß ich viel Zeichen der Liebe erweis',
Gib, daß mich nichts scheide, nicht Unglück noch Leid,
Um treu Dir zu dienen in Glück und in Freud!

Ich will die Analyse dieser Singarten wieder möglichst kürzen. Drei Gruppen können unterschieden werden. 1. 5 milde › Lilie 6 so wie ich › sehr will ich › viel ich 9 Dich liebe › die Lilie 10 der Liebe › Lilbe 11 nicht Unglück › die blumig 12 in Glück › ich blüh'. Diese Singarten entstammen dem beim Eintritt in die Kirche unterdrückten Dreililienkomplex. Der Wunsch, das Lied in die Arbeit über das Zersingen aufnehmen zu können, wird durch diese Varianten erfüllt. 2. 6 Nimm › i › Nimm 7 Dein Kind will ich sein › bin ich ja › will ich sein 9 Gib › i 10 Gib › i 11 Gib, daß mich nichts scheide › ø. Diese Singarten zerstören Wunschsätze und dienen der Vermeidung von Unlust. Empfand ich doch bei der Vorstellung, daß meine Arbeit abgelehnt werden könnte, da sie psychoanalytische Erfahrungen verwerte, Unlust. Mit Freud statt in Freud ‹12› gehört in weiterem Sinne ebenfalls hieher. Mit Freud behaupte ich ja, daß das individuelle Zersingen der Volkslieder durch unterdrückte, unbewußte Gedanken als eine Form des Irrtums bedingt ist. 3. 5 süße › süßte ist wie die Nachprüfung ergeben hat, keine individuelle Singart. Die gläubige Masse setzt hier selbst den Superlativ ein.

Wieder dient das Zersingen der Unlustverhinderung und auch der Lusterzeugung.

Ich gebe noch ein drittes Beispiel individuellen Zersingens.

III. Grundlage desselben sind Gedankenreihen, welche sich an das S. 140 mitgeteilte Lied »An der Weichsel gegen Osten« an-

schlossen. Dieses Lied berührt sich in seinem latenten Inhalte, da es zu seinem manifesten die Tötung des Vaters durch den Sohn hat, mit dem Oedipuskomplex[1]. Ich verwarf deshalb die Analyse, da sie mich von dem philologischen Thema zu weit abgeführt hätte.

Ich gebe nun die Singart:

1. — — — — — — — — — — — — — —
— — — — — — — — — — — — — —
— — — — — — — — — — — — — —[2]
Durch die Seele voller — — — —
Seufzte Mutter ohne Schauer,
Jetzt — — — — — — — — — — — —

2. Welch ein Schmerz der Auserkor'nen,
Als sie sah den einen 〉 Eingebornen,
Wie er hing da ohne — — — — —
— — — — — — — Mal und Auge,
Alles gleich ihn Ziel umfang
— nur — — — Herz durchdrang.

Das Kirchenlied, das dieser Singart zugrunde liegt, lautet folgendermaßen:

Christi Mutter stand mit Schmerzen
Bei dem Kreuz und weint' von Herzen,
Als ihr lieber Sohn da hing.
Durch die Seele voller Trauer,
Seufzend unter Todesschauer,
Jetzt das Schwert des Leidens ging.

Welch ein Schmerz der Auserkor'nen,
Da sie sah den Eingebornen,
Wie er mit dem Tode rang,
Angst und Trauer, Qual und Bangen,
Alles Leid hielt sie umfangen,
Das nur je ein Herz durchdrang.

Die Analyse zeigt nun die Singarten folgendermaßen verknüpft: 5 unter 〉 Mutter verbindet sich mit Mal 〉 Qual (10) zu Muttermal. Eine zweite Assoziationsreihe beginnt bei demselben Worte Mutter (5), geht zu Auge 〈 Trauer (10), verbindet beide Singarten zu Mutterauge und erinnert aus Vogls Lied[3]:

Wie sehr auch die Sonne sein Antlitz verbrannt,
Das Mutteraug' hat ihn doch gleich erkannt.

Das erinnerte Lied hat die Heimkehr des Sohnes zum manifesten Inhalte. Nun springt die Assoziationsreihe über auf Mal 〈 Qual (10)

[1] Vgl. Freud, Traumdeutung, S. 197 ff.

[2] Das Fehlen der Liedanfänge ist nicht eine Folge des Zersingens. Es ist bedingt durch die Notwendigkeit der Feststellung des Liedes, welche das Aufschreiben der ersten Zeilen verhinderte.

[3] J. N. Vogl, Balladen, Romanzen, Sagen und Legenden, 1846, S. 303: Das Erkennen.

und hebt die Worte Kainsmal, Kainszeichen aus dem Gedächtnis und damit die biblische Erzählung von dem ersten Brudermord. Weiter verbindet die Phantasie die Heimkehrsage Vogls mit der Morderzählung der Bibel: der Wanderbursch kehrt heim zu der Mutter und tötet den Bruder und gibt darauf die letzte Erinnerung: Oedipus, den Namen des Königs, der den Vater tötet und die Mutter heiratet.

Eine andere Gruppe von Singarten ergänzt diesen Komplex: der Eine sein (8), Eingeborener, d. i. Sohn, wird deshalb unterdrückt). An der Mutter hängen (9), ihn umfangen (11). Der Rest der Singarten gehört wieder der Abwehrstrebung an und kann vernachlässigt werden. Vergleicht man den zersungenen Text mit dem Original, so findet man wieder eine starke Unterdrückung unlustbetonter Vorstellungen verbunden mit der Erregung lustbetonter.

Fassen wir zusammen, was diese drei Analysen[1] gelehrt haben, so ist es die Abhängigkeit der Singarten von unbewußten Wünschen und Gedanken, die Tendenz der Unlustverringerung durch Vergessen (eine durchgehende Tendenz des Lustgewinnes wage ich nicht zu behaupten), die eigentümliche Art des Zusammenhanges der Singarten mit den unbewußten Ursachen, welcher in diesen Beispielen durch oberflächliche Assoziationen hergestellt ist, die Zusammengehörigkeit aller Singarten eines Liedes, da sie einer Ursache entstammen, das rein Persönliche ihres Ursprungs, das eine Erklärung derselben ohne Zuhilfenahme des sie erzeugenden Individuums ausschließt, das Fehlen eines logischen Zusammenhanges der Singarten.

Damit ständen wir wieder am Ausgangspunkt unserer Untersuchung. Wir haben dieselbe angestellt, um Erklärungsmittel des Zersingens zu finden, jetzt müssen wir erkennen, daß es keine gibt. So schlimm wäre die Sache, wenn es nur individuelle Singarten gäbe. Es gibt aber auch objektive Singarten, welche nicht von einem, sondern von der Menge, dem Volke erzeugt worden sind. Zu ihrer Erklärung dient nicht die Individual-, sondern die Völkerpsychologie.

Der Völkerpsyche angehörig haben wir bis jetzt die lustbetonten Komplexe des Sexuellen und Infantilen gefunden. Auch die Umkehrung der dem Soldatischen angeknüpften Gefühlsbetonung während des Weltkrieges haben wir als Veränderungen der Völker-

[1] Während ich mich einerseits verpflichtet fühlte, in dieser Untersuchung die philologisch-kritische Methode einzuhalten, hielt ich mich anderseits nicht berechtigt, Untersuchungsmethoden zu vernachlässigen, welche die Resultate derselben zu ergänzen vermögen. In den oben angeführten Beispielen ging ich von dem Satz der Psychoanalyse aus, daß jede Störung des normalen Gedankenverlaufes, jedes Vergessen, jedes Versprechen usw. durch unbewußte Gedanken etc. verursacht sei und daß man zu diesen Störungsquellen durch Verfolgen der an die Störung anschließenden freisteigenden Assoziationen gelangen kann. Durch Anwendung dieser Untersuchungsmethode ist es möglich für alle Fälle individuellen Zersingens die Störungsursachen aufzufinden und die zersungenen Stellen zu erklären, wie ich es gezeigt habe.

psyche festzustellen vermocht. Aus dieser Entwicklung der Völkerpsyche war es uns möglich, Singarten des Weltkrieges zu erklären.

Versuchen wir nun einige objektive Singarten zu erklären. Bruinier[1] gibt ein interessantes Beispiel, das man mit einiger Sicherheit als objektive Singart ansprechen kann. Er zitiert S. 41 die Singart »Die Spatzen spielen aus Liebesfädchen«, welche aus »Die Parzen spinnen am Lebensfädchen« entstanden ist. Von dem Originale sind nur die beiden letzten Silben »-fädchen« richtig verstanden worden. Von den diesen beiden vorhergehenden Silben wurden nur die Konsonanten richtig verstanden. Das gibt natürlich zu bedenken. Verhörbar sind nach dem Charakter der Laute leichter die Konsonanten als die Vokale. Die Wahrscheinlichkeit, daß es sich bei der Veränderung von Lebensfädchen > Liebesfädchen um eine durch unbewußte Ursachen bewirkte handelt, ergibt sich aus dieser Überlegung. Das Einspringen von Wörtern aus dem Komplex des Sexuellen entspricht einem Gesetz der Völkerpsychologie. Die Ersetzung von Leben durch Lieben ist erleichtert durch den Umstand, daß beide Wörter oftmal als alliterierende Formel verwendet werden.

Sicher wurde das Substantiv Parzen mißverstanden, da die Vorstellung der Parzen beim Volke nicht vorhanden ist. Das dafür einspringende »Spatzen« entstammt wieder dem sexuellen Milieu, wie die Bedeutung des Wortes Spatz in der Volksdichtung nachweist:

Wär ich der Vogel Spatz,
Wär ich bei Dir mein Schatz . . .
Wär ich der Distelfink,
Wär ich bei Dir, mein Kind[2].

oder:

Könnt ich schwimmen wie ein Schwan,
Krähen wie ein Gockelhahn,
Caressieren wie ein Spatz
Wär ich jeder Jungfrau Schatz[3].

Spielen, das an die Stelle von Spinnen tritt, hat eine Lustbetonung aus dem Infantilen und hat außerdem eine obszöne Nebenbedeutung in der Volksdichtung. Unverständlich ist also in dieser Singart durch Lustbetontes ersetzt worden. Unverständliches durch logisch Richtiges und Lustbetontes ist auch in folgendem Beispiele ersetzt worden, das zu: »Und wenn des Nachts die Elfe schläget« oder »Des Nachts, wenn ihre Eltern schliefen« usw. verändert erscheint[4]:

Auch wenn des Nachts die Elfen weben,
Schleich ich mich gern zum Fensterlein.

---

[1] Das deutsche Volkslied.

[2] Marriage, Poetische Beziehungen des Menschen zur Pflanzen- und Tierwelt im heutigen Volkslied auf hochdeutschem Boden, S. 157.

[3] Ebenda S. 158.

[4] J. Meier, Kunstlieder im Volksmunde, S. LXXXV, ebenda S. LXXXIV, die folgenden Beispiele.

In beiden Fällen ist die Ursache des Zersingens ein milieufremdes Wort. Parzen und Elfen kennen Bauern etc., kennt das Volk nicht. Diese Wörter sind also für das Volk keine Wörter, sondern nichts als sinnlose Silben. Mangelhafte Aufnahme durchs Ohr, also Zersingen infolge Mißverstehens kann man bei vielen diesen beiden ähnlichen Fällen nicht als Ursache der Veränderungen ansehen. Ich gebe ein Beispiel: Hebe, sieh in sanfter Feier > Hebe sie in usw. Hier liegt gar keine mangehafte Aufnahme vor. Hebe, sieh und Hebe sie sind im Dialekt lautlich nicht verschieden. Die Zweideutigkeit der Lautgruppe besteht aber für das Volk nicht. Es kann für das Volk diese Lautgruppe auch nur einen Sinn haben, welchen sie dann in der Schrift festhält.

Fälle, wie die folgenden erledigen sich daher scheinbar von selbst: Diana > die Anna, Philomene > Jungfer Lene, Römerin > Böhmerin, Adonis > Anthoni, Rialto > Rinaldo, Ural > Urwald. Es ist schlechterdings kein anderes Wort zu finden, das für die Lautgruppe Diana eintritt als die Anna. Soll man bei diesen Fällen ebenfalls an eine tiefere Ursache glauben, welche gerade nur dieses Wort erinnert? Man wird diese Frage verneinen. Man wird es für töricht finden, die Singarten »die Anna«, »Anthoni« auf sexuelle Ursachen zurückführen zu wollen, »Rinaldo«, »Urwald« aus dem lustbetonten Räuberkomplex abzuleiten.

Ich habe, um die Frage nach der Bedingtheit dieser selbstverständlichen objektiven Singarten beantworten zu können, ebenfalls Versuche angestellt, welche, da sie ohne Zuhilfenahme der Psychoanalyse durchgeführt werden können, heute schon überzeugendere Resultate zu bringen vermögen als die früheren. Ausgangspunkt dieser Untersuchungen bildeten folgende Überlegungen: Waren die oben angeführten Singarten objektive, was wahrscheinlich ist, und waren sie bedingt durch die Bewußtseinslage der Sänger, so waren sie durch die Bewußtseinslage erwachsener Personen bedingt. Die objektive Bewußtseinslage, welche diesen Singarten zugrunde liegt, ist also die des erwachsenen Menschen. Wenn man nun erkennen will, ob diese festgestellte objektive Bewußtseinslage tatsächlich eine Mitursache des Zersingens ist (eine andere ist ja die Unkenntnis des gesungenen Wortes), so ist dieselbe auszutauschen gegen eine andere. Bleibt bei Veränderung der objektiven Bewußtseinslage das Resultat des Zersingens gleich, dann kann dieselbe nicht Mitursache des Zersingens sein. Ich habe daher im Schulversuch die objektive Bewußtseinslage des Erwachsenen mit der des Kindes vertauscht und den Zusammenhang zwischen Bewußtseinslage und Singart festgestellt.

Die Versuchsanordnung war folgende: Ausgehend von den an echten Singarten festgestellten Voraussetzungen des Zersingens wurden Texte vorbereitet, welche der Auffassungsgabe der Schüler nicht entsprachen. Diese Texte wurden ohne vorausgehende Vorbereitung oder Erklärung der Klasse diktiert und aus den Arbeiten

jene Verhörungen herausgelesen, welche von der Mehrzahl der Schüler gleich durchgeführt worden waren. Der den Text diktierende Lehrer entspricht bei diesem Versuche den Sängern der Volkslieder. Ich glaube nicht, daß dieser große Unterschied des Vortrages das Resultat des Versuches wesentlich ändert. Das Diktieren eines Volksliedes bedeutet im Vergleich zum Vorsingen eines solchen nichts als eine Erleichterung für den Hörer, die eine Verringerung der Hörfehler, der Singarten zur Folge hat.

Ich gebe nun einige Beispiele:

1. Versuch. Den Schülerinnen einer I f (Schwachbegabten) Klasse einer Wiener Bürgerschule mit einem Durchschnittsalter von 12 bis 13 Jahren wird, um die Reaktion derselben auf das ihnen unbekannte Wort Adonis festzustellen, die folgende Stelle diktiert:

Diß derhalben zu vollführen,
War er baldt zur Jagt bereit,
Nicht zur Jagt nach wilden Thieren,
Wie Adonis vor der Zeit, usw.[1]

Von 38 Schülerinnen schreiben 16 das Wort Adonis richtig, der Rest notiert Aronis, erinnert also den Namen von Moses Bruder und die Geschichte der zehn ägyptischen Plagen, welche er drei Monate früher im Religionsunterrichte gelernt hat. Eine vierzehn Tage nach dem Diktate gestellte Frage nach den liebsten Erzählungen des Alten Testaments beantworten die Schülerinnen mit »Vertreibung der ersten Menschen«, »Die zehn ägyptischen Plagen«, »Die Mutter mit den sieben Söhnen«.[2]

Der Versuch zeitigt also bei den Kindern ein wesentlich verschiedenes Resultat. An Stelle des unverständlichen Wortes wird der Name eines Lieblingshelden erinnert.

2. Versuch. Den Schülerinnen einer 1 b-Klasse (Durchschnittsalter 12 Jahre) wird folgende Stelle diktiert:

Es ist in Engelland, wo sonst Diana hetzet,
Und an der Temse randt sich mit der Jagd ergetzet usw.[3]

Das Resultat ergibt bei 24 Schülerinnen 8 richtige Schreibungen von Diana, 14 von Indianer, eine Aufschreibung von Anna und eine von Pumpsdianer. Wieder zeigt sich also, daß die Schülerinnen beim Hören des fremden Namens den Namen eines Lieblingshelden (Indianer) zu vernehmen glauben.

Ein dritter Versuch in derselben I b-Klasse führt zu dem gleichen Ergebnis. In dem folgenden Texte:

---

[1] Opitz, Teutsche Poemata, Nr. 88, Z. 21—24.

[2] Von 33 Schülerinnen notieren 24 »die Vertreibung der ersten Menschen«, 19 »die zehn ägyptischen Plagen«, 31 »die Mutter mit den sieben Söhnen« (die Makkabäer, welche in der vorhergegangenen Religionsstunde durchgenommen worden waren).

[3] Opitz, Teutsche Poemata, Nr. 28, Z. 1—2.

Nun geht, jhr Kinder, geht, vnd lehrt die büsche singen
Ein Lied, ein Wunderlied von vnbekandten Dingen:
Das Tityrus nun kan, das Coridon nun macht,
Vnd eine newe weiß' hierauff jhm hat erdacht,
Das Tityrus jetzt pflegt zu spielen auff der Weiden,
Das Coridon so schön' erzwingt auff grüner heiden,
Das er so artlich spielt nach seiner leyerkunst,
Nicht Daphnis alte pein, nicht Melibeus brunst usw.[1],

werden alle Eigennamen richtig geschrieben, die Schülerinnen stolpern weder über Tityrus, noch Coridon, noch Daphnis, verschreiben aber alte pein, ein Wort das ihnen bekannt ist, zu Bein. Nur 5 der anwesenden 32 Schülerinnen schreiben das Wort richtig, 4 schreiben »das alte Bein«, 3 »Gebein«, 17 »alte Bein«, eine Schülerin schreibt »altes Bein«, eine »alte Beiner« und eine »alter Wein«.

»Beiner« sind aber in einer Zeit fleischloser Monate ebenfalls Wunscherfüllung.

Ich will nun, trotz diesen drei Beispielen, nicht behaupten, daß die objektiven Singarten sich immer so einfach als Wunscherfüllung erweisen lassen, eine Tatsache ergeben aber diese Versuche ganz klar, daß alle Fälle objektiven Zersingens ebenso durch die Bewußtseinslage des Volkes bedingt sind, wie die Fälle individuellen Zersingens von der Bewußtseinslage der Einzelperson abhängig sind, daß sie Störungen des bewußten Denkens durch unbewußte Gedankenzüge darstellen[2].

Mit dieser Feststellung ist jedoch das Wesen der Unsinnsbildung in Volksliedern noch nicht erschöpfend dargestellt. Ich will mich nun wieder auf echte Singarten beschränken. Ein Lied Ottos v. Kraft: »Auf zur Vergeltung, hurra, hurra, hurra! hat als Zeilen 26—28:

Bis die Brut,
Die nie und nirgends
Uns noch je geschlagen,

die im Laufe des Weltkrieges zersungen wird zu:

Bis die Brut uns
Nie und nirgends
Hat geschlagen,

Das Lied, aus dem diese drei Zeilen stammen, ist ein Rachelied gegen Italien und stammt aus der Zeit der Kriegserklärung dieses Staates. Die Singart stammt aus dem Frühjahr 1917. Das ganze, 34 Zeilen lange Gedicht hat nur die eine Störung. Unlustbetont ist der Inhalt dieser Zeilen ebenfalls nicht, er sagt ja, daß wir niemals von den Italienern geschlagen wurden. Und dennoch ist Unlust die

[1] Opitz, Teutsche Poemata, Nr. 148, Z. 285—292.

[2] Leider war es mir nicht möglich, Schulversuche in jener großen Zahl anzustellen, die zu feineren Untersuchungen des Problems notwendig sind. Ich muß mich daher mit dieser allgemeinen Feststellung begnügen.

Ursache des Zersingens, sie haftet jedoch nicht an dem Inhalte der Zeilen, sondern an dem Gegensatz von Zeilensinn und Wirklichkeit. Der Sänger wußte, daß wir schon oft genug geschlagen worden waren, der Sänger der Fassung des Jahres 1917 besonders gut, da die letzte Schlacht, an welcher er teilgenommen hatte, die unglückliche Schlacht von Olyka war. Deshalb also, weil der Sinn des Originals nicht der Wahrheit entsprach, wurde der Text zerstört. Die Zerstörung des Textes ist somit in diesem Falle eine Verneinung seines Inhaltes. Die Verneinung erstreckt sich aber nicht nur auf die Behauptung, daß wir niemals eine Niederlage erlitten haben, sie erstreckt sich auf den ganzen Satz, welcher auf folgender Weise zu vollenden ist:

Sich vor uns im Staube windet
Wie in frühern Tagen.
Bis in Mailand und Venedig
Schwarzgelb Fahnen wehn,
Bis Radetzkys glorreich Zeiten
Wieder auferstehn.

Daran glaubte der Sänger nicht mehr. Niemals wird sie sich vor uns im Staube winden! Und so lange kämpfen, bis zur Eroberung Venedigs kämpfen? Nein, nein! Und dieses Nein! zeigt sich in der Zerstörung des Wortlautes. Unsinn im Volkslied dient daher der Verneinung des alten Inhaltes.

Diese Behauptung mag gewagt erscheinen. Und dennoch kann sie sehr unterstützt werden durch die Tatsache, daß der Unsinn als Verneinung ein Stilmittel der Volksdichtung ist. Uhland schreibt in seiner Abhandlung über das Volkslied S. 221: »Die Rätsel setzen scheinbar Unmögliches, die unmöglichen Dinge verblümen die Verneinung, es gibt aber einen Fall, der mitten innen schwebt.« Er erzählt dann die Geschichte von Macbeths wanderndem Wald. Die Prophezeiung, daß Macbeth nie von einem Menschen, der von einem Weibe geboren, ermordet und nie besiegt werden könne, bevor der Wald von Birnam nach Dunsinnane komme, ist nur eine poetische Darstellung des Niemals. Was für Macbeth entschiedenste Bezeichnung des Niemals ist, wird schließlich ein vom Schicksal gelöstes Rätsel. Nun sind aber die gestellten Bedingungen unsinnig. Ein jeder Mensch muß geboren sein, kein Wald kann wandern. — Der Unterschied der Verneinung liegt nur im Formalen. Die Verneinung durch Zersingen führt zu keinem anschaulichen Bilde. Der Unsinn als Stilmittel ist immer anschaulich, bildhaft.

Beispiele des Unsinns als Verneinung gibt es in der Volksdichtung viele. Ich gebe noch eines: »Es fiel vom Himmel, das fanden die Hirten, kochten es ohne Feuer, aßen es ohne Mund . . . ebensowenig wie das geschehen kann, soll die Krankheit wiederkehren«[1].

[1] Petsch, Das deutsche Volksrätsel, S. 17.

»In Scherz und Ernst sind die unmöglichen Dinge eine bejahende Verdeckung von Nein und Nimmer«[1].

Das ist die Parallele zu dem von mir dargestellten Fall des Zersingens, welcher der Verneinung des Inhaltes dienen soll. Die Zerstörung des Liedes ist dabei das Ergebnis von Strebungen, welche dem Vorbewußten entstammen, ist nur ein besonderer Fall des Vergessens und dient der Unlustentfernung.

Ich kann noch ein Beispiel anführen, in welchem die Verunsinnung Verneinung des Inhaltes ist. Das Lied »Drei Lilien, drei Lilien« ist schon aus dem Frieden belegt in einer Verdichtung mit dem Liede Höltys »Der alte Landmann an seinen Sohn«. Eine spätere Singart des Weltkrieges hat diese Verdichtung ebenfalls. Sie fügte an die letzte Strophe des Volksliedes die folgende an:

Üb' immer Treu und Redlichkeit
Bis an dein kühles Grab,
Dann steigst du als Gefreiter
Ins Grab hinab[2].

Gefreiter wird im Verlaufe des Krieges zu Regierungsrat und Regierender, Grab zu Massengrab, und kühles Grab.

Über den Sinn des Dreililienliedes werden wir uns später klar zu werden suchen. Was bedeutet aber diese Strophe, angehängt an dieses Lied? Sie hat doch keinen Zusammenhang damit. Es ist ein Unsinn, diese Strophe an dieses Lied anzuhängen. Wir wissen den latenten Inhalt des Volksliedes nicht und haben daher auch kein Recht über den Zusammenhang desselben mit dieser neuen Strophe zu urteilen. Die manifesten Inhalte beider Teile allein betrachtet erwecken den Schein, als ob sie nicht zusammengehörten, die latenten Inhalte haben dennoch Beziehungen. Eines ist sicher: Unser Urteil über das Dreililienlied oder wenigstens das Urteil der Mannschaft über dasselbe lautet: Es ist ein Unsinn. Und wir hängen eine Strophe an das Lied an, die anzufügen ein Unsinn ist. Es scheint, wir haben den Sinn der Strophe, den Sinn des Zersingens schon gefunden. Hinter der Singart versteckt sich ein Urteil, eine Verneinung. Urteile auszudrücken vermag die Kunst nicht. Sie vermag es nur dadurch, daß sie einen Vorstellungsverlauf erregt, an welchen sich das auszudrückende Urteil anschließt. Sie schafft einen Unsinn, um sagen zu können, daß etwas unsinnig sei. Latent sind die besprochene Strophe und die vorhergehende Singart aus dem Liede »Auf zur Vergeltung« gleichwertig. Denn die Zeilen »Bis die Brut, die nie und nirgends« usw. kann man auch übersetzen mit: Kämpfen, bis die Brut sich vor uns im Staube windet, ist ein Unsinn, zu behaupten, daß wir nie und niemals geschlagen worden seien, ist ein Unsinn. Verschieden sind

[1] Uhland, Alte hoch- und niederdeutsche Volkslieder, II. Abhandlung, S. 218. Vgl. Reuschel, S. 142ff.

[2] Fassung des Schür 24.

die beiden Fälle in der Art, wie sie den Unsinn in dem manifesten Inhalte zur Darstellung bringen. Das Rachelied tut dies, indem sie eine sinnhafte Zeile zerstört, das Dreililienlied, in welchem es keine sinnhafte Zeile gibt, indem es einen Unsinn anhängt.

Betrachten wir nun den Inhalt der Strophe. Sie ist ja selbst wieder zersungen. Nehmen wir zuerst die oben mitgeteilte älteste Fassung. Die Grundlage dieser Fassung bildet die erste Strophe des Höltyschen Liedes:

Ueb' immer Treu und Redlichkeit
Bis an dein kühles Grab,
Und weiche keinen Finger breit
Von Gottes Wegen ab!

Die letzten Zeilen sind unterdrückt und durch neue ersetzt. Ist diese Unterdrückung eine Verneinung, dann heißt sie: »Treu und Redlichkeit ist ein Unsinn.« Die Singart wird verständlich, wenn man das alte Lied fortsetzt:

Dann wirst du, wie auf grünen Aun,
Durchs Pilgerleben gehn,
Dann kannst du, sonder Furcht und Graun,
Dem Tod' ins Auge sehn,

im Schützengraben. Wir erkennen eine meisterhafte Verdichtung, indem der ganze Inhalt des Kunstliedes in die erste Strophe gepreßt und durch die Zerstörung der letzten Zeilen derselben verneint wurde. Wenn man Treue und Redlichkeit übt, dann geht man nicht auf grünen Auen, sondern in den Schützengraben, wenn man aber Untreue und Unredlichkeit übt, dann lebt man in Glück und Reichtum. Der Schurke lebt, der Brave verblutet. So ergänzt denn auch das Unbewußtsein die zerstörte Strophe:

Dann steigst du als Gefreiter
Ins Massengrab.

Aber diese Singart beschränkt sich nicht auf die Verneinung des Kunstliedes. Sie bringt noch einen zweiten Gedankengang zum Ausdruck. Wenn der Soldat draußen seine Pflicht tut bis an sein Ende, was ist sein Dank? Keiner. Er wird Gefreiter. Das Mittel, welches zur Darstellung dieses Gedankenganges verwendet wird, ist die Umkehrung. Denn die beiden letzten Zeilen sind ironisch, verkehrt gemeint. (Man brachte die Verwendung der Umkehrung auch in der folgenden Stelle!) Unsinn ist es, Treu und Redlichkeit zu üben.

Die nächste Singart lautet:

Dann steigst du als Regierungsrat
Ins kühle Grab.

Damit ist der Sinn der Strophe neuerdings umgekehrt. Die beiden ersten Zeilen der Strophe sind nun umzukehren, um auf den Sinn der Singart zu kommen. Sie sind jetzt folgendermaßen zu lesen:

Üb' nimmer Treu und Redlichkeit usw. Der Gedankengang der Strophe ist daher wieder erweitert. Endete er bei der letzten Singart mit dem Satze, daß dem Braven kein Dank werde, so geht er jetzt weiter: dafür wird er dem Schurken. Der Haß des Sängers wendet sich jetzt schon deutlich nicht mehr so sehr gegen sein Schicksal, als gegen die sein Schicksal beherrschenden Klassen. Der Sänger beurteilt sich schon als Opfer dieser Klassen, als Opfer der Korruption. Für diese korrumpierte Gesellschaft zu bluten, ist aber doch wahrlich ein Unsinn.

Der Weltkrieg erzeugte noch eine Singart der Strophe, die unsinnigste von allen. Sie lautet:

Dann steigst du als Regierender
Ins kühle Grab.

Sie ist die zeitlich letzte. Sie ist die haßerfüllteste, darum entstellteste. Sie hat die Ursache des Elends gefunden. Der Regierende ist ja niemand anderer als der Regent, der Kaiser, welche Worte wegen ihrer Eindeutigkeit unverwendbar waren. Hat es sich bisher gezeigt, daß bei uns, im alten Österreich, der Redliche keinen Lohn findet, daß nur der Schurke Regierungsrat werde, so begründet die letzte Singart diese Tatsache dadurch, daß sie den Herrscher mit seinen verbrecherischen Räten identifiziert. Für diesen Kaiser zu sterben aber ist Unsinn. Diese unsinnige Strophe hat also einen sehr guten Sinn. Dem Verständigen offenbart sie die Entwicklung der Psyche während des Weltkrieges, zeigt sie den Weg zur Revolution.

Das Kleinzersingen ist demnach verursacht durch unbewußte Gedanken und Wünsche und dient der Unlustenfernung, der Lustgewinnung und der Verneinung[1].

Symbolisierung[2].

An einer Stelle dieser Arbeit[3] war ich gezwungen, einige Bilder der Volksdichtung zu analysieren. Es waren dies die »Mühle«, das Bild »Berg und Tal« und die »Nelke«. Ich habe die Erklärung dieser Bilder dadurch zu erlangen versucht, daß ich Liedstellen gesammelt habe, aus welchen der Sinn dieser Bilder eindeutig zu entnehmen war. Diese Parallelen stammen alle aus der verbotenen Literatur[3].

Angesichts dieser Tatsache erhebt sich die Frage, ob man berechtigt sei, für Bilder, welche sich in gleicher Weise sowohl in der verbotenen als in der erlaubten Literatur finden, auch den

[1] Noch eine Ursache der Verunsinnung ist die Lust der Kinder am Rhythmus. Um ihn zu erleben, nehmen die Kinder Lieder Erwachsener und zersingen sie. Beispiele zu geben ist wohl überflüssig.

[2] Vgl. Freud, Traumdeutung, S. 260.

[3] Vgl. oben, S. 171 ff.

gleichen Sinn anzunehmen. Diese Frage zu beantworten gehört nicht zu einer Arbeit über das Zersingen. Ich bin nur deshalb genötigt, Stellung zu dieser Frage zu nehmen, da die Symbolisierung des Anstößigen, d. h. die Ersetzung anstößiger Vorstellungen durch unanstößige eine Form des Zersingens darstellt.

Ich bejahe sie, und zwar aus folgenden Gründen.

Es ist heute schon als Tatsache anerkannt, daß es keinen wesentlichen Unterschied zwischen verbotener und zahmer Volksdichtung gebe[1]. Der Glaube, daß die Träger der verbotenen Volksdichtung andere seien als die der erlaubten, ist zerstoben. Als Unterschied zwischen beiden Gattungen kann nur ein gradueller festgestellt werden, nämlich ein Stärkeunterschied der aus dem Vorbewußten stammenden Strebungen gegen die Illudierung sexueller Wünsche. Die Stärke dieser Strebungen ist in der zahmen Volksdichtung größer als in der verbotenen, wo sie unter Umständen Null wird, und bewirkt dadurch in derselben stärkere Verschiebungen als in der letzteren. Aus der Tatsache der Einheit des Trägers ergibt sich aber schon die Einheit des Bildsinnes. Denn es ist zweifellos, daß ein Sänger, welcher bewußt ein Bild als Sexualsymbol verwendet, an diese Bedeutung des Bildes mindestens unbewußt erinnert wird, wenn er es in anderer Umgebung wiederfindet. Es ist auch zweifellos, daß unbewußte Erinnerung es ist, welche ihn bestimmt, dieses Bild einem anderen Liede einzufügen. Ferner wird nur aus der Annahme, daß die Bilder der Volksdichtung Sexualsymbole sind, ihre Typik verständlich, da der Vergleich eines immer gleichen Gegenstandes mit einer überall gleichen Umgebung immer und überall zu gleichen, also typischen Bildern führen muß, ferner ihre Lustbetonung, die sich als Übertragung der Lust von dem Gegenstand auf sein Bild erklärt.

Übrigens hat schon Uhland die Zweideutigkeit mancher Bilder der Volkspoesie erkannt. So zitiert er in seiner Abhandlung über das Volkslied S. 268 eine Stelle aus dem Liede Nummer 58 seiner Volksliedersammlung, welche lautet:

Wolt gott, ich solt ir wünschen
zwo rosen auf einem zweig!

bemerkt dazu (Anmerkung 399): doppelsinnig, und fordert den Vergleich mit einer Stelle aus Fischarts Gargantua[2]: »wer wolts aufschlagen, zwo Kirschen an eine Stil«. Es ist nun wertvoll, daß sich zu diesem Bilde auch Parallelen in den wenigen erotischen Volksliedern finden, welche heute gesammelt vorliegen. Ich führe nur ein Beispiel in zwei Varianten an:

Der Nagelstock ist in der Blüh',
Sind schon zwei Knospen drân[3].

[1] Vgl. Futilitates, I, Einleitung.
[2] Hallenser Neudrucke, Nr. 65—71, S. 113.
[3] Blümml, Erotische Volkslieder, XXXVIII.

und:

Sie habn den Stock net gut eingsetzt,
Sein no zwa Wurzen draußt[1].

Der Wert dieser Stellen liegt darin, daß sie zeigen, daß man durch Vergleich der Bilder unserer zahmen Volksdichtung mit denen der erotischen tatsächlich den Sinn derselben erfassen kann.

Der einzige Einwand, welcher gegen diese Art der Interpretation erhoben werden kann, ist derjenige, daß die verglichenen Lieder nicht aus derselben Zeit stammen. Uhland hat auch eine gleichzeitige Belegstelle gewählt. Ich glaube, daß dieses Bedenken entkräftet werden kann. Die erklärten Bilder sind heute noch lebendig, und zwar sowohl in zahmen als auch in verbotenen Liedern. Es handelt sich also doch immer um einen Vergleich gleichzeitig lebender Bilder, während in die Entstehungszeit der Symbole zurückzugehen, unmöglich sind. Sie sind wie international so ewig.

Es ist von besonderer Bedeutung, daß man zur Auffassung der Bilder der Volksdichtung als Sexualsymbole auch dann gezwungen wird, wenn man auf die erotischen Volkslieder als Interpretationsmittel verzichtet. Ich will dies an einem Beispiele zeigen. Wir haben in dem 3. Kapitel dieser Schrift das Liedchen »Waere din werlt alliu mîn usw.[2] unerklärt lassen müssen, da sich der Interpretation der 10. Zeile Schwierigkeiten in den Weg stellten. Es handelte sich hauptsächlich um die Frage, ob die Annahme, daß die Königin von England Alienor von Poitou sei, berechtigt sei oder nicht.

England spielt nun in der Volksdichtung eine charakteristische Rolle. Es ist ein typisches Land. In dem Liede »Der Pfalzgraf am Rhein«[3] ist z. B. der Geliebte der Schwester der König von England. England kehrt aber auch in Kinderliedchen wieder, z. B.

Eine kleine weiße Bohne
Reisete nach Engelland:
Engelland war zugeschlossen
Und der Schlüssel abgebrochen.
Pif puf paf, du bist af[4].

England fällt in diesem Liedchen mit dem Schrein zusammen, in dem das Herz des Geliebten eingeschlossen ist[5].

Der Sinn des Wortes wird klar, wenn man den Simplicissimus[6] aufschlägt und im 5. Buche den Anfang des 8. Kapitels liest. Simplicissimus schildert dort seine Brautnacht und schreibt: »Aber die Pfeiffe fiel mir bald in Dreck, dan da ich nunmehr vermeynete mit gutem Wind in Engeland zuschiffen, kam ich wider alle Zuversicht in Holland, usw.«

[1] Futilitates, I, XLV_6. Vgl. dazu S. 151 das Lied »Ich sollt einmal den Berg umgehn«, Z. 9, wodurch das Sexuelle als Lustquelle im latenten Inhalte nachgewiesen ist.
[2] Vgl. oben, S. 148.
[3] Des Knaben Wunderhorn, S. 172.
[4] Simrock, Das deutsche Kinderbuch, Nr. 750, vgl. ebenda 749.
[5] Vgl. oben, S. 172, IV, Z. 1—8.
[6] Hallenser Neudrucke, Nr. 19—25, S. 396.

Der Sinn dieser Stelle ist nur der: Simplicissimus findet seine Frau nicht mehr im Besitze der Jungfräulichkeit. Ein Blick auf die angeführten Beispiele zeigt aber sofort, daß diese symbolische Bedeutung des Wortes auch bei ihnen Geltung hat. Ich glaube daher, daß es auch für das Goliardenliedchen genug ist, sich bei dieser Symbolbedeutung zu bescheiden und keine historischen Personen hinter dem König oder der Königin zu suchen. Das Liedchen gewinnt ja durch diese seinen Sängern entsprechende Zweideutigkeit an Leben.

Das Verständnis des typischen Ländernamens kann man aber noch auf eine andere Weise gewinnen: durch Studium der Rätselliteratur. Man lese diese Rätsel:

Dor keem'n lütt tünning ut Holland,
hadd nich staff oder band, un keem liker ut Holland[1].

oder:

Es liegt eine tonne in Engelland,
sie hat weder stab noch band,
und doch liegt die tonne in Engelland[2].

oder:

Dor kümmt 'n schipp ut Amsterdam,
dor sitt nich reep oder band an[3].

Ihre Lösung ist »Ei«. England und Holland haben hier dieselbe Bedeutung, als in dem Satze des Simplicissimus. Amsterdam ist wohl eine Verschiebung, um das zu deutliche England zu vermeiden.

Aber selbst der König von England kehrt in den Rätseln wieder:

Kommt der König von Engelland,
Weiß und schwarz ist sein Gewand,
Ein fleischener Kamm, ein fleischener Bart,
Wers nit weiß, erratet's hart[4].

Er ist hier der Hahn.

Ich glaube die typische Bedeutung des Wortes England erwiesen zu haben. Sie zu finden ist wie in allen Fällen, in denen es sich um Symbolbedeutung handelt, dadurch erschwert, daß das Wort auch da verwendet wird, wo aus dem Zusammenhange diese Bedeutung nicht erschlossen werden kann:

Keem'n mann von Haken,
hadd'n groot witt laken,
wull de ganze welt bedecken,
künn nich oewer't water recken[5].

Haken wird dann durch Engelland, Holland ersetzt. Ursache ist wohl die unbewußte Freude an der Zweideutigkeit des Wortes. Vom Standpunkte des Zersingens aus ist es wieder die Einführung einer neuen Lustquelle in das Rätsel, Luststeigerung.

---

[1] Wossidlo, Mecklenburgische Volksüberlieferungen, I, Nr. 25a.
[2] Ebenda, Nr. 25b.
[3] Ebenda, Nr. 25c.
[4] Petsch, Neue Beiträge zur Kenntnis des Volksrätsels, S. 118.
[5] Wossidlo, Mecklenburgische Volksüberlieferungen, I, Nr. 22.

Ich glaube, daß durch solche Untersuchungen für viele Bilder der Volksdichtung sexuelle Bedeutung nachgewiesen zu werden vermag. Sie aber in dem einzelnen Falle ohne Prüfung vorauszusetzen, wäre nicht zu rechtfertigen.

Unter Beachtung der Symbolbedeutung ist es uns schon gelungen einen Fall des Zersingens zu erklären. Ich will nun einen zweiten der Analyse unterziehen, und zwar das Dreililienlied. Leider war mir bei diesem Liede ein voller Erfolg versagt. Ich gebe im Folgenden zunächst die Lieder:

I[1].

1. Es blies ein jeger wol in sein horn
alleweil bei der nacht,
und alles was er blies das war verlorn.

2. ‚Sol denn mein blasen verloren sein,
vil lieber wolt ich kein jeger sein.'

3. Er zog sein netz wol übern strauch,
da sprang ein schwarzbrauns meidel herauß.

4. ‚Ach schwarzbrauns meidel, entspring mir nicht!
ich habe große hunde, die holen dich.'

5. ‚Deine große hunde die tun mir nichts,
sie wißen meine hohe weite sprünge noch nicht.'

6. ‚Deine hohe weite sprünge die wißen sie wol,
sie wißen daß heute noch sterben solt.'

7. ‚Und stirb ich nu, so bin ich tot,
begrebt man mich under die rosen rot.

8. Wol under die rosen, wol under den kle,
Darunder verge ich nimmerme!'

9. Es wuchsen drei lilien uf irem grab,
es kam ein reuter, wolts brechen ab.

10. ‚Ach reuter, laß die lilien stan!
es sol sie ein junger frischer jeger han.'

II[2].

Drei Lilien, drei Lilien,
Die pflanzt ich auf mein Grab,
Walera
Da kam ein stolzer Reiter
Und brach sie ab.
Refr.: Mit Juwiheirasasasasasasa,
Mit Juwiheirasasasasasasa,
Da kam ein stolzer Reiter
Und brach sie ab.

---

[1] Uhland, Alte hoch- und niederdeutsche Volkslieder, Nr. 103.
[2] Fassung des Schür 24.

Ach Reitersmann, ach Reitersmann,
Laß du die Lilien stehn,
Walera,
Sie sollen ja mein feins Liebchen
Noch einmal sehn. Refr.

Was kümmert mich dein Liebchen,
Was kümmert mich dein Grab,
Walera,
Ich bin ein stolzer Reiter!
Und brach sie ab. Refr.

Und sterbe ich noch heute,
So bin ich morgen tot.
Walera.
Dann begraben mich die Leute
Ums Morgenrot. Refr.

Ums Morgenrot, ums Morgenrot
Will ich begraben sein.
Walera.
Dann schläft ja mein Feinsliebchen
So still, so fein. Refr.

Das Lied hat während des Weltkrieges, trotzdem es bei meinem Regimente eines der beliebtesten Lieder war, keine objektiven Singarten erzeugt, ein Beweis, wie sehr es der Psyche der Sänger entsprechend war[1].

Ich beginne mit der Analyse von I: Das Lied beginnt mit einem lebhaften Bilde. Der Jäger steht und bläst in sein Horn (I 1). Warum er bläst, sagt das Lied nicht (I_2 ist schon zersungen), wir erfahren es aus anderen Liedern, z. B. aus dem Liede »Der Glücksjäger«[2]:

3. Es blies der Jäger in sein Horn,
Er blies das Wild wol aus dem Korn.

Er blies also, um das Wild aus dem Lager aufzujagen. Diese Singart erklärt jedoch noch nicht I 2. Dies tut folgendes Fragment:

Ick bin ein jeger und vöer ein Horn,
all dat ick jage is vorlarn[3],

das auch durch seinen Schluß wertvoll ist:

noch wil ick jagen dach und nacht
bet ick einen steden bolen krigen mach.

Die Jagd ist also nur ein Bild. Jäger und Wild sind nichts anderes als Mann und Mädchen. Ich hätte dies nicht so weitschweifig nach-

---

[1] Singarten waren nur folgende: 10 Ach Reiter, lieber Reitersmann, 11 du ⟩ doch 13 Die soll 15 schert mich denn

[2] Erk-Böhme, Deutscher Liederhort, III, 1456.

[3] Uhland, Alte hoch- und niederdeutsche Volkslieder, Nr. 102.

zuweisen brauchen, diese Tatsache ist ja allgemein bekannt und anerkannt. »Die Vorstellung der Liebe als eine Jagd ist wohl in jeder Literatur eine ehrwürdig alte Erscheinung, und im heutigen Volkslied spielt sie eine wichtige Rolle. Das Mädchen ist das Wild, dem der Jäger nachstreift[1].« Die Singart I 2 dient dann der Motivierung des Grimms unseres Jägers. So viel er bläst, kein Tier springt erschreckt auf, er bläst vergebens. Es ist selbstverständlich, daß es dem Mädchen schlecht ergehen muß, das er dann für ein Wild fängt. Wir erkennen die Ursache des Zersingens, eine wenigstens, es ist die Rationalisierung des Bildes. Sie ist mißglückt.

Über die folgenden Zeilen I 5–20 kann ich flüchtiger hinweggehen, trotzdem sie eine Fülle des Interessanten bilden. Der Jäger wirft sein Netz, fängt ein Mädchen und beginnt ein Gespräch, das mit der Todesdrohung endet:

Sie wißen daß heute noch sterben solt![2] (I 13)

Damit stehen wir auf umstrittenem Boden.

Noch kommen wir weiter. Ist die Jagd wirklich ein Bild der Liebe, dann ist das Bild »Töten des Wildes« unseres Liedes nur mit »Vergewaltigung des Mädchens« zu übersetzen. Denn nur die Schändung desselben kann, wenn man den Gedankengang sinngemäß weiterführt, auf das Gespräch der Beiden folgen. Dem entspricht auch die Tatsache, daß das Lied von dieser Stelle an stark zersungen ist. Die Illudierung einer Schändung muß Widerstrebungen des Vorbewußten auslösen, die sich in Entstellungen des manifesten Inhaltes offenbaren. Ich brauche jedoch nicht eine Theorie des Zersingens heranzuziehen, um diesen Schluß zu verifizieren. Singarten unseres Liedes, denen die umstrittenen Strophen fehlen, und welche im ganzen eine mildere Fassung des Liedes darstellen, bringen nach dem Fang des Mädchens den Hinweis auf den nun erfolgenden Liebesgenuß:

Er warf ihr's Netz wol um den Leib,
Alleweil bei der Nacht:
Da ward sie des jungen Jägers Weib,
Alleweil, alleweil Jägers Weib,
Alleweil bei der Nacht[3].

Das Töten eines Tieres auf der Jagd als Bild des Liebesgenusses ist typisch in unserer Volksdichtung: Ich gebe nur einige Beispiele:

Wenn i a Jager war
Schießet i a Taub'n,
Die rothe Wanglan hat
Und kohlschwarze Aug'n[4].

[1] Marriage, Der Mensch und die Pflanzen- und Tierwelt im Volkslied, S. 139.
[2] I 13.
[3] Erk-Böhme, Deutscher Liederhort, I, 19d. Vgl. Simrock, Die deutschen Volksbücher, VIII, Nr. 94.
[4] Marriage, Der Mensch und die Pflanzen- und Tierwelt im Volkslied, S. 139.

Oder:

Ih schiaß ma koa Hirscherl,
Ih schiaß ma koa Reh'
Ih schiaß ma mei Reserl
Und thua ihr nöt weh[1].

Sehr zweideutig ist das folgende:

Als Hansel über die Heid hinsprang
Schoß er nach einer Taube,
Er schoß der Taub eine Feder aus
Und ließ sie wieder fliegen[2],

»Aus dem Zusammenhang des Lieds ergiebt sich, daß Hansel ein Mädchen verführt, (schießt der Taub eine Feder aus) und verläßt (läßt sie wieder fliegen)«, bemerkt Marriage zu der Stelle.

Nur um zu zeigen, daß die erotische Volksdichtung das Bild ebenfalls kennt, führe ich an:

Ich pfleg ihn nachzugehen
Solang, biß es wil stehen,
Dann schieß ich sie,
Wann ich den Fertt kann sehen.

Dreff ich etwa eine Hinde
Vnndt ich alßdann befinde,
Dz sie tödtlich verwundet ist,
Laß ich sie laufen geschwinde[3].

oder:

machst du mir eins, so werdts gemacht,
stich nun braff zu, das bette kracht, ja bette kracht[4].

Die Bilder der erotischen Volksdichtung zeigen in diesem Falle deutlich den Wert und den Zweck der aus dem Vorbewußten kommenden Strebungen. Diese Strebungen fehlen fast vollständig in den Bewußtsein, die sie illudieren. Uns, in denen das Streben nach Illudierung des Sexuellen sofort Widerstrebungen des Vorbewußten auslöst, erregen diese Bilder nicht Lust, sondern Unlust. Lust zu erleben ist uns nur möglich in Bildern, welche ein Kompromiß beider Strebungen darstellen, also in den ersten der vorhergehenden Beispiele.

Durch die Fülle der Beispiele sind wir also zu der Überzeugung gelangt, daß das Töten des Mädchens in unserem Liede seine Schändung bedeutet. Was bedeutet nun das Begrabenwerden? (I $_{25-32}$). Darauf will ich später antworten.

Es wuchsen drei lilien uf irem grab,
es kam ein reuter, wolts brechen ab[5].

[1] Marriage, Der Mensch usw., S. 141.
[2] Ebenda, S. 139.
[3] Futilitates, I, LXIII, 4.
[4] E. K. Blümml, Erotische Volkslieder, XXXIX, 2. Fassung, Strophe 14.
[5] I, 18—19.

Über die drei Lilien dieser Zeilen ist schon viel geschrieben worden[1], ohne eine überzeugende Interpretation zustande zu bringen. Stellen wir zunächst fest, daß in diesen zwei Zeilen zwei Bilder, zwei Symbole vermengt, verdichtet, erscheinen: das uns Unverständliche der drei Lilien und das des Rosenbrechens. Ein Lied des Ambraser Liederbuches beginnt:

O bawren knecht las die rößlein stahn,
sie sein nit dein,
du tregst noch wol von nesseln kraut
ein krentzelein[2].

Die erste Zeile dieser Strophe deckt sich mit Zeile 37 von I. Das Brechen der drei Lilien ist also ursprünglich ein Rosenbrechen. Rosenbrechen ist aber ein Bild des Liebesgenusses. Man vergleiche dazu Uhlands Abhandlung über die Volkslieder S. 421 ff.[3] und die Bemerkungen Aigremonts[4]. Vielleicht ist es ein Durchbrechen dieser Formel vom Rosenbrechen, wenn in einigen Fassungen drei Rosen auf dem Grabe erblühen:

Sie pflanzten drei Röslein auf meim Grab
Da kam mein Schatz und brach sie ab[5].

oder:

Es wachsen drei Röslein auf meinem Grab
Da kam mein Schatz und brach sie ab[6],

Wir merken jetzt schon, daß wir es bei diesem Fall des Zersingens wieder mit einem Verdichtungsprozeß zu tun haben, wie in dem Liede S. 171 ff.

Suchen wir jetzt zum Verständnis der drei Lilien zu gelangen. Zuerst können wir die Zahl drei ausschalten, sie gehört nicht notwendig zu dem Bilde, da die Lilie auch oft in der Einzahl erscheint. Z. B.:

Es wuchs eine Lilje auf ihrem Grab,
Kam ein Reiter und brach sie ab[7].

Die Dreizahl erscheint dafür auch an anderer Stelle:

» »Und sterb ich denn heut, so bin ich todt,
So begraben sie mich unter drei Röslein roth« «[8].

---

[1] Vgl. z. B. V. Streicher, Zf. d. U. X, F. Schöntag, Zf. d. U. XI, Ed. Nettle, Zf. d. U. XII, R. Becker, Zf. d. U. XII, R. Prahl, Zf. d. U. XIII, Th. Schaufler, Zf. d. U. XIII, E. Würtemberg, Zf. d. U. XV.

[2] Ambraser Liederbuch, Nr. 9.

[3] Vgl. Marriage, Der Mensch und die Pflanzen- und Tierwelt im Volkslied, S. 113.

[4] Volkserotik und Pflanzenwelt, I, 111, 112, 115.

[5] Marriage, Der Mensch und die Pflanzen- und Tierwelt im Volkslied, S. 131.

[6] Ebenda, S. 131.

[7] Erk-Böhme, Deutscher Liederhort, I, 19e.

[8] Ebenda, I, 19g.

Drei gehört also nicht notwendig zu dem Bilde der Lilie. Sie ist aber selbst ein Bild und muß demnach später ebenfalls untersucht werden. Die Lilie selbst steht aber auch nicht in allen Fassungen, sie wechselt vielmehr öfter den Platz mit der Nelke. Z. B.:

> Es wuchs sich eine Nelke wohl aus dem meinen Grab,
> Da kam der stolze Jäger und brach sie mir ab.
> Ach Jäger, lieber Jäger! laß du die Nelken stehn,
> Die soll es mein herztausender Schatz noch einmal sehn[1].

Lilie und Nelke sind daher identisch. Wir haben die Nelke als Sexualsymbol kennen gelernt. Die Lilie ist ein gleiches. Diese Behauptung mag ungeheuerlich erscheinen gegenüber der Tatsache, daß die Lilie das Jahrtausende alte Symbol der Reinheit ist. Dieser Begriff der Reinheit, der sich an das Symbol heftet, ist aber doch verständlich. Er ist eine Überlagerung des alten Symbols, um es gegen die Strebungen des Vorbewußten behaupten zu können. Daß die Lilie in der Volksdichtung ein Symbol des männlichen Genitales ist, beweist die Tatsache, daß sie einerseits Platz tauscht mit anderen Symbolen desselben und anderseits sich mit der Rose, dem beliebtesten Symbol des weiblichen Genitales paart. Man vergleiche:

> Keine Rose, keine Nelke
> Kann blühen so schön,
> Als wenn zwei verliebte Seelen
> Bei einander thun stehn[2].

und:

> Keine Rose, keine Tulpe
> Kann blühen so schön, usw.[3]

mit:

> Drei Lilien im Garten,
> Drei Rosen im Feld,
> Ich muß mich jetzt heirate
> Sunschd werr ich ze alt[4].

Aber noch überzeugender ist die Stelle aus dem Texte Erks und Böhmes:

> 12. Das dritte war ein Lilgen weiß, Lilgen weiß,
> Steckt er's auf sein Hut mit Fleiß.
>
> 13. Damit thät er groß Übermuth, groß Übermuth,
> Thät selten den Bauren = Mädchen gut[5].

Noch eines kann man beachten. Ich habe früher als doppelsinnig angeführt:

> Wolt gott, ich solt ir wünschen
> zwo rosen auf einem zweig![6]

[1] Marriage, Der Mensch und die Pflanzen- und Tierwelt im Volkslied, S. 133.
[2] Ebenda, S. 106.
[3] Ebenda, S. 106.
[4] Ebenda, S. 108.
[5] Erk-Böhme, Deutscher Liederhort, I, 19b.
[6] Vgl. oben, S. 228

Der von Erk und Böhme als ältester angeführte Text hat nun in der entscheidenden Strophe nicht die drei Lilien. Der betreffende Teil des Liedes lautet:

9. Es stund kaum an den dritten Tag, dritten Tag,
   Da wuchsen drei Blumen aus ihrem Grab.

10. Das erste war ein Röslein roth, Röslein roth,
    Gewachsen von der Herzliebsten todt.

11. Das ander war ein Nägelein, ein Nägelein,
    War gewachsen von der Herzliebsten mein[1].

Erst das dritte war »ein Lilgen weiß« (vgl. die Strophe 12 auf der vorhergehenden Seite). Das deutlichste Symbol bestand also aus einem Zweig und zwei Rosen. Das neue besteht aus zwei Zweigen und einer Rose, ist also eine Umkehrung des alten, und das letzte besteht aus drei Zweigen: drei Lilien. Was dieses letzte an Deutlichkeit durch den Verlust der Ähnlichkeit eingebüßt hat, hat es durch den Gewinn der Drei wieder erworben. Denn die Drei ist ebenfalls ein Genitalsymbol: »Weil sie es on diß vom ledigen stand her gewonet seind, jren Bulen Nullen für drey zu verkauffen«, schreibt Fischart in der Geschichtsklitterung über die Weiber[2]. — In der Wandlung des Symbols erkennen wir aber wieder das Wirken von Strebungen des Vorbewußten, welche mit fortschreitender Entwicklung immer mehr an Kraft gewinnen.

Wir haben oben festgestellt, daß das Bild des drei »Lilien Brechens« eine Verdichtung darstellt, wir wissen jetzt, daß es eine Verdichtung des Bildes »zwei Röslein auf einem Zweig«, mit dem des Rosenbrechens und dem der Drei ist. Damit ist aber die Reihe der hier vereinigten Bilder noch nicht abgeschlossen. In einem Volksliede »Lachen und Weinen«[3], das zum manifesten Inhalte wieder eine Verführung durch den Jäger hat, lautet die dritte Strophe:

Sie giengen mit einander den Berg hinauf gar balde,
Sie setzten sich nieder bei einem Baum im Walde.
Er brach sich ab einen grünen Zweig
Und machte das Mädchen zu seinem Weib.
Da lachte das Mädchen so sehr.

In dieser Strophe erscheint das Bild des »einen Zweig Abbrechens« in derselben Bedeutung wie das des Rosenbrechens. Beide Bilder waren offenbar ursprünglich selbständig. Das Bild des Zweigbrechens erscheint auch sonst im Volksliede, und zwar immer desselben Sinnes:

Auf einem Apfelbäumelein,
Da brech ich mir ein Reis,
Aus einem wackern Mägdelein,
Da mach ich mir ein Weib[4].

[1] Erk-Böhme, Deutscher Liederhort, I, 19b.
[2] Hallenser Neudrucke, Nr. 65—71, S. 116.
[3] A. Simrock, Die deutschen Volksbücher, VIII, Nr. 102.
[4] Ebenda, Nr. 114.

So lautet die vorletzte Strophe eines anderen Liedes. Es wird nicht wundernehmen, wenn man dieses Bild auch in ziemlich frivolen Liedern wiederfindet. So erzählt denn ein Sänger:[1]

Der Mai, der Mai, der lustige Mai,
Der kommt heran gerauschet.
Ich gieng in den Busch und brach mir einen Mai,
Der Mai und der war grune,
Faldera Vidubbedubbedubb,
Der Mai und der war grune.

Er geht dann vor Liebchens Fenster und bittet um Einlaß, er bringe ihm den Mai von Grune. Aber das Mädchen durchschaut ihn und spricht:

Der Mai, den du mir bringen willst,
Den laß du mir dadraußen usw.

Daß in dem Bilde des Zweigbrechens die Lilie für den Zweig gesetzt werden kann, ist durch die Ähnlichkeit der Lilie mit einem Zweige möglich gemacht. Die Lilie wird eingesetzt, weil das Mädchen rein ist[2].

Stellen wir fest, was wir bisher als Inhalt der zersungenen Strophen erkannt haben. Es waren zwei Bilder der Schändung, das Töten des Opfers und das des Zweigbrechens.

Noch verwirrt eines den manifesten Inhalt des Liedes: der Reiter, der Z. 34 plötzlich hineinspringt. Wenn die Analyse richtig ist, dann ist dieser Reiter unverständlich. Nicht ein Reiter darf die Lilien brechen, sondern der Jäger. Wenn das Mädchen seinem Bezwinger um Erbarmen anfleht, dann muß es den Jäger bitten. Noch weniger darf es sprechen:

Ach reuter, laß die lilien stan!
es sol sie ein junger frischer jeger han! (I 20—21).

Tatsächlich bestehen Fassungen dieser Wanderstrophe, in denen der Schatz die Röslein bricht. Vgl. die beiden Beispiele S. 235! In der ältesten Fassung unseres Liedes warnt das Mädchen den Jäger:

Wohl unter die Röslein, wol unter grünen Klee, unter grünen Klee,
Doch Scheiden von der Herzliebsten, das thut weh.

Das Mädchen bezeichnet sich hier selbst als die Herzliebste des Jägers.

Es ist nun die Frage, ob nicht der Jäger der ersten Liedzeile und der Reuter der neunzehnten ein und dieselbe Person sind. Einer der meist belegten Ausdrücke der erotischen Literatur für coire ist

[1] Ebenda, Nr. 108. Ähnlich:

Und wie ich nun erwachte
Da lag der Zweig und lachte,
Ich dachte es wär das Zweigelein
Derweile war's Nachbars Söhnelein.

(Marriage, Der Mensch und die Pflanzen- und Tierwelt, S. 117.)

[2] Darin zeigt sich die Wirkung des kirchlichen Symbols.

ja der Ausdruck reiten. Ich gebe an Stelle einiger schon gedruckter Beispiele eines aus meiner eigenen Sammlung (belegt 1854—56, Ober-St. Veit, Wien):

De-uliöh, de-uliöh,
Das Reiten is mei Leb'n juchhe!
De-uliöh, de-uliöh,
Das Reiten is mei' Leb'n.
Ohne Zügel, ohne Zam
Reit i auf mein Mensch daham,
De-uliöh, de-uliöh,
Das Reiten is mei Leb'n.

Ganz sinngemäß wird daher der Mann, welcher am Anfang des Liedes, in dem er das Mädchen verfolgt, als Jäger bezeichnet wurde, jetzt am Ende desselben der Situation entsprechend als Reutersmann bezeichnet. Diese Anrede des Mädchens bestätigt die Richtigkeit meiner Analyse. Das Lied ist ein Schändungslied. Der junge, frische Jägersmann der zwanzigsten Liedzeile ist dann der Bräutigam des Mädchens.

Alles ist erklärt bis auf das Bild des »unter Rosen begraben sein«. Ich gestehe, daß ich keine überzeugenden Parallelen gefunden habe, die diese Stellen erklären helfen. Ich mutmaße, daß das Bild des Grabes identisch ist mit dem der Rose. Zu dieser Annahme wurde ich durch den Umstand gebracht, daß das S. 173 mitgeteilte Lied V nach Strophe 5 auch folgendermaßen fortgesetzt wird:

Und soll ich einsmals scheiden,
Wo begräbt man mich dann hin?
In meines Liebchens Garten,
Wo rothe Röslein stehn[1].

Da der Garten des Liebchens dessen Schoß ist, so ist auch das Grab des Geliebten fixiert. — Auch das Lied CXL der Heidelberger Handschrift Pal 343 führt zu dieser Annahme. Ich gebe die entscheidenden Strophen:

6. Guot Henslin ließ sein rösslin beschlagen,
es soll in den hohen berg uf tragen.

7. Wie hoher berg, wie tiefe tal!
Es ist schad daß Henslin sterben soll.

8. ‚Und stirb ich dann so bin ich tot,
so begrebt man mich under die röslin rot.

9. So begrebt man mich an dieselben statt
do mir mein buol die trew uf gab[2].'

Hier ist das Bild von Berg und Tal, welches dem des Grabes vorausgeht, das die Annahme nahelegt.

[1] Simrock, Die deutschen Volksbücher, VIII, Nr. 154.
[2] Uhland, Alte hoch- und niederdeutsche Volkslieder, Nr. 150.

Damit ist I erklärt, ist die Fülle der Singarten gedeutet. Die Analyse hat gezeigt, daß eine Erklärung vieler Singarten nur dann möglich ist, wenn man die Bilder der Volksdichtung als Symbole nimmt, die sich mit der Entwicklung der Volksseele wandeln. Das Zersingen unter Symbolbildung findet immer unter der Wirkung von Widerstrebungen des Vorbewußten statt und dient im höchsten Maße der Lustgewinnung. Man kann dabei unterscheiden: 1. Das Ersetzen des Gegenstandes durch sein Symbol. 2. Das Zersingen der Symbole.

II bietet nach der Analyse von I keine bedeutende Schwierigkeiten mehr. Es ist die Verschiebung des Jäger- in ein Reiter-(Soldaten-) lied. Deshalb ist der Anfang von I entfallen. Das neue Lied beginnt mit den Bitten des Mädchens, bringt dann (neu) eine rohe Antwort des Reiters und zum Schluß die Ergebung des Opfers an ihren Entehrer[1]. In dem Bilde des Morgenrotes mischt es dann Sexuelles[2] mit Soldatischem.

Damit bin ich am Ende meiner Arbeit. Andere Fälle des Zersingens als Verdichtung, Verschiebung, Auslassung und Symbolisierung gibt es nicht. Die Arbeit hat gezeigt, daß das Zersingen der Volkslieder frei von Zufälligem ist, hat gezeigt, daß es bedingt ist durch Wandlungen der menschlichen Seele, daß es immer entweder der Unlustentfernung oder der Lustgewinnung dient, sie hat also auch auf diesem Gebiete gezeigt, daß die Kunst nur eine Aufgabe hat und diese immer erfüllt: die Beglückung des Menschen.

Literatur.

Jodl Fr.: Lehrbuch der Psychologie[4].
Wundt W.: Völkerpsychologie, III., Die Kunst.
Freud S.: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, 1917.
Freud S.: Die Traumdeutung[4], 1914.
Freud S.: Zur Psychopathologie des Alltagslebens[4], 1912.
Freud S.: Der Witz und seine Beziehungen zum Unbewußten[2], 1912.
Böckel V.: Psychologie der Volksdichtung, 1906.
Aigremont: Volkserotik und Pflanzenwelt, 1908.
Angermann R.: Der Typus des Leidvollen in der deutschen Volksballade, 1911.
Böckel O.: Das deutsche Volkslied, Handbuch etz.[4], 1908.
Brecht W.: Deutsche Kriegslieder sonst und jetzt, 1915.
Bruinier J. W.: Das deutsche Volkslied[4]. (Aus Natur und Geisteswelt, Bd. 17.)
Bücher C.: Arbeit und Rhythmus[4], 1909.
Daur A.: Das alte deutsche Volkslied, 1909.
Hoffmann v. Fallersleben A: Unsere volkstümlichen Lieder[4], herausgegeben von K. H. Prahl, 1900.

---

[1] »Feinsliebchen« ist der Bräutigam des Mädchens.

[2] Vgl. Aigremont, Volkserotik und Pflanzenwelt, S. 111, die Bemerkung über das Rot.

Marriage M. E.: Poetische Beziehungen des Menschen zur Pflanzen- und Tierwelt im heutigen Volkslied auf hochdeutschem Boden (Alemanina, XXVI).
Meier J.: Kunstlied und Volkslied in Deutschland, 1906.
Meier J.: Kunstlieder im Volksmunde, 1906.
Meier J.: Das deutsche Soldatenlied im Felde, 1916.
Meier J.: Volksliedstudien, 1917.
Rebieczek F.: Der Wiener Volks- und Bänkelgesang, 1800—1848, 1913.
Reuschel K.: Volkstümliche Streifzüge, 1903.
Rieger F.: Des Knaben Wunderhorn und seine Quellen, 1908.
Uhland L.: Alte hoch- und niederdeutsche Volkslieder, II., Abhandlung (Uhlands Schriften zur Geschichte der Dichtung und Sage, III., 1866).
Uhland L.: Anmerkungen zu den Volksliedern. (Uhlands Schriften zur Geschichte der Dichtung und Sage, IV.)
Wackernell J.: Das deutsche Volkslied, 1890.
Petsch R.: Neue Beiträge zur Kenntnis des Volksrätsels, 1899.
Petsch R.: Das deutsche Volksrätsel, 1917.
Das deutsche Volkslied, Zeitschrift herausgegeben von Pommer, 1899 ff.
Zeitschrift des Vereines für Volkskunde, 1891 ff.
Carmina Burana, lateinische und deutsche Lieder aus Benediktbeuern, herausgegeben von Schmeller, 1847.
Das Ambraser Liederbuch vom Jahre 1582.
Volks- und Gesellschaftslieder des XV. und XVI. Jahrhunderts. I. Die Lieder der Heidelberger. Hs. Fol. 343, herausgegeben von A. Kopp, 1905.
Bergreihen, ein Liederbuch des XVI. Jahrhunderts, herausgegeben von J. Meier, Hallenser Neudrucke, Nr. 99—100, 1891.
Venus-Gärtlein, herausgegeben v. M. F. v. Waldberg, Hallenser Neudrucke, Nr. 86—89, 1890.
v. d. Hagen u. Büsching: Sammlung deutscher Volkslieder, 1807.
Achim v. Arnim u. Clemens Brentano: Des Knaben Wunderhorn, herausgegeben v. Grisebach, 1906.
Böckel O.: Volkslieder aus Oberhessen, 1885.
Böhme F. M.: Volkstümliche Lieder der Deutschen im XVIII. u. XIX. Jahrhundert, 1895.
Blümml E. K.: Erotische Volkslieder.
Blümml E. K.: Futilitates, I—IV.
Erk L. u. Böhme F. M.: Deutscher Liederhort, I—III, 1892—1894.
Ditfurth, F. W. Frh. v.: Die historischen Volkslieder des bayrischen Heeres, 1871.
Ditfurth, F. W. Frh. v.: Die historischen Volkslieder des österreichischen Heeres, 1638—1849, 1874.
Ditfurth, F. W. Frh. v.: Die historischen Volkslieder. 1648—1756, 1877.
Ditfurth, F. W. Frh. v.: Historische Volkslieder der Zeit von 1756 bis 1871 1871—1872.
Ditfurth, F. W. Frh. v.: Fränkische Volklieder, II., 1855.
Hartmann Aug.: Historische Volkslieder und Zeitgedichte vom XVI.—XIX. Jahrhundert, 1913.
Hruschka A. u. Toischer W.: Deutsche Volkslieder aus Böhmen, 1891.
Kobell Fr. v.: Oberbayrische Lieder, 1860.
Jungbaur G.: Volksdichtung aus dem Böhmerwald, 1908.
Köhler C. u. Mayer J.: Volkslieder von der Mosel und Saar, 1896.
Liliencron R. Frh. v.: Die historischen Volkslieder der Deutschen vom XIII. bis XVI. Jahrhundert, 1865.
Marriage E.: Volkslieder aus der badischen Pfalz, 1902.
Mündel C.: Elsässische Volkslieder, 1884.
Oppeln-Bronikowski F. v.: Deutsche Kriegs- und Soldatenlieder 1500 bis 1900, 1911.
Simrock R.: Die deutschen Volkslieder, 1851 (Die deutschen Volksbücher, VIII.)
Simrock R.: Das deutsche Kinderbuch[2], 1857.
Soltau Fr. L. v.: Ein Hundert deutsche historische Volkslieder, 1836.

Soltau Fr. L. v.: Deutsche historische Volkslieder, 2. Hundert von H. R. Hildebrand, 1856.
Tobler L.: Schweizerische Volkslieder, 1884.
Tschischka F. und Schottky J. M.: Österreichische Volkslieder, 1819.
Uhland L.: Alte hoch- und niederdeutsche Volkslieder in fünf Büchern, 1844.
Wegener Ph.: Volkstümliche Lieder aus Norddeutschland, 1879.
Wolfram E.: Nassauische Volkslieder, 1894.
Wossidlo R.: Mecklenburgische Volksüberlieferungen, I.
Goja Hermann: Handschriftliche Sammlung der Lieder des k. k. Schützenregiments Nr. 24, Umgebung von Wien.

Die Entwicklung des Apostels Paulus.

Eine religionsgeschichtliche und psychologische Skizze.

Von Dr. O. PFISTER, Pfarrer in Zürich.

Über Paulus ist so viel geschrieben und geredet worden, daß es überflüssig scheinen mag, diese Riesengestalt wiederum vorzuführen[1]. Wenn ich es dennoch wage, den geistesmächtigen Apostel zu besprechen, so geschieht es keineswegs mit dem Anspruch, seinen Entwicklungsgang restlos verständlich zu machen. Allein mir scheint es, daß weder die bisherige Verwertung des religionsgeschichtlichen Materials, wie sie wenigstens vorherrscht, genügt, noch die psychologische Methodik, deren man sich bediente, strengeren Anforderungen standhält. Der letztere Fehler scheint die Unklarheit und Unsicherheit in ersterer Hinsicht verschuldet zu haben, denn wie kann das religionshistorische Problem gelöst werden, solange die Religionspsychologie uns die Gesetze der Religionsbildung vorenthalten hat? Was meine Untersuchungen von allen üblichen unterscheidet, ist hauptsächlich der Umstand, daß ich mich beständig auf religionspsychologische Beobachtungen an lebenden Menschen stütze.

In einem vorbereitenden Teile prüfe ich zunächst die historischen Determinanten, die für Paulus in Betracht kommen, noch ohne Rücksicht auf ihre Kausalbeziehung. Nachdem wir uns sodann über einige psychologische Voraussetzungen verständigten, treten wir an das eigentliche Problem heran.

I. Mögliche historische Determinanten noch abgesehen von ihrem Einfluß auf Paulus.

A. Jüdische Determinanten.

a) Vor seiner Bekehrung.

Paulus ist in erster Linie Jude, »beschnitten am achten Tage, aus dem Volke Israel, aus dem Stamme Benjamin, Hebräer von Hebräern, ein gesetzestreuer Pharisäer, ein eifriger Verfolger der

[1] Vorstehende Arbeit wurde im Herbst 1913 einem theologischen Kreis in Zürich vorgetragen.

Gemeinde, nach der im Gesetz vorgeschriebenen Gerechtigkeit untadelig« (Phil. 3, 5 und 6). Im jüdischen Wesen übertraf er viele Altersgenossen seines Volkes (Gal. 1, 14) an übertriebenem Eifer für die väterlichen Überlieferungen.

Soweit wir die juvenile Frömmigkeit des Paulus kennen, ist sie echt jüdisch. Andeutungen genügen: Jüdisch ist die religiöse Grundstimmung, ein Bangen vor Gott im Bewußtsein ungenügender Erfüllung des mosaischen Gesetzes, ein brennendes Verlangen, die schmerzlich empfundene Minderwertigkeit durch ostentative Leistungen zu überwinden, also ein juristisches und knechtisches Verhalten gegen Gott, die Psychologie des überschuldeten Kleinbürgers ins Religiöse verpflanzt. Was Paulus vom Normaltypus unterscheidet, ihn vor seinen pharisäischen Standesgenossen auszeichnet, ist wohl die ernstere Grundstimmung, die nie in stolzes Pochen auf Werke umschlug, es ist die stärkere Angst, die von feineren Gewissensregungen Zeugnis ablegt, und ihr Abwehrprodukt, der verschärfte Fanatismus. In allen diesen Äußerungen des Nomismus finden wir nichts unjüdisches, aber es ist wohl zu berücksichtigen, daß wir nur äußerst wenig über die vordamaszenische Frömmigkeit und ihren unbewußten Hintergrund wissen.

Auch der Haß gegen das Christentum läßt sich mit jüdischen Gedanken in Beziehung setzen. Paulus selbst beruft sich Gal. 3, 10 und 13 auf zwei Gesetzesstellen: Deut. 27, 26: »Verflucht, wer nicht bleibt in allem, was im Gesetzbuch geschrieben steht, daß er es tue!« und Deut. 21, 23: »Verflucht ist jeder, der am Holze hängt.«

b) Nach der Bekehrung.

Kaum schwieriger ist die Frage, welche Vorstellungen des Christen Paulus Parallelen im jüdischen Glaubensleben aufweisen. Die Erlösungsfrömmigkeit trägt jederzeit die Stigmata der früheren Gebundenheit an sich. Der Apostel bestätigt diesen Satz

α) in bezug auf die in der Erlösung besiegten, die Erlösungsbedürftigkeit erzeugenden Mächte, und zwar

erstlich die im Menschen liegende sündliche Macht, das Fleisch. Bekanntlich redet Paulus von der sarx nicht immer in gleichem Sinne. Sie ist Stoff in der Verbindung »Fleisch und Blut« (I. Kor. 15, 50) und einigen anderen Zusammenhängen, bedeutet aber nach Schmiedel meistens »die ganze niedere Seite des Menschen und steht somit auf Seite der Sünde gegenüber dem Nus und Pneuma« (Handkommentar, Exkurs zu II. Kor. 7, 1). Sie ist von Natur sündhaft, geistwidrige Potenz (Holtzmann, Lehrb. d. neutest. Theol. II, 21), die wider den Geist gelüstet (Gal. 5, 17) und nicht anders kann, als in die Sünde treiben. Der erlöste Mensch hat nach Gal. 5, 24 sein Fleisch gekreuzigt samt den Lüsten und Begierden. Er wandelt, obwohl im Fleische, so doch nicht nach dem Fleische (II. Kor. 10, 3), er ist nicht mehr fleischlich (Röm. 8, 9).

Ist dies jüdisch gedacht? Schmiedel läßt höchstens die milderen Sätze für alttestamentlich gelten (Komm. a. a. O. 255). »Das Fleisch ist nach dem Alten Testament schwach und der Verführung ausgesetzt, aber nicht positiv und aktiv sündig.« Im nachbiblischen Judentum verschärfte sich zwar der Gegensatz von Fleisch und Geist, doch wird das Fleisch nicht als solches Träger der Sünde (Bertholet, Die Religion in Geschichte und Gegenwart, s. v. Fleisch). Weinel gibt an, das Judentum sei dazu übergegangen, das radikale Böse im Menschen auf die Vererbung eines »bösen Keimes« im Fleische des Menschen zurückzuführen (Weinel, Bibl. Theol. des N. T. 35), als Belege führt er Baruch und Esra an. Allein beide Apokalypsen entstanden erst nach der Zerstörung Jerusalems (Fiebig, Die Rel. in Gesch. u. Gegenwart, I, 519, Holtzmann nennt sie »nachchristlich«, I, 75). Jedenfalls ist die paulinische Lehre vom Fleisch nicht genuin jüdisch, wenn sie auch von manchen Juden vertreten wurde.

Der Erlösung bedarf der Mensch nach Paulus sodann, weil durch Adams Fehltritt Sünde und Tod in die Menschheit kamen, und die Schuld des Stammvaters den Nachkommen angerechnet wird (Lipsius, Handkomm. zu Röm. 5, 14, Holtzmann 44). Finden wir diese Vorstellung, die nach Jülicher (Die Schriften des N. T. II, 30) ungefähr auf die kirchliche Idee der Erbsünde hinausläuft, innerhalb des Judentums nachweisbar? Nach Immer leitete in der Tat die spätere jüdische Theologie die Sündhaftigkeit und den Tod von der Übertretung des ersten Menschenpaares ab, was in Sap. 2, 24 und Sirac. 25, 23 ausgedrückt sein soll (Immer, Theol. des N. T. 256). In Wirklichkeit steht an der ersteren Stelle nichts von Erbsünde gesagt. »Gott schuf den Menschen nach seinem Bilde, der Tod ist aber durch den Neid des Teufels in die Welt gekommen, und alle, die sein Teil sind, erfahren ihn« — das ist alles. Somit kann auch die Lehre von der Zurechnung der Sünde Adams nicht als jüdisches Erbgut in Betracht gezogen werden.

Dagegen erkennen wir in der Erlösung als einer Befreiung von Gottes gerechtem Zorn (Röm. 5, 9) ein Motiv, das uns in der jüdischen Welt seit den Tagen der ersten Schriftpropheten häufig unter die Augen kommt. Es dürfte überflüssig sein, die tiefgreifende Bedeutung dieses Parallelismus[1] weiter nachzuweisen. Auch der willkürliche, despotische Gott des Paulus, der verstockt, wen er will (Röm. 9, 18), findet seinesgleichen in der Gesetzesreligion (vgl. Ex. 4, 21).

Von Wichtigkeit ist sodann die Unfähigkeit des Menschen zur Erfüllung aller göttlichen Forderungen (z. B. Ps. 19, 13).

β) Zweitens halten wir Umschau, ob der Erlösungsprozeß, den Paulus erlebt und schildert, Züge enthält, die uns vom Judaismus her bekannt sind.

[1] Die Sehnsucht nach Erlösung vom mosaischen Gesetz, das die Sünde provoziert (Röm. 7, 7 ff.) und vermehrt, somit nur die Minderwertigkeit steigert, ist gänzlich unjüdisch.

Wir erkundigen uns zunächst nach den Analogien, die das Heilswerk Jesu auf jüdischem Boden besitzt. Nach Auffassung des Paulus mußte Gott den Tod seines Sohnes verlangen, um seiner Gerechtigkeit zu genügen (Weinel, 254). Der Tod Jesu erlangt so die Bedeutung eines Sühnopfers, wenn auch seine Beurteilung als Passah- (I. Kor. 5, 7) und Bundesopfer (I. Kor. 11, 25) nicht ganz fehlt. An der berühmten und vielfach gefürchteten Stelle Röm. 3, 25 sind Weizsäcker, Lipsius, Schmiedel, Jülicher und viele andere der Ansicht, daß zu übersetzen sei: Gott hat ihn (Jesus Christus) hingestellt zu einem Sühnopfer, ähnlich Weinel (254).

Es fragt sich nun, ob dieser Gedanke als mögliche jüdische Determinante zu berücksichtigen sei. Bekanntlich wurde bestritten, daß das Alte Testament die Idee der Sühne kenne. Schmiedel gibt zu, daß der Sühngedanke im Alten Testament streng genommen nicht vorliege, aber er findet: »Die Idee stellvertretender Sühne lag bei den alttestamentlichen Opfern, obgleich deren eigentlicher Bedeutung durchaus fremd, besonders beim Sündopfer (Lev. 4, 24, 6, 18 u. a.) und bei dem des großen Versöhnungstages (Lev. 16) so nahe, daß sie sich für das Volksbewußtsein fast unvermeidlich einstellen mußten« (Handkomm. 248).

Dies genügt vollkommen, um für des Apostels Theorie vom Sühnopfertod Jesu eine jüdische Vorlage einstweilen als mögliche Determinante anzunehmen, wenn auch zunächst nur für den Gedanken, daß zur Herbeiführung der Entsündigung eines Menschen ein fehlerloses Geschöpf seines Lebens beraubt wird. Der Tod des Gerechten zugunsten seiner Brüder, aber nicht als Sühntod, spielte in der Makkabäerzeit eine Rolle, jedoch kaum mehr zur Zeit Jesu (Hollmann, Rel. Volksb. 10). Auch Jes. 53 wurde im Sinne der stellvertretenden Sühne verstanden.

Von hier ist nun aber ein sehr weiter Schritt bis zur Proklamierung Jesu zum Sühnopfer der Menschheit. Gibt es jüdische Motive, die die Lücke ausfüllen? Paulus muß, um den Gedanken zu vollziehen, voraussetzen, Jesus sei mehr als nur ein Mensch gewesen. Zwar behält der Christus menschliche Züge: Er ist geboren vom Weibe, unter das Gesetz getan (Gal. 4, 4), allein er kam vom Himmel her und wurde nur in Gleichgestalt des Fleisches gesandt (Röm. 8, 3, Holtzmann 70). Das Fleisch Jesu war nicht wie das aller andern sündlich. Daß Paulus sein System selbst zertrümmert, indem Erlösung nur durch das Kommen des Christus ins Fleisch bewirkt werden kann, dieses Fleisch Christi aber doch nicht alle Eigenschaften der σάρξ besitzt, sondern der wichtigsten, der Sündhaftigkeit, entbehrt, soll uns jetzt nicht aufhalten. Erwähnen müssen wir noch, daß der Christus geradezu mit dem Geiste gleichgesetzt wird (II. Kor. 3, 17) oder mit dem lebendig machenden Geist (I. Kor. 15, 45) oder mit dem Herrn der Herrlichkeit (I. Kor. 2, 8) oder mit der Kraft Gottes (I. Kor. 1, 24, Holtzmann 80). So nähert sich der Christus einem Gottwesen sehr

stark, zumal er in der Präexistenz die »Gestalt Gottes« trug (Phil. 2, 6—8).

Als mögliches jüdisches Erbe bezeichnen wir zunächst die Präexistenz des Gottgesandten. In den wahrscheinlich vorchristlichen Bilderreden des Hennoch heißt der Messias der Auserwählte, der bei Gott vorhanden war, ehe die Welt erschaffen wurde (Holtzmann, I. 75). Wenn nach der jüdischen Apokalyptik Mose, der Tempel, das Gesetz und andere Heiligtümer von jeher existierten (Schmiedel, Handk. 203), warum nicht erst recht der Messias? Der Verfasser der erwähnten »Bilderreden« legt dem präexistenten Messias den Geist der Weisheit und den Geist dessen, der Einsicht gibt, bei und nennt ihn einen Stab der Gerechten und Heiligen, das Licht der Völker und die Hoffnung der Betrübten. So wird also schon in der jüdischen Theologie der Christus ins Gottartige erhoben. Paulus aber geht viel weiter, indem er ihn geradezu mit dem heiligen Geiste identifiziert (II. Kor. 3, 17).

Die Auferstehung Jesu hat ihr jüdisches Gegenstück in dem Volksglauben, tote Helden betreten in neuer Gestalt wiederum die Erde oder ihre Seele erscheine in einer anderen Persönlichkeit.

Die Himmelfahrt Christi erinnert uns an die des Elia, Mose und anderer Helden der jüdischen Geschichte.

In starkem Widerspruch scheint die paulinische Erlösungsmacht, Gott, zum hebräischen Justizgotte zu stehen. Und doch übt auch der Gott des Paulus eine richterliche Funktion aus, insofern er einen Rechtsspruch über die Rechtslage eines Menschen fällt. Ein forensischer Akt war schon die Forderung des Gehorsams gegen das Gesetz. Was nun aber die Gerechterklärung durch Gott bei Paulus auszeichnet, ist der Umstand, daß sie nicht einen vorhandenen Zustand feststellt, sondern ein den Tatsachen eigentlich widersprechendes Urteil konstruiert. »Durch Eines Gehorsam werden die vielen als gerecht hingestellt« (Röm. 5, 19). Die eigentlich noch immer Ungerechten erhalten damit die Privilegien der Gerechten. Schmiedel bemerkt mit Recht, daß diese Deklaration der Gesetzesreligion (z. B. nach Ex. 23, 7) ein Gräuel gewesen wäre.

Noch weiter entfernen sich die übrigen auf die Erlösung folgenden und sie ergänzenden Leistungen Gottes vom jüdischen Kanon, besonders die Adoption (Gal. 4, 5, Röm. 8, 15).

γ) Wir legen uns ferner Rechenschaft ab über die Ähnlichkeitsverhältnisse in den Erlösungswirkungen. Von der unjüdisch gedachten Gerechtigkeit war schon die Rede. Ist etwa ein gerechtes Leben Wirkung der Erlösung? Jedenfalls kann die Moralauffassung, abgesehen vom Universalismus, nicht auf den Erlösungsvorgang zurückgeführt werden. Wrede faßt sein Urteil in die Formel: »Was aus dem Heiden einen Christen machte, war nicht die Moral und noch weniger war sie es, die den Juden vom Christen unterschied« (Paulus 73). Dies trifft zu, doch ist auch hervorzuheben, daß die

ethische Grundstimmung eine ganz andere geworden ist. Moral- und Zeremonialgesetz standen für den Juden im Range gleich, er konnte sie nicht trennen. Auch Paulus kann es nicht, darum verwirft er das ganze Gesetz. Was er dem kategorischen Imperativ entreißt, läßt er sich von der Liebe wieder schenken, allein, daß sie auch jüdisches Gut vermittelte, lassen wir als möglich gelten. In seinem sittlichen Ernste erinnert der Apostel stark an die alten Propheten, und die reinsten Glocken alttestamentlicher Humanitätsforderung klingen in ihm nach.

Die höchste Erlösungswirkung, das neue Leben in Christus, die Freiheit in der Liebe, das Erlebnis der seligmachenden Gotteskraft des Glaubens, dies alles schwebt hoch über dem jüdischen Niveau.

Der Kultus, für den Paulus eintritt, gleicht in manchem dem der Synagoge. Die Taufe wurde bekanntlich oft mit der bei der Aufnahme in die jüdische Religionsgemeinschaft vorgenommenen Waschung in Zusammenhang gebracht. Paulus selbst spricht von einer Taufe beim Zug durchs Rote Meer (I. Kor. 10, 2). Die mystische Fassung, das Getauftwerden in Jesum Christum, d. h. in seinen Tod (Röm. 6, 3) ist ein unjüdischer Gedanke.

Das Abendmahl spiegelt einigermaßen die Passahfeier, doch nur äußerlich. Sein Geist ist konzentrierte Soteriologie.

Die Eschatologie ruft manche spätjüdische Reminiszenzen wach. Schon das Leben in der Zukunft ist dem Apostel wie seiner Nation eigentümlich. Das baldige Kommen des Messias wurde wenigstens von den Apokalyptikern erwartet, doch drangen sie beim Volke nicht durch. Die Erwartung einer Auferstehung der Toten gehörte zur pharisäischen Dogmatik, der Wechsel zwischen einer Auferstehung erst beim Endgericht (I. Thess. 4, 16, I. Kor. 15) und gleich nach dem Tode (II. Kor. 5) ist im Judentum vorgebildet, ebenso wie die bei Paulus schwächere Erwartung eines künftigen Gottesreiches (I. Thess. 2, 12).

Bevor wir diesen Abschnitt verlassen, sei noch auf die jüdische Art der Schriftverwertung hingewiesen. Ein guter Exeget war Paulus sicherlich nicht, er legte mehr ein als aus. Aber schon daß er alle religiösen Aussagen mit der Autorität des Alten Testaments decken will, sogar die Aufhebung des Gesetzes selbst, ist gut rabbinisch. Der wandernde Fels Christus (I. Kor. 10, 4) und die Decke auf dem Angesicht des Mose (II. Kor. 3, 13—18) wurden geradezu als Midrasche bezeichnet (Holtzmann 35).

Fassen wir das Gesagte knapp zusammen, so ergibt sich: Paulus war als Jüngling extremer Jude. Als Christ behält er folgende

Ähnlichkeiten:

a) Die allgemeine Orientierung, und zwar:

1. Formal: Legitimierung der religiösen Aussage durch das alte Testament.
2. Material: Ziel ist die Gerechtwerdung vor Gott.

b) Das Erlösungswerk in bezug auf:

1. Die Mächte, von denen erlöst werden soll: Gottes Zorn infolge menschlicher Gesetzesübertretung, finsterer religiöser Determinismus, Unfähigkeit des Menschen zur Befolgung aller göttlichen Vorschriften (des »Gesetzes«).
2. Der Erlösungsprozeß: Das Sühnopfer, wenn auch mit Zurückhaltung. Die Gestalt des Messias: Präexistenz, Auferstehung, Himmelfahrt des Helden, Geistbesitz. Forensische Erteilung der Gerechtigkeit.
3. Erlösungswirkungen: Inhalt der Ethik. Taufe und Abendmahl. Zukunftshoffnungen: Parusie als vereinzelt vorkommende jüdische Ansicht, Auferstehung, doppelte Auferstehungstheorie. Reichgotteshoffnung.

Verschiedenheiten.

a) Bezüglich der allgemeinen Orientierung:

1. Formal: Die innere und äußere Offenbarung als Erlebnis.
2. Material: Das Leben in der Liebe.

b) Das Erlösungswerk im Hinblick auf:

1. Die die Erlösungsbedürftigkeit konstituierenden Faktoren: Das Fleisch als Sündenmacht. Die Sündhaftigkeit aller Menschen infolge von Adams Fall.
2. Den Erlösungsvorgang: Die Stellvertretung durch einen Menschen als Sühne. Der in unsündlichem Fleische erscheinende Messias. Der den Ungerechten in die Stellung des Gerechten einsetzende Gott (die Rechtfertigung).

c) Die Erlösungswirkungen:

Der freie, frohe Geist, der Antinomismus mit seiner Befreiung von Fasten, Beschneidung, Opfer, Verbot der Mischehe usf., die Liebe als Zentralmacht. Das neue Leben in Christus, die beglückende Gottesgemeinschaft, die Mystik, besonders in Taufe und Abendmahl.

Es ist wahrscheinlich, daß die Parallelen vermehrt würden, wenn wir die Volksfrömmigkeit besser kennten.

B. Christliche Analogien.

a) Jesus.

Über das zwischen Jesus und Paulus bestehende Verhältnis gehen die Ansichten stark auseinander. Wellhausen nennt den Apostel denjenigen, der den Meister verstanden und sein Werk fortgesetzt hat (Isr. u. jüd. Gesch., 5. Ausg. 392), Wrede bezeichnet ihn als den zweiten Stifter des Christentums, der gerade die Ideen in die neue Lehre einführte, die in der Geschichte die mächtigsten

und einflußreichsten gewesen sind (104). Versuchen wir uns daher ein eigenes Urteil zu bilden!

Darauf können wir uns nicht stützen, daß Paulus sich rühmt, sein Evangelium direkt von Jesus Christus durch eine Offenbarung empfangen zu haben. Auch wenn es sich um mehr als die Eingebung vor Damaskus handelte, auch wenn Paulus noch mehr Worte des Herrn aus dem Himmel vernommen hätte, als I. Thess. 4, 15, müßten wir zuerst eine inhaltliche Vergleichung der Aussprüche beider anstellen.

1. Gott.

Jesus lehrt uns Gott als den liebenden, gnädigen Vater kennen, der für die Bedürfnisse der Menschen, seiner Kinder treulich sorgt, über Guten und Bösen regnen läßt, dem reumütigen Sünder Vergebung gewährt, ohne zuvor Satisfaktion oder Sühne zu fordern, aber auch mit unnachsichtiger Strenge die Unbußfertigen und Hartherzigen richtet. Das Hervorstechende ist aber immer die Liebe, die den Verlorenen nachgeht und am wiedergefundenen Sohn mehr Freude hat als an 99 Gerechten.

Auch Paulus nennt Gott mit großer Innigkeit: Abba! (Röm. 8, 16), auch er redet von der Liebe Gottes (II. Kor. 13, 13), von seiner Güte, Geduld und Langmut (R. 2, 4). Auch er läßt die Initiative zur Versöhnung mit dem Sünder von Gott ausgehen (II. Kor. 5, 19), aber alle diese Bestimmungen Gottes kommen nicht recht zur Entfaltung. Arnold Meyer geht so weit, zu sagen: Paulus habe nicht denselben Gott wie Jesus. »Gott steht bei Paulus in keiner unmittelbaren Beziehung zur Welt. Durch seinen Sohn hat er die Welt geschaffen. Ferner walten zwischen Gott und der Welt die Engelmächte, die Archonten oder Weltelemente, die da regieren Zeiten und Jahre, da gibt es Engel, Throne, Herrschaften, Fürstentümer und Gewalten, die den Menschen von Gott scheiden wollen. Ja, der Satan ist geradezu der Gott dieser Welt, der des wahren Gottes Sache immer wieder hindert, der die Menschen durch seine Engel quält.« (Die Verkündigung Jesu und das paulinische Evangelium, Verh. der schw. ref. Predigerges. 1906, 51 ff.). »Gott kommt nur im Sohne zum Menschen und dieser darf auch nur wie ein Königssohn in Verkleidung, in Knechtsgestalt kommen« (79). Ferner kann Gott nicht aus Gnaden dem Reumütigen ohne weiteres vergeben. Er muß zuerst den gewaltigen Apparat des Sühnopfers in Bewegung setzen. Allen Seligpreisungen müßte Paulus den Konditionalsatz anhängen: Wenn Christus sich zum Sühnopfer dargebracht haben wird. Die Prädestinationslehre ist nur der Servethandel des paulinischen Gottes.

2. Der Mensch als Gotteskind.

In den synoptischen Evangelien herrscht ein herzlicher Ton im Verkehr des einzelnen mit Gott vor. Paulus schildert die Gottes-

kindschaft nicht als etwas ursprüngliches und unverlierbares, sondern als etwas erst durch Christi Heilswerk zustande gebrachtes, als Ertrag einer Adoption, die um des Glaubens willen vollzogen wurde. Sein Gott ist für ein wirklich unbefangenes Verhältnis zu Gott zu furchtbar. Der Apostel selbst redet von seiner Beziehung und aus seiner Beziehung zu Jesu viel wärmer und freudiger.

3. Jesus als Heilsvermittler.

In seiner Verkündigung tritt Jesus als Glaubensobjekt stark in den Hintergrund. Vollends eine Christologie als Heilsbedingung fehlt. Der Glaube bezieht sich, wo er nicht näher präzisiert wird, ausnahmslos auf die Sache Gottes oder Gott selbst (Holtzmann I, 238). »Man glaubt an Gott, aber man glaubt Jesu«, in diese glückliche Formel faßt Holtzmann den Sachverhalt (239). Bei Paulus dagegen ist der Glaube auf Jesus und zwar den dogmatisch ausgeprägten Christus gerichtet, den gekreuzigten und auferstandenen Messias.

4. Das Gottesreich

soll nach Jesus »das Ziel der Sehnsucht und die Kraft zum neuen sittlichen Leben sein« (Wernle, Die Anfänge unserer Religion, 154), nach Paulus tritt erst die Auferstehung Christi ein, dann erfolgt die Parusie, es schließt sich an ein Interregnum Christi mit Vernichtung der dämonischen Gewalten, zuletzt des Todes, dann erst kommt das Reich Gottes (I. Kor. 15, 20 ff.). Die werbende Kraft der Idee ist damit beeinträchtigt. — Darin aber sind Jesus und Paulus einig, daß nicht nur die Juden, sondern alle zum Heile berufen sind, nur daß Paulus in seiner Ablehnung der Gesetzesherrschaft in der Verwirklichung der Heidenmission viel weiter geht, als Jesus und seine Jünger (Gal. 2, 11 ff.).

5. Die Heilszuwendung.

Jesus und sein größter Jünger treffen darin überein, daß nicht menschliches Verdienst, sondern Gottes Gnade das Heil erwirkt. Der Glaube ist nach Paulus nichts verdienstliches, da ja die Rechtsprechung reines Gnadengeschenk ist (Schmiedel). Jesus gibt uns keine so eingehenden Reflexionen über diesen Fragepunkt, aber seine immer siegreicher durchbrechende Ablehnung des Lohnes, die er mit Paulus gemein hat, führt zum gleichen Ergebnis. Dagegen würde er niemals wie der größte Klassiker des Glaubens von einem »Gehorsam des Glaubens« reden oder gar diesen so sehr in den Vordergrund schieben (Röm. 1, 5).

6. Die Forderung.

Jesus faßt alle Gebote in das eine der Gottes-, Nächsten- und Selbstliebe zusammen. Auch für Paulus ist die Liebe des Gesetzes Erfüllung (Röm. 13, 10). Hier ist wohl der Ort, wo die innigste Geistesverwandtschaft beider zutage tritt. Einzig in der Bewertung

der Ehe macht sich ein starker Unterschied geltend: Während Jesus mit gesündester Unbefangenheit von den Ordnungen der Ehe spricht, redet Paulus, der sonst ein Asket nicht genannt werden kann, mit einem starken Anflug von Asketismus über sie (I. Kor. 7).

Augenscheinlich ist also nicht Jesu Predigt dasjenige, was Paulus mit jenem verbindet, sondern seine liebesstarke Persönlichkeit, die zum Träger gewaltiger religionsmetaphysischer Spekulationen wegen ihrer religiösen und ethischen Hoheit außerordentlich geeignet war.

b) Die urchristliche Gemeinde.

Die Berücksichtigung der gemeindlichen Frömmigkeit muß um so mehr interessieren, als hier die einzige historische Quelle liegt, aus der Paulus Jesus und seine Lehre kennen lernte.

So weit unsere Kenntnis des vorpaulinischen Urchristentums reicht, kommen für uns folgende Momente in Betracht:

1. Grundzüge der Frömmigkeit.

Die Urgemeinde klammerte sich an die Gewißheit der Auferstehung Jesu, in der allein sie den Mut fand, trotz der äußeren Lebensgefahr und der inneren Zweifel an der Messianität des Herrn an ihrem Glauben festzuhalten. Die Enttäuschung über den Zusammenbruch der irdischen Hoffnungen drängte zu leidenschaftlicher Parusieerwartung. Furcht vor der Welt, Flucht von ihr weg, Konzentration auf religiöse und ethische Interessen im engsten Sinne machen die Signatur jener Epoche aus. Scharfer Gegenwartspessimismus wird durch ebenso energischen Zukunftsoptimismus hinsichtlich der Gläubigen kompensiert.

Daß schon in vorpaulinischer Zeit unter dem Einfluß der hellenistischen Almosenpfleger eine freiere Richtung vorhanden war, daß schon vor Paulus ein Petrus mit den Heiden Tischgemeinschaft gepflogen hätte, ist trotz Weinels Bemühungen (218) nicht nachgewiesen. Jedenfalls geht zu weit seine Behauptung: »Die wesentlichsten Veränderungen waren in der neuen Religion vor sich gegangen, ehe er (Paulus) in sie eintrat.« Außer Zweifel steht, daß die strenge Richtung des Jakobus die stärkste war.

2. Gott

näherte sich somit dem jüdischen Bilde. Der herzliche Ton ihm gegenüber ist verstummt. Mit dem Gesetzesgott, der auf Zeremonien Gewicht legt, verkehrt man nicht vertraulich, wie ein liebendes Kind.

3. Jesus

ist als historische Erscheinung der Prophet, Wundertäter, dessen Kraft wohlzutun und die von Dämonen besessenen Kranken zu heilen aus der Salbung mit dem heiligen Geiste und aus der Begleitung Gottes

stammt (Akt. 10, 38). Erst als erhöhter ist er unser Herr und Meister. Von realer Präexistenz ist nirgends die Rede. Ebensowenig von einer Identifikation mit dem heiligen Geiste. Jesus heißt sogar oft der Knecht Gottes (Akt. 3, 13, 26, 4, 27). Welcher Kontrast zu Paulus! Der Tod Jesus ist das Ärgernis, das durch die Auferstehung gut zu machen ist. In der Empfindung dieses Skandalons kommt die urgemeindliche Stimmung der des Paulus entgegen.

4. Das Gottesreich,

auf das die Blicke in fieberhafter Spannung gerichtet sind, ist noch nicht das supranatural hereinbrechende, mit sinnlichen Farben ausgeschmückte Reich messianischer Seligkeit, das eingeleitet wird durch die Auferstehung der Gerechten, es folgt ihm aber nach. Im Weltgericht werden ewige Seligkeit und Verdammnis beschlossen, ein neues Jerusalem steigt auf die Erde hernieder, Gerechtigkeit und Friede wohnen unter einem Volke, das nach dem Zeugnis des Papias den ungeheuern Segen der Weinstöcke kaum zu bewältigen vermag.

5. Der Enthusiasmus

äußerte sich in einer Liebestätigkeit die allerdings von Gütergemeinschaft noch ein gutes Stück entfernt war, aber doch auch Weltverachtung und Erwartung eines baldigen Weltendes deutlich verrät. Mit dieser halb frohen, halb furchtsamen Stimmung geht Hand in Hand eine strenge Gesetzesbeobachtung, die der jüdischen an Peinlichkeit nicht allzuviel nachgeben dürfte. Vom Widerstand der unbarmherzigen Wirklichkeit, die das Evangelium nicht annehmen wollte, wurden die Urjünger und ihre Gemeinden ein Beträchtliches in die von Jesus grundsätzlich überwundene Gesetzesreligion zurückgeworfen. — In der Gemeindeeinrichtung der Taufe kann ich nicht mit Weinel (218) eine fundamental wichtige Neuerung erblicken, da sie schon von Johannes geübt worden war.

Eine stärkere Übereinstimmung als mit dem synoptischen Evangelium stellt sich an folgenden Punkten heraus: Der Christus steht bereits im Zentrum des religiösen Interesses, speziell der auferstandene Christus. Die Erwartung der nahen Parusie ist viel brennender geworden als bei Jesus, der Gottes Herrlichkeit doch auch gegenwärtig verwirklicht geschaut hatte und daher dem gegenwärtigen Aeon mehr Wert abgewann. Der schärfere Gegenwartspessimismus entspricht dem des Paulus wohl etwas mehr als die Bewertung der vorhandenen Sachlage durch Jesus. Der sich enger in die Toga des Richters hüllende Gott sprach den Pharisäer Paulus mehr an, als der väterliche Gott Jesu. Die praktische Liebesarbeit der Christen prägte sich seiner altruistisch hochbegabten Seele beschämend ein. Die geheime oder offenkundige Furcht vor dem drohenden Weltgericht fand in seiner angsterfüllten Seele einen starken Widerhall. Der strengere Nomismus, der bei den An-

hängern des angeblichen Gesetzesfeindes zum Ausdruck kam, bewies auch dem Juden von Tarsus, daß man ein guter, ernster Mensch und zugleich ein glühender Verehrer des neuen Christus sein könne.

Der stärkste Unterschied liegt entschieden darin, daß Paulus als Christ zu Jesus in ein ganz anderes Verhältnis trat, in der Jesusmystik und ihren metaphysischen Voraussetzungen.

c) Das Griechentum.

Fast allgemein fand man Züge des Hellenentums wieder in der paulinischen Auffassung. Besonders der kosmologische und anthropologische Dualismus wird von vielen Seiten zugegeben (Pfleiderer, Holtzmann, Schmiedel). Daß »die Sünde als Macht mit dem Leibesstoffe von Natur verbunden«, entspricht der griechischen Philosophie (Schmiedel, Handc. zu II. Kor. 7, 1), besonders der Lehre Platos. Im Phädon nennt Plato als höchste Aufgabe des Menschen die Ablösung der Seele von allem Körperlichen, die Befreiung von allem sinnlichen Empfinden. Die paulinische Sarx stimmt hiemit insofern überein, als die Macht, die zur Sünde drängt, auf die Leiblichkeit zurückgeführt wird, wenn auch von den metaphysischen Überlegungen Platos sonst nichts aufzufinden ist.

Auch in der Gotteslehre wollen manche Analogien zwischen dem Hellenismus und Paulus entdecken. Überall, wo der Gegensatz von Gott und Welt mit dem von Geist und Fleisch zusammenfällt, findet Holtzmann hellenistische Elemente vor (N. Th. II, 19). Ein metaphysischer Dualismus hätte danach den weicheren Gegensatz alttestamentlicher Vorstellungen von Gott und Welt abgelöst (20). Schon die zusammenfassende Formel Röm. 11, 36: »Aus ihm und durch ihn und zu ihm ist alles« klinge mehr griechisch als jüdisch. Auch Platos Gedanke eines intellektuellen Sündenfalles, bei dem die aus dem Reich der Ideen stammenden Seelen dem sinnlichen Triebe verfielen, erinnert an paulinische Spekulationen (Adam, Pfleiderer, Entstehung des Chr., 22), die Flucht aus der sinnlichen Welt besteht in der möglichsten Vereinigung mit Gott.

Noch erheblicher wird die Verwandtschaft zwischen paulinischem und hellenischem Denken, wenn wir die Ethik beider vergleichen. Einen harten Kampf führen beide gegen die Sinnlichkeit, um zur wahren Freiheit zu gelangen. Seneca verlangt Menschenliebe gegenüber jedermann, sogar im Sklaven sollen wir die gottverwandte Seele achten und auch im fremden Volksgenossen den Mitbürger des großen Vaterlandes, das die ganze Welt umfaßt (Pfleiderer, Entst. d. Chr., 29). Vergessen wir aber nicht, daß schon aus chronologischen Gründen an einen Zusammenhang zwischen Paulus und Seneca nicht zu denken ist. Wie weit letzterer eine verbreitete Ansicht aussprach, dürfte schwer auszumachen sein. Doch scheint die Idee der brüderlichen Menschenliebe wirklich in der Luft geschwebt zu haben (32). Weniger wahrscheinlich ist dies der Fall mit der An-

nahme eines gütigen Gottes, der väterlich für die Guten sorgt und sie auch durch Schmerzen nur höheren Zielen entgegenführen will.

Griechisches Gut ist nach Schmiedel auch die Lehre vom Gewissen, vom *Νοῦς*, von der *διάνοια*, vom »inneren Menschen«.

Besonders wichtig aber ist die anthropologisch-dualistische Übereinstimmung zwischen Paulus und der griechischen Philosophie.

Besondere Aufmerksamkeit haben wir Philo zu schenken, schon weil er als hellenistischer, nur etwa 20 Jahre älterer Zeitgenosse des Apostels geeignet war, auf diesen starken Eindruck zu machen. Es kommt hinzu, daß Gamaliel, des Saulus Lehrer, nach jüdischer Tradition für alexandrinische Ideen besonders empfänglich war (Holtzmann, II, 3). Die allegorische Schriftbeachtung des Apostels konnte sich auf das Vorbild des großen Alexandriners berufen, der seinerseits auf alte Traditionen (um 160 Aristobul) verweisen konnte Holtzmann I, 91). Solche Exegese wandte Philo unter anderem an bei einer Spekulation, die in veränderter Gestalt bei Paulus uns bereits begegnet ist: Es betrifft die Gestalt Adams. Aus I. Mos. 1 und 2 schloß er, daß Gott zuerst einen leiblosen, übersinnlichen Idealmenschen nach seinem Bilde erschuf (Gen. 1), dann aber einen sinnlichen, irdischen Menschen (Gen. 2). Ganz anderen Sinn hat die Lehre vom ersten und zweiten Adam bei Paulus. Hier kann es sich nicht mehr um eine biblische Rechtfertigung des platonischen Dualismus handeln, vielmehr bezieht der Apostel beide biblischen Stellen auf den historischen Adam, dem dann aber in Christus ein zweiter Adam als Reintegrator gegenübertritt (Röm. 5, I. Kor. 15).

Höchst wichtig ist die philonische Lehre vom Logos. Ihre jüdische Wurzel liegt in der hypostasierten Weisheit Gottes, die als seine Ratgeberin und Werkmeisterin, als schöpferisches und welterhaltendes Prinzip in ihm gedacht wurde (Holtzmann I, 58), sie ist das erste Geschöpf Gottes und suchte sich einen Platz unter den Völkern, erhielt aber Israel zum Wohnsitz angewiesen. Sie ist nach dem alexandrinischen Buche der Weisheit menschenfreundlich, sorgenfrei, alles vorsehend und alle verständigen, reinen, feinsten Geister durchdringend (Sap. 7, 23), Abglanz des ewigen Lichtes, ein unbefleckter Spiegel der Wirksamkeit Gottes und ein Bild seiner Güte (7, 26). Sie begleitet das Volk in der Wolken- und Flammensäule (10, 17), sowie auf allen Wegen (10, 11). Auch der Odem oder Geist Gottes machte eine bedeutsame Hypostase aus (59), die sich namentlich in Prophetie, Visionen, Weisheit usw. betätigte. Er wird aber auch als himmlischer Stoff gedacht (Holtzmann I, 60) und erinnert als solcher stark an den paulinischen Himmelsstoff. Philo verknüpft diese Vorstellungen mit der griechischen Logoslehre, die von Heraklit und Plato her in die stoische Gedankenwelt geflossen war. Philos Logos ist göttlich oder geradezu zweiter Gott, Demiurg, der Strahl Gottes, den die Menschen zu schauen imstande sind, sein Bild, der im Vergleich zur Welt ältere Sohn Gottes, der Gesandte

und Stellvertreter Gottes, der dessen Befehle in der Welt vollzieht, der Hohepriester und Fürbitter, der Fels in der Wüste, der Messias, das Manna und die Seelenspeise der Israeliten auf der Wanderung wiederum, die Wolken- und Feuersäule (Holtzmann I., 97). Die Anklänge an die paulinische Christologie lassen an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig: Auch Christus ist Bild Gottes (II. Kor. 4, 4), von himmlischem Glanz umflossen (II. Kor. 3, 18), der präexistente Sohn Gottes, durch Christus ist alles geschaffen (I. Kor. 8, 6), er ist der Gesandte und Vollstrecker des göttlichen Willens (Röm. 8, 3), der Fels, aus dem die Israeliten tranken, das Manna und die Wolkensäule (I. Kor. 10, 1—4).

So bringt uns Philo wieder einige mögliche Determinanten, die uns wichtige über die jüdischen Motive hinausgehende Gedanken als Derivate auszuweisen scheinen.

d) Die Mysterienreligionen.

Die noch vor wenig Jahren höchst geringschätzig behandelten Mysterienreligionen der Perser, Phrygier, Syrier und Ägypter kamen in den letzten Jahren zu hohen Ehren. Cumont nennt die angegebenen Religionen »viel weiter fortgeschritten, viel reicher an Gedanken und Gefühlen, viel tiefsinniger und eindrucksvoller als der griechisch-römische Anthropomorphismus« (Die oriental. Rel. im röm. Heidentum, 1910, S. VII). Der Mangel an genauen Aufschluß erteilenden Urkunden täuschte über den wirklichen Sachverhalt lange hinweg. Auch heute fließen unsere Quellen sehr spärlich, auch fällt ihre zeitliche Ansetzung manchmal schwer. Schon in frühester Zeit wurde viel darüber gestritten, ob die kirchlichen Zeremonien ein Plagiat der Mysterien oder umgekehrt die Mysterien eine Parodie der kirchlichen Sakramente seien (a. a. O. IX.). Wir werden auf diesen Punkt später einzutreten haben. Cumont und Dieterich halten für das dringendste Problem die Kenntnis der vorchristlichen Mischkulte, welche in der Verehrung des Hypsistos, Sabbatistes, Sabbaziastes u. a. Mosaismus und orientalisches Heidentum vereinigten (XII). Leider wissen wir über diese Dinge fast nichts.

Immerhin bezeugen »die magischen Texte klar und deutlich die Vermischung der jüdischen Theologie mit der der anderen Völker. Die Namen Jao (Jahwe), Sabaoth und der Engel finden sich hier häufig neben denen ägyptischer und griechischer Gottheiten. Besonders in Kleinasien, wo die Israeliten ein bedeutsames und einflußreiches Element der Bevölkerung bilden, mußte sich eine wechselseitige Durchdringung der alten einheimischen Traditionen und der Religion der Fremden vollziehen, die von der anderen Seite des Taurus gekommen waren« (Cumont, Or. Rel. 77). Der phrygische Sabazius wurde mit Hilfe einer schlechten Etymologie mit Jahwe Zebaoth identifiziert.

Die Mysterienreligionen, von denen wir jetzt zu reden haben, waren einander ihrem geistigen Besitztum nach innig verwandt. Weder geographisch, noch begrifflich ließen sie sich durchwegs scharf auseinander halten. Sogar die griechischen Mysterien, die von Eleusis, von Samothrake, von Andania, die orphischen Kulte sind den orientalischen Mysterien ideell sehr ähnlich, weshalb ich sie hier auch gleich anschließe.

Als mögliche Determinanten dürfen wir diese Religionsgruppe schon darum vorläufig in Rechnung setzen, weil Tarsus ihr vornehmster Schauplatz zur Zeit des Paulus war. Nach Strabos Zeugnis übertraf die Hauptstadt Ciliciens in der Philosophie und aller Bildung sogar Athen und Alexandrien, zumal alle Einwohner voll Lernbegierde waren (Winer, Bibl. Realwörterb., Art. Tarsus), es ist also gewiß, daß ein gebildeter Jude auch von den griechischen Mysterien und ihren Grundzügen gehört haben mußte. Cilicier weihten wahrscheinlich 67 v. Chr. die Römer in die Mithramysterien ein (Cumont, Die Mysterien des Mithra, 33). Die phrygische Religion des Attis hatte schon viel früher Tarsus besetzt, die Syrer besaßen ihre Kolonie, wie überall im Römerreich und huldigten Hadad und seiner Gattin Atargatis, der Dea Syria (Or. Rel., 123). Auch Adonis, der Gott von Byblos, mit dem oft Dionysios-Sabazios verschmolzen wurde (Cumont, Or. Rel., 59), wird wohl in der gewaltigen Handelsstadt verehrt worden sein, doch läßt es sich nicht beweisen. Die Isismysterien und die Religion des Serapis waren auch in Tarsus wohlbekannt.

Wir heben nun die Grundzüge dieser Religionsformen hervor und sehen uns nach Analogien bei Paulus um.

Alle Mysterien sind in erster Linie Erlösungsreligionen. Wir fragen daher, wie früher bei der Frömmigkeit unseres Apostels:

1. nach den Mächten,

von denen Erlösung gesucht wird.

Als solche lernen wir kennen:

a) Nöte überhaupt, z. B. am Tage der Hilarien, an dem verkündigt wurde: »Getrost, ihr Frommen, da der Gott (Attis) gerettet ist, so wird auch euch aus euern Nöten Rettung werden!« (Brückner in »Die Rel. in Gesch. u. Gegenw.«, I, 754). Der Myste des Sabazios jubelte: »Ich bin dem Übel entflohen und habe das Bessere erwählt« (Kroll, Die Rel. in Gesch., IV, 590). Doch welche Übel sind vornehmlich gemeint? Nicht die körperlichen Leiden dieses Lebens, sondern ethische und religiöse.

b) Unreinheit. Das Wort ist zunächst im allgemeinen ethischen Sinn verstanden. Daß aber sehr stark an sexuelle Unreinheit gedacht wurde, scheinen die Selbstentmannung der Attispriester und der hieros gamos allerdings mit bescheidener Überzeugungskraft anzudeuten. Es wäre aber übertrieben, nur an sexuelle Unreinheit als einziges Pudendum der Mysterienbedürftigen zu denken.

c) Tod. Schon im homerischen Demeterhymnus, der dem eleusinischen Kreise entstammt, lesen wir: »Selig der Mensch, der das (die Weihen) erschaut hat, wer aber uneingeweiht ist und unteilhaftig der Weihen, der wird nicht gleiches Los haben im sumpfigen Dunkel des Hades« (Dieterich, Nekyia, Leipzig 1893). Auch die orphischen Mysterien suchten und versprachen Bewahrung vor den Qualen des Jenseits (75). Das Taurobolium des Attis- und Mithramysteriums schilderte das Hinabsteigen in die Gruft und die Auferstehung, der Myste wird ein in aeternum renatus (Cumont, Or. Rel., 82). Ein ägyptischer Text ruft: »So wahr Osiris lebt, wird er (der die Totenbräuche beobachtende Mensch) auch leben« (118).

Die Übereinstimmung mit paulinischer Soteriologie ist deutlich: Sünde und Tod sind auch die beiden finsteren Mächte, mit denen der Apostel rang. Der Tod ist verschlungen in den Sieg, der Stachel des Todes aber ist die Sünde (I. Kor. 15, 55 f.). Hierin liegt die Orientierung dieser Erlösungsfrömmigkeit. Der Gedanke einer Erlösung vom Tode und seinen Schrecken, wie insbesondere der an die Religion gestellte Anspruch auf Befreiung von der Todesnot ist ganz und gar unjüdisch.

2. Der Erlösungsprozeß.

a) Das göttliche Drama. Alle Mysterien reden vom Tod und der Auferstehung einer Gottheit: Dionysos-Zagreus in der Orphik wird von den Titanen in Stücke gerissen und verzehrt, durch Zeus aber wieder lebendig gemacht, Attis stirbt und aufersteht am vierten Tage, Adonis wird auf der Jagd vom Eber getötet, um nach einigen Tagen wieder ins Leben einzutreten. Osiris wird als tot beklagt, am dritten Tage aber als der Lebendige bewillkommt (Pfleiderer, Entst. d. Chr., 147). Ebenso war der babylonische Tammuz tot gesagt und lebendig erklärt worden, und die Eleusinerin Kora stieg aus dem Schattenreich ans Licht der Vegetation. Eine gewisse Ausnahme bildet einzig Mithra. Allein doch nicht ganz: Sein Tod ist wahrscheinlich dargestellt in der Tötung des Stieres, der mit Mithra ebenso identisch war, wie der beim Adonisfest geschlachtete Eber mit Adonis (Reinach, Orpheus, 9. Aufl., Paris 1909, 60, 102). Auch die beiden mit Mithra sicher identischen Dadophoren, von denen der eine die Fackel hebt, der andere sie senkt, deuten Tod und Auferstehung an. Wenn Reitzenstein rundweg auch von Mithra, wie von Osiris und Attis wenigstens für die spätere Zeit als wahrscheinlich aussagt, er sei Mensch gewesen, gestorben und als Gott auferstanden, so muß ich bekennen, daß ich nach seinen Argumenten für diese Behauptung neugierig bin (Reitzenstein, D. hellenist. Mysterienreligionen, 6 f.).

Dem Range nach war Mithra nicht der höchste Gott, er stund vielmehr unter Zrvan akarana, der unendlichen Zeit, unter Ahura mazda und sogar einigen anderen Gottheiten (Cumont, Mithra 97 bis 115). Osiris, Dionysos und Demeter stunden höher im Range,

konnten sich aber meistens nicht mit der höchsten Gottheit an Würde messen. Für den Außenstehenden jedenfalls überragte Ra Osiris und Isis, und Dionysos wie Demeter waren Kinder des Zeus. Einzig Attis ist selbst der höchste Gott.

Als reine Vegetationsgötter kann man numina, von denen man Erlösung von Unreinheit und sittliche Wiedergeburt erwartet, sicher nicht bezeichnen. Sonst müßte man Jahwe, der zum Sturm und zur Fruchtbarkeit des Landes in naher Beziehung stand, auch so nennen (gegen Clemen, Relgesch. Erklärg. d. N. T. 1919, 115).

In den Mysterien wird der Gott Mensch, oder er erleidet ein Menschenschicksal, das starke Menschenähnlichkeit voraussetzt. Attis wird im Schilfe gefunden, Mithra steigt in Menschengestalt aus einem Steine hervor (Cumont, Mithra, 118), Adonis wird auf der Jagd vom Eber zerfleischt, Osiris in Stücke zerlegt, wie Dionysos. Eine eigentliche Menschwerdung aus dem Weibe fehlt vielleicht auch bei Attis — die Quellen geben keine sichere Auskunft — doch auf alle diese Mysteriengötter paßte die Formel: Die Gottheit lebte in Fleischesgestalt, paulinisch ausgedrückt: *ἐν ὁμοιώματι σαρκός* (Röm. 8, 3).

Die Verwandtschaft mit Paulus besteht darin, daß zur Erlösung von Tod und Unreinheit ein übernatürliches Wesen erforderlich ist. Attis kommt darin der apostolischen Frömmigkeit näher, daß er als Kind auf Erden erscheint (Cumont, Or. Rel., 68). Der Christus des Paulus ist in seiner Präexistens gleichfalls über menschliches Wesen hoch erhaben: Durch ihn ist nach I. Kor. 8, 6 alles, er ist der geistliche Felsen, aus dem Mose und sein Volk tranken (I. Kor. 10, 4), und einige von ihnen, die Christus versuchten, wurden von den Schlangen umgebracht (V. 9), er ist vor seiner Geburt in göttlicher Gestalt und nimmt nur menschliche Formen, nicht menschliches Wesen an (Phil. 2, 6 ff.). Wenn Paulus ihn Sohn Gottes nennt, so ist dies im metaphysischen Sinne gemeint und besagt genealogisch nichts anderes, als wenn Mithra als Sproß des Ormuzd hingestellt wird, nur ist Christus der einzige derartige Sohn (Pfleiderer, D. Urchristentum, Berlin 1881, 212 ff.). Mag diese metaphysische Qualität des Erlösers an jüdische Spekulationen (Weisheit, Geist Gottes) erinnern, so befinden sich doch das Sterben und Auferstehen dieses Gotthelden im Einklang mit den Mysterien, allein ohne Parallele auf jüdischem Boden. Daß diese Zentrallehre des Apostels zugleich Zentralidee der Mysterien ist, muß entschieden ernst genommen werden. Der gewaltigste Unterschied besteht darin, daß Christus eine historische Persönlichkeit ist, aber wir wissen ja, daß Paulus diese Gestalt doch nicht ganz als Mensch behandelt, sofern nur Gleichgestalt mit dem Menschen, nicht Wesensidentität des Leibes vorhanden ist, fehlt doch der Sarx Jesu das religionsmetaphysisch wichtigste Charakteristikum, die unwiderstehliche Sündenmacht. Durch diese doketischen Keime, die Paulus allerdings energisch am Wachstum zu verhindern sucht, wie durch die Schilde-

rung des präexistenten Christus kommt unser Autor den Mysterien schon rein metaphysisch nahe, während Tod und Auferstehung jenes gotthaften Erlösers geradezu Konkordanz aufweisen. Nach dieser Richtung ist der paulinische Gottmensch dem der Mysterien homousios, dem jüdischen Messias kaum homousios.

b) Die kultische Wiederholung der gottmenschlichen Passion und Auferstehung. Ein gewaltiger Unterschied zwischen Paulus und dem Judentum besteht darin, daß zur Erlösung von seiten des Menschen zunächst nichts weiter erforderlich ist als Glaube (Gal. 3, 24). Seine Berufung auf das Alte Testament ist in diesem Punkte eine arge petitio principii. Allein der paulinische Glaubensbegriff paßt vorzüglich auf die Erlösungstheorie der Mysterien. Auch bei ihnen werden nicht strenge Gesetzesforderungen aufgestellt. Die Askese ist nur Vorbereitung, nicht meritum. Auf den Glauben kommt alles an, und zwar auf eine fiducia, die nach ihrer menschlichen Erscheinung ein persönlicher Willensakt ist, nach ihrem inneren Wesen und Ursprung aber eine göttliche Kraft, der Glaube ist nicht nur ein Schauen dessen, was der Gott erlebte, sondern ein Erleben dieser göttlichen Erlebnisse. »Das Band zwischen Gott und Mensch, sagt Reitzenstein, kann gar nicht enger und stärker gedacht werden, und ein Gefühl nicht nur lebenslänglicher Dankbarkeit, sondern persönlicher Liebe, die in ihren Äußerungen bis ins Sinnliche geht, verbindet beide« (Hellenist. Myst., 9).

Zu beachten ist, daß Mithra als »Mittler« bezeichnet wird, er vermittelt, wie Cumont angibt, »zwischen dem unzugänglichen und unerkennbaren Gott, welcher in den ätherischen Sphären herrscht und dem Menschengeschlecht« (Mithra 116). Isis heißt *σώτειρα*, Sarapis *σωτήρ* (Reitzenstein 26).

Erst aus dem Mysterienglauben geht der Kultus hervor. Zwei Handlungen, die bezeichnenderweise den beiden größten Sakramenten der Christenheit stark ähneln, bilden den Höhepunkt des Mysteriums: Wir wollen sie Taufe und mystisches Mahl nennen.

α) Die Taufe. Die griechischen und ägyptischen Mysterien wissen nur von Waschungen und Bädern, die der Todessymbolik noch ferne stehen. Dagegen drückt der Einweihungsritus auch in ihnen Tod und Wiedergeburt aus. Apulejus berichtet dies ausdrücklich von den Isismysterien (Dieterich, Mithrasliturgie, 162). Im alten Totenritual sollte jeder einzelne das Schicksal des Osiris teilen, um ein Osiris zu werden. Im Mysterium wird derselbe Vorgang vergeistigt dargestellt worden sein. Eine ähnliche Zeremonie, bei welcher der Körper des zu Weihenden bis zum Haupte begraben wurde, beschreibt Prokus, wohl in Anlehnung an dionysisch-orphische Gebräuche (a. a. O. 163). Das Hervorgehen aus dem Grabe bedeutet die Wiedergeburt auf das deutlichste, die Geweihten nannten sich denn auch in der Isisgemeinde renati und feierten den Weihetag als natalis sacer (Dieterich, Mith., 162).

Das Attismysterium beging feierlich das Taurobolium, das Prudentius so anschaulich geschildert hat. Der Myste stieg in eine Höhle, über welcher ein Stier geschlachtet wurde. Durch ein durchlöchertes Brett floß das Blut in die Krypta. »Der Geweihte, erzählt Prudentius, bietet sein Haupt all den herabfallenden Tropfen dar, er setzt ihnen seine Kleider und seinen ganzen Körper aus, den sie besudeln. Er beugt sich rücklings, damit sie seine Wangen, seine Ohren, seine Lippen, seine Nase treffen . . . er fängt das schwarze Blut mit der Zunge auf und schlürft es gierig« (Cumont, Or. Rel, 80). Man wird zugeben, daß der Name »Bluttaufe« für diese Zeremonie zutrifft.

Es scheint festgestellt, daß dieser Ritus der persischen Religion entstammt (Cumont, Mithra, 169), folglich wundert es uns nicht, daß er auch im Mithrakultus heimisch war. Vom letzteren ist uns bekannt, daß der Kandidat selbst scheinbar getötet wurde, doch handelt es sich nicht um die fiktive Wiederholung des Todes Mithras (Dieterich, Mithralit., 161, 165), in der von Dieterich herausgegebenen Mithraliturgie, deren mithrazistischer Charakter allerdings von Cumont bestritten wird, betet ein Frommer: »Herr, wiedergeboren verscheide ich, indem ich erhöht wurde, sterbe ich« (15). Die folgenden Worte übersetze ich: »durch die Geburt, die das Leben schafft, für den Tod geschaffen, werde ich erlöst und gehe den Weg, wie du gestiftet hast, wie du es zum Gesetze gemacht hast und das Mysterium bereitetest« (14).

Viele dieser Einzelheiten erinnern sofort an paulinische Gedanken. Die Taufe mit ihrer Todessymbolik gehört zu ihren wichtigsten Kleinodien. An jener bedeutsamen Stelle, an welcher die Rechtfertigung auf den Tod Christi gestützt wird, schlägt Paulus die Brücke vom nomistischen zum mystischen Denken, indem er verkündigt: »Wisset ihr nicht, daß alle, die wir getauft sind auf Christus Jesus, die sind in seinen Tod getauft? So sind wir denn mit ihm begraben durch die Taufe in den Tod, so daß, wie Christus auferweckt wurde von den Toten durch die Herrlichkeit des Vaters, so auch wir in einem neuen Leben wandeln. Denn wenn wir mit ihm durch die Gemeinschaft mit seinem Tode verwachsen sind, so werden wir es nicht minder sein durch die Gemeinschaft mit seiner Auferstehung. Wissen wir doch, daß unser alter Mensch darum die Kreuzigung miterlebt hat, weil der Leib der Sünde vernichtet werden, und wir nicht mehr der Sünde Sklavendienst leisten sollten. Denn wer gestorben ist, ist dadurch freigesprochen von der Sünde. Sind wir nun aber mit Christus gestorben, so sagt uns der Glaube, daß wir auch mit ihm leben werden, so gewiß wie Christus, nachdem er einmal von den Toten auferweckt worden ist, nicht wieder stirbt. Der Tod hat kein Herrscherrecht mehr über ihn. Denn sein Sterben, das hat er der Sünde entrichtet ein für allemal, sein Leben aber gehört allein Gott. Gerade so müßt ihr euch fühlen als tot für die Sünde und lebendig für Gott in Christus Jesus. (Röm. 6, 3—11, nach Jülicher).

Die Freisprechung beruht demnach auf einer unio mystica, einer Identifikation mit dem gestorbenen und auferstandenen Gottmenschen, genau wie in den Mysterien. Der Fromme stirbt symbolisch, wird begraben und aufersteht zu einem neuen Leben und dies wird durch ein Sakrament bewirkt, das mit dem der Mysterien nahe verwandt ist. Hervorzuheben ist bei Paulus die Vernichtung des Sündenleibes, die bei den Attisfeiern durch Messerschnitte und Entmannung am dies sanguinis, der Totenfeier für den in Binden gewickelten und ins Grab gelegten jungen Gott ausgedrückt wurde (Cumont, Or. Rel., 68).

β) Das mystische Mahl. Das mystische Sterben ist bei der christlichen Taufe mit einem Reinigungsritus verbunden, wie in den Mysterien. In den beiden für den Kleinasiaten Paulus wichtigsten außerchristlichen Mysterien fand eine Besprengung mit Blut statt. Auch bei Paulus spielt das Blut des Gottmenschen im mystischen Akt eine große Rolle, allerdings weniger deutlich im Initiationsritus, als im mystischen Mahle. Die Blutsymbolik verwendet Paulus mehr innerhalb des jüdischen Gedankenzyklus, das Blut fließt als Sühnopfer. Allein das Bluttrinken des Tauroboliums kehrt im Abendmahle wieder. I. Kor. 10, 16: »Der gesegnete Kelch, den wir segnen, ist er nicht die Gemeinschaft des Blutes Christi?« (Weinel bestreitet entschieden, daß I. Kor. 11, 23 f. das Abendmahl als rein symbolische Feier verstanden sei, er hält mit Recht dafür, daß auch I. Kor. 10, 1—4, wo Taufe und Abendmahl mit dem Durchzug durchs Rote Meer und dem Essen des Manna, sowie mit dem Trinken aus dem Felsen in Parallele gesetzt werden, auf ein reales Genießen des Übersinnlichen gehen müssen, 326 f.).

Das Blut des gestorbenen Gottmenschen kommt also dem Gläubigen zugute, wie das Blut des den Attis oder Mithra repräsentierenden Opfertieres. In dem einen Gotte sterben alle, um mit ihm auch aufzuerstehen.

Einige wichtige Parallelen verdienen erwähnt zu werden. Dieterich erinnert in seinem »Untergang der antiken Religion« daran, daß die von Paulus erwähnte Taufe für Verstorbene eine schon von Plato beschriebene Parallele aufweise. Plato berichtet: »Sie zeigen einen Schwarm Bücher von Musaios und Orpheus vor, den Sprossen der Seelen und der Musen, wie sie sagen, an deren Hand sie . . . überreden, daß es Erlösungen und Reinigungen von Sünden gibt durch Opfer und heitere Feier, nicht nur für die Lebenden, sondern auch für die Toten. Das nennen sie die Weihen« (Kl. Schr., 477 f.). Hier handelt es sich aber, wie Schweitzer und Reitzenstein betonen, nicht um einen Taufakt, sondern um eine Sühnung (Reitzenstein, Relgesch. u. Eschatologie, Z. f. d. neutest. Wiss., 1912, XIII. Jahrg. 9). Immerhin liegt in der Reinigung eine gewisse, wenn auch vage Analogie.

Eine andere Analogie hat Reitzenstein wahrscheinlich gemacht. Im ägyptischen, wie im phrygischen Kult bediente sich der Priester

bei der symbolischen Zusammenfügung und Belebung des göttlichen Leibes einer Salbe. In der Attisfeier salbte der Priester wahrscheinlich mit dieser vom Toten und Auferstandenen hergenommenen Salbe jeden Mysten, während er flüsterte: »Getrost ihr Mysten, weil der Gott das Heil gewann, wird auch für uns einst Heil aus Todesnot« (52). Danach erklärt Reitzenstein die Ausdrücke II. Kor. 2, 14 ff.: Gott offenbarte den Geruch seiner Erkenntnis durch uns, wir sind Gott ein guter Geruch Christi, wir sind ein Geruch des Todes oder ein Geruch des Lebens zum Leben.

Über das Mysterienmahl ist noch einiges zu sagen. Die Vereinigung mit der Gottheit durch das Mahl findet sich, wie Robinson Smith und Frazer nachwiesen, bei einer Menge von Naturvölkern. Namentlich das Totemtier, der Ahn, wird häufig zu kultischen Zwecken genossen. Im ägyptischen Kultus ist das Essen des Gottes sicher bezeugt (Dieterich, Lit., 99 ff.). Ein Attishymnus singt: »Ich habe vom Tamburin gegessen, ich habe aus der Cymbel getrunken, ich bin ein Myste des Attis geworden« (Cumont, Or. Rel., 83). »Bei der mazdaischen Messe, erzählt Cumont, weihte der Zelebrant Brote und Wasser, das er mit dem von ihm zubereiteten Haomasafte mischte, und verzehrte diese Nahrungsmittel im Verlaufe seiner gottesdienstlichen Funktion. Im Okzident ersetzte man den unbekannten Haoma durch Wein. Man stellte vor den Mysten ein Brot und einen mit Wasser gefüllten Becher, über den der Priester die heilige Formel sprach« (Cumont, Mithra, 145 f.). Die Brote wurden schon in Persien gebrochen.

Die Veranstaltung gleicht somit in ihrem äußeren Verlaufe sehr stark der Abendmahlsfeier, wie sie Paulus beschreibt. Nur daß bei dieser die Erinnerung an den historischen Stifter mitspricht und die konkrete Basis bildet.

3. Die Erlösungswirkungen.

Der neue Myste ist, wie wir wissen, ein Neugeborener. Der Isisgläubige wird in ein neues Leben verpflanzt (Reitzenstein 26), er erfährt eine Palingenesia (26). Der Vorgang wird in der hermetischen Literatur als eine Zeugung gedacht (33). So erlangt in jeder Mystenreligion der Gläubige die soteria (12). Der neue Zustand zeichnet sich durch eine Menge von Heilsgütern aus:

Der Myste der sogenannten Mithrasliturgie muß, um wiedergeboren zu werden, einen Himmelsleib anlegen (33), allerdings nur während der heiligen Feier, die seine Seele in den Himmel führt.

An geistigen Gaben empfängt er ferner den Heiligen Geist. Der Mithrasmyste des Pariser Zauberpapyrus betet, daß er durch Geist wiedergeboren werde und in ihm der Heilige Geist wehe (Dieterich, Lit., 5). Der Myste ist ein pneumatikos (Reitzenstein 42). Als solcher empfängt er Gnosis, in einem hermetischen Liede wird gesungen: »Wir danken dir, Höchster, daß wir durch deine Gnade

dies Licht der Gnosis empfangen haben, erlöst durch dich freuen wir uns, daß du dich uns ganz gezeigt hast, freuen uns, daß du uns in unsrem irdischen Leibe zu Gott gemacht hast durch deinen Anblick« (Reitzenstein 38). Reitzenstein gibt an: »Überall in diesen (hermetischen) Schriften klingt wieder: das Schauen Gottes, das immer deutlicher als unmittelbares Schauen und Empfinden des Alls beschrieben wird, macht zu Gott und gibt die soteria. Und diese höchste Schau heißt gnonai theon. Die Gnosis ist unmittelbares Erleben und Erfahren, ist eine Gnadengabe Gottes, sie erleuchtet den Menschen und ändert zugleich seine Substanz« (38). Mit diesem Schauen Gottes ist im Isismysterium verbunden das Bewußtsein des Entrücktwerdens in den Himmel oder an andere Orte (Reitzenstein 34). Dieser Enthusiasmus ist aber auch ein körperliches Erfülltsein vom Geiste (Dieterich, Lit., 98). Das Pneuma ist ja selbst ein feiner Stoff, also steht einer mixtio nichts im Wege. Das Essen des Gottes zeigte uns diese Verstofflichung des Geistigen bereits.

Der Myste bezeichnet sich selbst als gnostikos im Gegensatz zum psychikos, dem rein natürlichen Menschen, der einerseits wieder über dem sarkikos steht (Reitzenstein 42). Es ist sicher, daß schon vor Paulus pneuma und psyche von Hellenisten, dagegen nicht vom Alten Testament, als direkte Gegensätze verstanden wurden (Reitzenstein 45).

Von weiteren Gaben, die mit der Wiedergeburt verbunden sind, nenne ich die Unsterblichkeit. Der Mithrasliturg redet davon, daß es den als Göttern gedachten Elementen gefallen habe, ihn der Geburt zur Unsterblichkeit wiederzugeben (Lit. 5). Isis läßt ihren Neophyten in ihre basileia eingehen (Reitzenstein 26). Alle Mysterien verheißen ihren Anhängern ein besseres Los im Jenseits (Kroll, in Die Rel. in Gesch. u. Gegenw., IV, 585). Von einer Himmelfahrt des Gottes redet der Mithrazismus (Dieterich, Lit., 184), so wird auch der Mithrasliturg hinaufgehoben (185). Schon in der altägyptischen Mythologie fuhr die Seele dem Himmel entlang, doch erst nach dem Tode. Im Taurus stund ein großes Denkmal des Antiochus von Kommagene, nach welchem der Leib die gottliebende Seele himmelwärts sendet (Dieterich, Lit., 190).

Endlich erwähnen wir noch als hohe Frucht der Wiedergeburt die Adoption (Hyiothesia). In der Mitrasliturgie will der Myste Sohn Gottes werden (Reitzenstein 32), allein vielleicht spielen in ihr schon christliche Einflüsse mit. Aber auch in anderen Mithrastexten wird der Gott von Mysten als Vater angeredet (Dieterich, Lit., 147). Attis wurde als papas bezeichnet (I b).

Das neue Leben betätigt sich in einer neuen Sittlichkeit. Bedeutsam ist, daß zunächst die Mysten des Mithra eine sehr demokratische Brüderschaft bildeten. Jeder konnte die Weihen empfangen. Große Intimität verband alle Angehörigen einer Kultusgenossenschaft (Cumont, Mithra 160). Der Sklave konnte den höchsten Grad unter den Eingeweihten bekleiden (74). Alle nannten sich Brüder

und sollten einander in gegenseitiger Liebe zugetan sein (142). Die armseligen Plebejer fanden Hilfe und Stärkung (161), doch spielten im Mithrazismus die Frauen keine Rolle (164). Heiliger Tag war der Sonntag. Die Moral war imperativisch, Enthaltsamkeit und Keuschheit, Entsagung und Selbstbeherrschung galten viel (181). Der Zölibat galt als verdienstlich (Cumont, Mithra 126).

Aus der mithrischen Religion ist noch hervorzuheben die Auferstehung des Fleisches, die wir schon in der jüdischen Religion fanden (Cumont, Mithra 196), wie auch die Vorstellung eines künftigen Weltgerichtes (181).

Und nun des Paulus Übereinstimmung mit dem imposanten Reich der von den Mysterien verwiesenen Heilsgüter. Schweitzer leugnet eine tiefer gehende Konkordanz. Erstlich komme bei Paulus eine Wiedergeburt weder dem Wort, noch der Sache nach vor. »Er läßt die Erlösten nicht eine Wiedergeburt, sondern eine geheimnisvoll vorweggenommene und bis auf weiteres auch nicht äußerlich werdende Auferstehung erleben. Seine Anschauungswelt ist also ihrem Grundbegriffe nach von der der Mysterienreligionen völlig verschieden« (A. Schweitzer, Gesch. der Leben-Jesu-Forschung, 2. Aufl. 1913, 546). Allein ich sehe nicht ein, daß hier ein sachlicher Unterschied vorliege. Ob man Sterben mit darauffolgendem Wiederlebendigwerden unter dem Bilde der Auferstehung oder der Wiedergeburt schildere, ist nur ein Unterschied der Einkleidung, nicht der Sache. Paulus redet von einer Neuschöpfung (II. Kor. 5, 17, Gal. 6, 15). Mag auch eine ganz kleine Differenz vorhanden sein, so ist sie doch von verschwindend geringem Gewicht neben der Tatsache, daß die durch Tod hindurch sich verwirklichende Wesenserneuerung sich durch Einbeziehung in Tod und Auferstehung eines Gotthelden vollzieht.

Mit den Mysterien stimmt überein die Proklamation eines neuen Lebens (Siehe, es ist alles neu geworden, II. Kor. 5, 17), die soteria ist gekommen (II. Kor. 6, 2) oder wird kommen durch den soter (Phil. 3, 20).

Schweitzer wendet ferner ein, Paulus glaube an eine leibliche Auferstehung oder Verwandlung, indem die irdisch-fleischliche Leiblichkeit in eine übernatürliche, von aller Vergänglichkeit und Sinnlichkeit befreite übergeführt wird (546). Gewiß! Aber auch diese Theorie ist echtes Eigentum des mithrischen Mysteriums. Das *σῶμα πνευματικόν* (I. Kor. 15, 44) stimmt mit dem Mysterienglauben gewiß überein.

Als weiteren fundamentalen Unterschied hebt Schweitzer hervor, daß Tod und Auferstehung bei Paulus nie direkt mit der Erlösung des einzelnen zusammenhängen, vielmehr bewirken jene eine Änderung im Zustande der ganzen Welt und diese Änderung wirke sich an den einzelnen Gläubigen aus. Dies widerspreche den Mysterien. Allein dagegen ist zu bemerken, daß auch bei Paulus eine sehr direkte Verbindung zwischen Christus und den Gläu-

bigen besteht. In Christi Tod ist der Gläubige getauft, mit ihm wandeln wir in einem neuen Leben (Röm. 6). Das ist sehr direkter Zusammenhang. Jedenfalls wäre auch der kosmische Revolutionär Schweitzers dem spätjüdischen Messias hundertmal ferner, als dem Weltenschöpfer Attis. Andere Argumente gegen die religionsgeschichtliche Auffassung hat Schweitzer nicht vorzubringen.

Auch den heiligen Geist als Gnadengeschenk und als Organ der Gotteserkenntnis finden wir bei Paulus (I. Kor. 2, 12 und 14). Auch die Verzückung des pneumatikos gehört hieher. Paulus fühlt sich entrückt bis in den dritten Himmel (II. Kor. 12, 2), er spricht in einer ekstatischen Glossolalie, die mit den voces mysticae äußerlich wahrscheinlich nahe verwandt ist. Das gleichsam stoffliche Durchdrungensein von Christus ist wohl dem der Mysterien entsprechend. Deißmann nennt das »ἐν Χριστῷ εἶναι« ein »lokal aufzufassendes Sichbefinden in dem pneumatischen Christus« (Diet. Lit. 109).

Auch die Zukunfts- und Jenseitshoffnung ist bei Paulus, wie in den Mysterien (Cumont, Hell. 134) sehr stark. Durch Adam kam der Tod, durch Christus die Auferstehung der Toten (I. Kor. 15, 21). Im ganzen aber steht die paulinische Eschatologie der jüdischen näher als der den Mysterien eigentümlichen, man vergesse aber nicht, daß die jüdische Idee eines Weltgerichtes und der Totenauferstehung selbst schon auf einem Baume mit dem Mithrazismus gewachsen ist.

Das höchste Heilsgut ist bei Paulus die Gottessohnschaft, die *υἱοθεσία*, die ganz der Adoption der Mysterien entspricht. Vom jüdischen Standpunkt aus ist es unverständlich, wie Gott den Ungerechten gerecht erklären kann. Die mystische Auffassung, die überall neben der juristischen steht, löst das Rätsel: Durch das Sterben mit Christus, durch die Identifikation erlangt der Mensch Anspruch auf Dikaiosis. Daß aber die Ähnlichkeit mit der christlichen Auffassung des Verhältnisses zu Gott viel stärker ist, sieht man leicht ein.

Ebenso findet sich in der reichen Paränetik des Paulus vieles, was dem Geist Jesu und was den Mysterien entspricht, neben vielem eigenen. Die Entolai der letzteren sind verloren gegangen, so daß wir die Übereinstimmung nur wenig verfolgen können. Das Lob der Ehelosigkeit aber ist entschieden ein Kardinalpunkt, den Paulus mit den Mysterien und den Essenern, dagegen nicht mit Jesus teilt.

Überblicken wir unsere Vergleichung, so kommen wir zu folgendem Schluß: In der paulinischen Soteriologie unterschied man längst zwei heterogene Betrachtungen, eine mehr juristisch-nomistische und eine mehr mystische. Die erstere arbeitet mit Vorstellungen, welche dem Judentum entnommen sind. Sie gipfelt im Sühnopfergedanken und schafft Erlösung von der mitgeschleppten Schuld. Dieser Theorie steht eine durch und durch unjüdische,

mystische gegenüber, welche in ihrer Zentralidee vom gestorbenen und auferstandenen Gott mit dem Glauben der Mysterien sich inhaltlich berührt. Diese Frömmigkeit schafft durch ihre Verbindung mit Christus Kräfte für Gegenwart und Zukunft. Jene, die jüdische Betrachtungsweise wendet sich an den rechnenden, juristisch arbeitenden Verstand, diese, die mystische, mehr an das Gefühl. Eine Synthese beider Religionen, der jüdischen und der hellenistischen, läge darin, daß der paulinische Gottheiland in einer historischen Persönlichkeit liegt, denn daß Gott sich in der Geschichte kundgibt, ist das Eigenartige der israelitischen Religion, während die Mystik des Erlösungsdramas dem Hellenismus entspricht.

Aber beide zusammen samt den griechisch-alexandrinischen Motiven gruppieren sich inhaltlich doch nur um das Zentrum einer lebendigen Frömmigkeit, die weder jüdisch, noch mysterienartig, sondern der Religion Jesu geistesverwandt ist.

II. Psychologische Vorbereitung.

(Determination und Entwicklung.)

So gerne wir nun auf die Entwicklung des Paulus eintreten möchten, können wir uns doch nicht versagen, eine grundsätzliche Verständigung anzustreben, ohne welche Mißverständnisse zu befürchten wären.

In welchem Sinne gibt es überhaupt Determinanten einer geistigen Entwicklung, und inwiefern ist es möglich, sie wissenschaftlich festzustellen?

Ein häufig begangener Irrtum besteht darin, daß man gewisse Entwicklungsresultate, gewisse geistige Inhalte, die nachweislich dem Milieu eines Menschen angehörten, einfach als Wirkungen jenes Umgebungsbestandteiles auffaßt. Wie die stehende Kugel, von einer rollenden getroffen, die empfangene Bewegung fortpflanzt, so, denkt man oft, müssen Entwicklungslinien, die in einer Individualität auftreten und vorher von ihr gekannt waren, auf das Konto dieser Determinante allein gesetzt werden. Allein es gibt ein solches rein passives Beeinflußtwerden im geistigen Leben so wenig wie im physischen. Die Auslese der Ideen, die man annimmt und von denen man sich leiten läßt, ist selbst ein aktiver Prozeß. Wie die Wurzel aus dem Erdreich diejenigen Stoffe aufnimmt, die ihrer Natur entsprechen, die anderen aber liegen läßt, so ist auch der Geist keineswegs eine tabula rasa. Wenn Jesus als sein Hauptgebot hinstellt die alttestamentlichen Worte von der Gottes- und Nächstenliebe, so ist damit noch lange nicht gesagt, daß das Alte Testament in Jesus diese Gesinnung bewirkte. Vielleicht hätte er ganz ohne das ehrwürdige Buch ein ähnliches Lieben gefunden, jedenfalls gewiß ohne jene Formel. Wenn die Paradieses- oder Jonassage mit überraschend ähnlichen Zügen auf den verschiedensten Kontinenten auftritt, so

ist damit noch lange nicht ausgemacht, daß die eine Sage die übereinstimmenden anderer Völker hervorbrachte. Die Migrationstheorie ist denn auch im Rückzug begriffen. Auch sehr nahe verwandte geistige Gebilde, sogar Mythen können autochthon an den verschiedensten Orten ins Dasein treten.

Ein Beispiel schlechter Ätiologie findet sich in meiner Dissertation über die Religionsphilosophie A. E. Biedermanns. Sie schließt mit hartnäckigster Blindheit: Der und der Gedanke Biedermanns steht schon bei Schleiermacher oder Feuerbach, also stammt er von dort.

So werden wir uns also davor hüten müssen, etwa zu schließen: Wir finden bei Paulus einen Mysterienglauben, der dem ihm bekannten hellenistischen in manchen Zügen aufs engste verwandt ist, folglich ist einfach ein Stück Heidentum in den Paulinismus hinübergewandert.

Noch verkehrter scheint es mir, den Beitrag verschiedener Quellen, die denselben geistigen Inhalt einem Menschen anvertrauten, auf diese Quellen verteilen zu wollen. Es schiene mir also gänzlich aussichtslos und methodisch verkehrt, ausrechnen zu wollen, wie viel vom Glauben an den gestorbenen und auferstandenen Herrn auf den urchristlichen, wie viel auf den Mysterienglauben zurückzuführen sei. Wir sind geneigt und berechtigt, abweichende Züge je mit übereinstimmenden Determinanten in Zusammenhang zu bringen, aber wir erinnern uns, daß auch hier kein bloßes Affiziertwerden stattgefunden haben kann, sondern ein Nachschaffen, das nur auf Grund einer starken Kongenialität möglich war. Aus der Fülle der zuströmenden Motive wählt der Geist nur dasjenige aus, was seinen Bedürfnissen entspricht und seinen großenteils unbewußten Wünschen dient. Ein Mensch nimmt nur dann eine vielleicht für jeden anderen bizarre Lehre an, wenn er in ihr einen Sinn findet oder ahnt, der seinen unbewußten Nöten entgegenkommt. Er kann oft selbst nicht angeben, worin der ungeheure Reiz, die beglückende Wirkung jener Idee beruht, aber er erlebt sie. Erst die Analyse löst uns in den meisten Fällen das Rätsel. Sie zeigt uns, warum z. B. die Lehre von der bevorstehenden Parusie einen Menschen bezaubert und bezaubern muß, warum die Bibel- oder Kirchenorthodoxie heiligstes Bedürfnis wird und werden muß. Die Bewußtseinspsychologie freilich steht diesen Erscheinungen meistens ratlos gegenüber.

Immerhin ist zu betonen, daß die unbewußte Konstellation mit ihren Bedürfnissen in verschiedenen entgegengebrachten Vorstellungen Befriedigung finden kann. Das in seinem eigentlichen Wesen selbst nicht klar erkannte Bedürfnis kann in allerlei Symbolen eine Verwirklichung ihrer Sehnsucht finden, sind doch die Symbole stets verschiedener Deutungen fähig. Wie viele und mannigfaltige religiöse Postulate fand man schon in Jesus realisiert!

Ist so das Beeinflußtwerden ein passiver und aktiver Vorgang im einzelnen zugleich, ein Prozeß, der Geistesverwandtschaft vor-

aussetzt, so dürfen wir noch eine nähere Bestimmung hinzufügen: Findet sich eine Denkweise, die auf einen Menschen nachweislich eindrang, in ihm noch gesteigert, so dürfen wir in der Regel annehmen, daß die Kräfte, die jene Determinanten schufen, in dieser Persönlichkeit mit verschärfter Intensität wirksam waren.

Haben wir so die aktive Seite der geistigen Selektion mit ausreichender Deutlichkeit gewürdigt, so sei nun aber auch die passive hervorgehoben. Der Menschengeist gleicht nicht der Spinne, die ihre Werke alle nur aus dem Eigenen hervorholt. Wo ein eigenartiger geistiger Inhalt, den wir bei einem Menschen vorfinden, diesem durch Mitteilung bekannt wurde, zögern wir natürlich keinen Augenblick, an eine Kausalbeziehung zu glauben. Je weniger jener Inhalt aus gemeinsamen Erlebnissen zu erklären ist und je auffallender die Übereinstimmung bis in charakteristische Einzelheiten durchgeführt ist, desto zuversichtlicher nehmen wir die Beeinflussung jenes Menschen durch die ihm zugegangene Wahrheit an.

Fügen wir noch die selbstverständliche Tatsache hinzu, daß der aktive und passive Beitrag im Prozeß der geistigen Einwirkungen individuell höchst verschieden ist, so dürften wir genug vorangeschickt haben, um nunmehr die Entwicklung des Apostels Paulus in Angriff nehmen zu dürfen.

III. Der Werdegang des Paulus.

A. Die jüdische Periode.

Über die Beanlagung des Paulus können wir einige wichtige Aufstellungen wagen.

Es ist sicher, daß Paulus Hysteriker war. Dies beweist das Ereignis vor Damaskus, die den Galatern gemachte Mitteilung über das Leiden des Apostels, dies beweist, aber nur dem genauen Kenner dieser psychologischen Verhältnisse, die ganze literarische Arbeit des großen Mannes.

Sicher ist ferner eine starke Begabung zur Liebe gegen andere Menschen. Sonst könnte Paulus nach der Bekehrung nicht eine so tiefe Liebe zu Christus und den Mitmenschen auftreiben.

Dürfen wir diese beiden Merkmale der Beanlagung des Paulus getrost zuschreiben, die neurotische Belastung und die Befähigung zu intensiver Liebe, so können wir dagegen nur mit großer Vorsicht auf die Umstände schließen, die seine Entwicklung in den ersten Jahren auf die Bahn des Hysterikers drängten und die religiöse Ausbildung bestimmten.

Welchen pädagogischen Einflüssen unterstand der Knabe? Waren die Eltern strenge Juden, die sich von allem heidnischen ängstlich abschlossen? Wrede wagt folgenden Schluß: »Im Judenviertel aller Großstädte gab es Häuser genug, deren orthodoxe Atmosphäre der umgebenden griechischen Luft den Zutritt ver-

sperrte, und wenn Paulus sich dem Judentume strengster Observanz, dem Pharisäismus, zuwandte, wenn er zum Rabbi bestimmt war, so läßt dies auf ein Elternhaus schließen, das von dem auflösenden, erweichenden Geiste der allgemeinen Kultur, der allerdings zahllose Juden der Diaspora ergriffen hatte, nur wenig berührt war« (S. 6).

Diese Schlußbildung ist psychologisch unstatthaft. Wrede verkennt völlig die spontan gestaltenden Kräfte des Geistes. Kinder unreligiöser Eltern werden oft religiöse Fanatiker. Phil. 3, 5 berichtet der Apostel allerdings, daß er am 8. Tage beschnitten wurde, Israelit, Benjaminit, Hebräer. Aber dies besagt nicht das geringste für die orthodoxe Strenge der Eltern[1]. Wer sagt denn, daß der Plan, Rabbi und Pharisäer zu werden, von den Eltern ausging? Konnten nicht die Eltern oder die allein am Leben gebliebene Mutter einem dringendem Wunsch des Sohnes nachgegeben haben? Wäre es nicht denkbar, daß Paulus zuerst nach Art unzähliger Kinder in der Diaspora synkretistisch aufgewachsen wäre, dann aber eine innere Wandlung erfahren hätte? Nichts spricht gegen die Annahme, schon des Paulus Eltern haben jenen geschichtlich beglaubigten jüdischen Kreisen angehört, die Mosaismus und Mysterienglauben vermischten.

Einigermaßen sicher ist, daß nach einer sehr alten Überlieferung (Apostelgesch. 22, 28) schon des Paulus Vater Hellenist war. Er besaß das römische Bürgerrecht und wohnte in Kilikien. Ebenso sicher ist, daß der junge Saulus die Herrlichkeit und Häßlichkeit einer hellenistischen Stadt mit ansah. Er sah, auch wenn ihn die Eltern noch so sehr von nichtjüdischen Einflüssen hätten isolieren wollen, wofür schlechterdings nichts spricht, die imposanten Bauwerke, er hörte vom Ruhm der tarsischen Philosophenschulen, er vernahm weise Aussprüche, die seiner ethischen Begabung unbedingt Eindruck machen mußten. Selbst Wrede, der doch sonst die rein jüdischen Wurzeln des Paulinismus über Gebühr betont, deutet an, daß der Begriff des Gewissens und der Gebrauch des Wortes »Fleisch« auf philosophische Jugendeindrücke zurückgehen dürften (107). Jedenfalls wurde Paulus von der Bildung seines Milieus nicht hermetisch abgeschlossen. Manches mußte durchsickern. Auch die enorme Bedeutung des Attis-Mithrakultus (beide Götter wurden oft verschmolzen), sowie anderer Religionen konnte ihm unmöglich entgehen. Er hörte von den großartigen Prozessionen, an denen die Eunuchen eine so hervorragende Stellung einnahmen und für welche einzelne sich entmannen ließen, hörte von dem rauschenden, orgastischen Treiben, er vernahm, daß den auffallenden Riten ein tieferer, nur den Eingeweihten bekannter Sinn innewohnen sollte, und wußte, daß auch hochgebildete Menschen der Geheimlehre mit Ehrerbietung

[1] Apostelgesch. 23, 6 ist nicht mit Luther zu übersetzen: »Ich bin eines Pharisäers Sohn«, sondern: »Aus den Pharisäern.«

anhingen. Die Neugierde des Kindes wurde durch diese Heimlichkeiten nur erregt und wenn auch die Eltern mit Verachtung von solchen Dingen geredet hätten, was aber unwahrscheinlich ist, da sehr viele gebildete kleinasiatische Juden den Mysterien nicht geringe religiöse Werte abgewannen und sie mit ihrer Frömmigkeit verbanden, es wären vermutlich eindrucksvolle, mit dem Schleier des tiefen Geheimnisses umgebene Fragen in der Knabenseele übrig geblieben.

Anderseits mußte sich der Knabe bei seiner Beanlagung und mindestens vorwiegend jüdischen Erziehung durch manche Züge des tarsischen Getriebes abgestoßen fühlen: Der Sklavenmarkt mit seinen Mitleid erweckenden Szenen, die Ausschweifungen, namentlich in ihrer religiösen Ausgestaltung, konnten ihm sehr gut schon vor der Pubertätsentwicklung Ekel einflößen, wagte sich doch die kultische Prostitution ohne Scham ans helle Tageslicht. Kaum werden jüdische Eltern ihr Kind über diese Einrichtungen unbelehrt gelassen haben und sicher hoben sie dem unsittlichen Treiben gegenüber die Reinheit der jüdischen Religion hervor. Waren sie Synkretisten der jüdischen und der Mysterienreligion, was ich nicht versichern kann, aber für sehr möglich halte, so suchten sie in den rohen und häßlichen Riten einen tieferen Sinn, wie es in den Mysterien stets der Fall war, und sie verwiesen das Kind vielleicht auf diese verborgene Weisheit, die ihm jetzt noch zu hoch liege. Übrigens ist die Frage, ob die Eltern des späteren Apostels den Mysterienreligionen mehr wohlwollend oder ablehnend bis zur heftigsten Bekämpfung gegenüberstanden, für unsere psychologische Auffassung nicht von maßgebender Bedeutung. Das wahrscheinlichste ist allerdings ein gelinder Synkretismus auf ihrer Seite, aber mit starker Bevorzugung der jüdischen Elemente.

Paulus selbst schildert seine entscheidenden Erlebnisse der ersten Periode mit den Worten: »Die Sünde hätte ich nicht erkannt, außer durch das Gesetz (des Mose). Denn die Begierde hätte ich nicht gewußt, wenn nicht das Gesetz gesagt hätte: Laß dich nicht gelüsten. Indem aber die Sünde einen Anlaß gewann am Gesetz, wirkte die Sünde in mir alle Begierde, denn ohne Gesetz war die Sünde tot. Ich aber lebte einst ohne das Gesetz, als aber das Gebot kam, lebte in mir die Sünde auf, ich aber starb, und es erfand sich, daß das zum Leben bestimmte Gebot zum Tode wurde« (Röm. 7, 7—10).

Hieraus folgt: Paulus erlebte eine Periode kindlicher Unschuld und Unversuchtheit, die erst durch das Bekanntwerden mit dem mosaischen Gebot ein Ende nahm. Und zwar trug das zehnte Gebot Gelüste in den Knaben, der bisher von böser Lust unbehelligt geblieben war. Im zehnten Gebot war es aber sicher nicht das Verbot des Neides auf schöne Häuser, Ochsen, Habe, sondern jedenfalls das Verbot des Gelüsten, das gemeinhin unter der bösen Lust verstanden wird und im Gelüsten nach des Nächsten Weib

im zitierten Gebote besonders illustriert wird. Jedermann weiß, daß Knaben auch ohne das mosaische Gebot von klein auf dem Neid unterworfen zu sein pflegen, so daß also nicht erst ein Verbot die Aufmerksamkeit auf begehrenswerte Gegenstände richtet und das Begehren nach ihnen weckt. Dagegen ist jedem Erzieher bekannt, daß noch heute das zehnte Gebot neben dem siebenten (Verbot des Ehebruchs) bei manchen Kindern das Augenmerk auf geschlechtliche Dinge hinwendet und das erste bewußt bleibende sexuelle Gelüsten hervorruft. Warum sollte es bei Paulus nach seinem angeführten Geständnis anders gewesen sein? Täte man seiner Ehre dadurch Abbruch? Oder findet jemand eine plausiblere Erklärung seiner Aussage?

Wie viele Knaben erleiden noch jetzt, und zwar nicht ganz selten unter dem Einflusse der alttestamentlichen Geschichte oder des Beichtstuhles eine ebensolche Aufrüttelung der Sexualität! Besonders bei beginnender Pubertätsentwicklung werden solche Inhalte, auch wenn sie früher kalt ließen, stark gefühlsbetont.

Auch der Ausdruck: »Als das Gebot kam, lebte in mir die Sünde auf und ich starb«, geht gewiß nicht in erster Linie auf Sünden, die aus Gelüsten nach fremder Habe stammen, sondern, wie die Beobachtung lebender Knaben beweist, auf die andere von Paulus angedeutete Gruppe von Fehltritten und unerlaubten Phantasien. In vielen Hunderten von Analysen maximalen Schuldgefühls erwies sich neben verdrängten Todeswünschen gegen die Eltern das wirkliche oder nur in der Vorstellung vollzogene Sexualdelikt als die stärkste Triebfeder. Von verdrängten Todeswünschen ist jedoch bei Paulus nichts nachzuweisen. Kleinere Sünden, die sicher nicht erst durch die Begegnung mit dem mosaischen Gebot hervorgerufen wurden, bewirken sicher nicht einen Seelentod.

Des Paulus Geständnis besagt somit: Erst durch die Warnung des Gesetzes vor ehebrecherischen Gelüsten wurde dieses bei ihm erregt und es trat ein Zustand des Geistestodes ein. In Übereinstimmung damit warnt er: »Wenn ihr nach dem Fleische lebt, so werdet ihr sterben müssen« (Röm. 8, 13). So wenig wie an der früheren Stelle, ist hier vom physischen Tod die Rede. Wir werden uns sehr bald mit dem Begriff des Fleisches etwas näher auseinanderzusetzen haben und unsere Hypothese bestätigt finden.

Wie bei sehr zahlreichen Heranwachsenden, die eine religiöse Bekehrung erleben, hängt auch die des jungen Paulus offenbar mit Konflikten der Pubertätsentwicklung zusammen[1]. Daß lange Kämpfe voller Depressionen, Angstgefühle, unerfüllter Hoffnungen für ihn auszufechten waren, läßt sich ex analogia mit Sicherheit annehmen.

[1] Sogar statistisch läßt sich die Tatsache dieses Zusammenhanges nachweisen, vgl. Starbuck, Psychology of Religion. Ein Zetergeschrei, wie es gegen Berguer erhoben wurde, als er auf die Möglichkeit derartiger Entwicklungsvorgänge im Leben Jesu hinwies, löst die psychologische Frage nicht, sondern bildet nur ein betrübendes Zeichen der Unfähigkeit zu psychologischem Denken.

Das nächste, was wir erfahren, ist der Bericht der Apostelgeschichte, daß Paulus noch in früher Jugend (Apg. 26, 4) nach Jerusalem und in die Schule des Gamaliel kam (32, 3), wo er mit allem Fleiß im väterlichen Gesetz unterwiesen wurde. »Wie mein Lebenswandel von Jugend auf und von Anfang an unter meinem Volke, besonders in Jerusalem, war, das wissen alle Juden« (26, 4). Sehr oft sehen wir Knaben, die von sündlichen Begierden gequält werden, mit großer Inbrunst und Sehnsucht diesen Weg einer religiösen Höherleitung ihrer Lebensenergien einschlagen. Daß Paulus von seinem Vater zum Rabbi bestimmt und nach Jerusalem gebracht worden sei, wie Holtzmann (Meyers Konvers.-Lex.) behauptet, steht nirgends in der Bibel. Mir ist viel wahrscheinlicher die Annahme, daß Paulus selbst den Wunsch aussprach, daß er nach Jerusalem verbracht werde, weil er sich vom religiösen Leben der geistlichen Metropole Erlösung aus seinen religiösen und sittlichen Nöten versprach. Die Eltern waren nach den früher begründeten Vermutungen vielleicht zu synkretistisch und zu wenig gesetzesstreng, um ihren Sohn der Schriftgelehrsamkeit zuführen zu wollen.

Daß Paulus ein Schüler Gamaliels war, halte ich nicht mit Pfleiderer für unwahrscheinlich. Die milden Eltern, besser gesagt, die Inhaber der elterlichen Gewalt entschieden sich am liebsten für diesen duldsamen und gefeierten Mann, der in der Diaspora besonders angesehen war. Die spätere Strenge des Schülers spricht, wie bemerkt wurde und täglich aufs neue festzustellen ist, in keiner Weise dagegen. Ich kenne eine Anzahl liberal erzogener Jünglinge, die infolge seelischer Konflikte katholisch werden wollten und strenggläubig wurden. Die Annahme: Wie der Lehrer, so der Schüler, trifft gar nicht immer zu.

Die Gründe, aus denen Paulus auch bei mildester Unterweisung ein Zelot werden mußte, können wir ausfindig machen. Wir wissen, daß Paulus die ersehnte Erlösung nicht fand. Im Gegenteil trat eine Verschärfung der seelischen Not ein. Die Sünde wurde durch das Gesetz erst recht übermäßig sündlich (Röm. 7, 13). Gegen das Gesetz erhob sich jene übermächtige Gewalt, die Paulus »das Gesetz in den Gliedern« nennt (Röm. 7, 23) und als im Fleisch lokalisierte, von ihm untrennbare Macht beschreibt. Offenbar redet Paulus von jenen Trieben, deren Mißbrauch man als Sünden des Fleisches noch heute zu bezeichnen pflegt. Schon 1. Mos. 2, 24 ist proklamiert, Mann und Weib sollen »le basar echad«, »zu einem Fleische« sein. An zahlreichen Stellen des Neuen Testamentes werden, wie Jülicher angibt, Akte des Geschlechtslebens mit Hilfe des Wortes »Fleisch« umschrieben (Art. »Fleisch« in Die Rel. in Gesch. u. Gegenw., Sp. 911). Viel entschiedener verlegte der Hellenismus den Sexualtrieb in die Fleischlichkeit. Der energische Paulus litt also unter demselben Kampf, der unzählige gerade der Besten in schwere Not und religiöse Bekehrung führte. Diesen Weg gingen ein Augustin wie ein Luther, ein Zwingli wie unzählige Fromme

der alten, mittleren und neueren Kirchengeschichte, so mancher Evangelist der Gegenwart. Es wäre ein Zeichen niederträchtiger und unpaulinischer Gesinnung, in der Feststellung dieses unleugbaren Tatbestandes eine Verkleinerung jener Menschen, unter denen wir eine Anzahl der Größten und Edelsten wahrnehmen, erblicken zu wollen.

Aber nennt Paulus nicht selbst Gal. 5, 19 als Werke des Fleisches eine Reihe von Delikten, die mit dem Sexualleben in keiner direkten Verbindung stehen? Er gibt an: »Offenbar aber sind die Werke des Fleisches, welche sind Unzucht, Unreinheit, Üppigkeit, Bilderdienst, Giftmischerei, Feindseligkeiten, Zorn, Zank, Spaltungen, Parteiungen, Neid, Mord, Trunkenheit, Völlerei u. dgl.« Man sieht sofort, wie sehr die Sexualübertretungen betont sind. Holtzmann betont, daß Sinnlichkeitssünden den Fehlerkatalog eröffnen und schließen, sie nennt er die Kerntruppe im Lager des Bösen (II, 47).

Wenn neben den eigentlichen Vergehen gegen die sexuelle Reinheit noch andere mit dem Fleisch in Zusammenhang gebracht werden, so ist dies psychologisch verständlich. Schon der Begriff des Fleisches ist nicht eindeutig auf die Genitalität festgelegt, sondern erstreckt sich auf die ganze Leiblichkeit. Sein psychisches Korrelat, die »Begierde« (*ἐπιθυμία*, libido) bezieht sich genau parallel auch nicht auf die Geschlechtsbegierde allein, sondern auf jedes niedrige Begehren. Aber daß erstere zur Entstehung qualvoller Konflikte in bezug auf Ausdehnung und Grad weit mehr beiträgt, als (abgesehen vielleicht vom Alkoholismus), andere Körperbegierden, liegt auf der Hand. Daß somit das »Gesetz in den Gliedern«, wenn auch nicht ausschließlich, so doch vornehmlich die sexuellen Versuchungen bezeichnet, läßt sich nicht verkennen.

Die schrecklichen Niederlagen im Kampf zwischen Geist und Fleisch hatten schwere und schmerzliche Folgen. Zunächst bereitete sich das Insuffizienzgefühl auf das ganze Leben aus. Man hat darauf aufmerksam gemacht, wie seltsam es sei, daß Paulus die Unmöglichkeit der Erfüllung des Gesetzes so stark unterstreiche, wo doch gerade ein kasuistisches Gebot mit seinen luciden Einzelforderungen am leichtesten zu erfüllen sei. Dasselbe könnte man von Luther und der Möncherei sagen. Das Rätsel löst sich einfach aus der so häufigen Expansion der sexuell bedingten »sentiments d'incomplétude«. Einen derartigen Fall, der bis zur abulie vorrückte, habe ich in meinem Buche, »Die psychanalytische Methode«, S. 456, geschildert.

Eine weitere Folge war das bei Hysterikern so häufige Angstgefühl, das sich bei religiösen Naturen mit dem Schuldgefühl amalgamiert und den Sündendruck steigerte.

Aber sind wir auch sicher, daß Paulus schon vor der Bekanntschaft mit den Christen an religiöser Angst litt? Dürfen wir den Notschrei vom »elenden Menschen«, der sich nach Erlösung vom Leibe dieses Todes sehnt (Röm. 7, 24) auf diese Epoche beziehen? Ein Rückschluß gestattet es in der Tat.

Ausgemacht ist der Fanatismus des Christenverfolgers, ausgemacht seine vorherige Zugehörigkeit zu den Pharisäern. Das Eifern des jungen Mannes verrät uns nach unserer psychologischen Vorbereitung, daß jene Mächte, die den jüdischen Fanatismus schufen, in ihm besonders stark gewaltet haben müssen. Welche Gewalten und Motive sind es nun, die den Zwang des Zeremonialismus und Buchstabenglaubens zustande bringen? — Freud machte auf die genaue Übereinstimmung des religiösen Zwanges und der Zwangsneurose aufmerksam. In beiden Fällen wird einer Vorstellung oder Handlung, die dem Außenstehenden unbegründet, ja sinnlos, abstrus erscheint, der Charakter einer ungeheuer wichtigen Größe beigelegt. Hier wie dort wird der Vollzug der Vorstellung oder Handlung als eine Verpflichtung empfunden, deren Verletzung starkes Angstgefühl, die Befürchtung schwerer Strafe nach sich ziehen müßte. In Zwangsneurose und Religionszwang vermutet man hinter dem Gebote eine unheimliche Macht, die auch vom Zwangsneurotiker oft als eine übernatürliche, dämonische betrachtet wird. Die meisten oder doch sehr viele Zwangsneurotiker bilden übrigens eine Privatreligion aus, die sie meistens wie ihre Krankheit überhaupt verbergen. Den Hintergrund bildet stets Angst, die beim Auftreten des Zwanges selten fehlt. Oft sucht der Zwangsneurotiker seinen abenteuerlichen Verrichtungen eine rationale Begründung zu geben, die dem Zuschauer selbstverständlich auch bei imponierendem Scharfsinn nicht genügen kann, da sie die wahren Motive, die unter der Bewußtseinsschwelle liegen, ignoriert. Ähnlich der Orthodoxe und Zeremonialist. Auch darin liegt eine Übereinstimmung, daß die neurotische, wie die religiöse Zeremonie symbolischer Natur sind, in der Taufe, wie im Kultusmahl erblicken wir Verrichtungen, die ebensowohl auf rein pathologischem, wie auf religiösem Boden vorkommen können (vgl. auch Wasch- und Eßzwang). Vor einem groben Irrtum sind Laien, die von der Psychologie der Neurose und der Frömmigkeit nichts wissen, ausdrücklich zu warnen: Mit dem Gesagten ist selbstverständlich nicht gemeint, daß die Sakramente auf eine Stufe mit den krankhaften Zeremonien zu setzen seien, obwohl auch diesen eine große Zweckmäßigkeit neben Unzweckmäßigkeiten innewohnt. Das Sakrament und das religiöse Symbol sagen auch nach Wegfall des Zwangscharakters allgemein wertvolle Wahrheiten, die wir aussprechen können und lassen uns neue Lebenskräfte ahnen, die wir im Worte nicht ausdrücken können. Auch der pathologische Zwang bringt etwas Unsagbares zum Ausdruck, aber es ist nur eine private Angelegenheit, nicht eine tiefsinnige Erkenntnis oder große ethische Sehnsucht. Darum ist der gewöhnliche Zwang nur seinem Träger inhaltlich wertvoll. Unterscheiden wir daher religiösen und pathologischen Zwang sorgfältig! Betonen wir auch einen Fundamentalunterschied: Die Zwangsneurose ist vorwiegend, oft ausschließlich, Eigendichtung und führt zu Isolierung, die religiöse Zwangsproduktion ist kollektiv bedingt, meistens durch lange Über-

lieferung, und geht auf Gemeinschaft aus. Ziehen wir diese Unterschiede ab, so bleibt noch immer sehr viel des Gemeinsamen übrig: Der Zwang, die Angst vor der Unterlassung, die Lust bei Vollziehung der Handlung oder Vorstellung, die Beugung unter eine unheimliche Autorität, der symbolische Inhalt, den man oft, nicht immer, rational zu begründen versucht. In dem hervorspringenden Unterschied, daß jeder nichtreligiöse Zwangsneurotiker sich isoliert, der religiöse dagegen Gemeinschaft sucht, erkennen wir schon rein biologisch den teleologischen Charakter der Religion.

Auch die Ursachen des Zwanges sind überall dieselben: Stets liegt eine Stauung der Lebensenergie vor, die meistens, aber gewiß nicht immer, eine im engeren Sinn sexuelle Hemmung darstellt. Ausnahmslos sind gewaltige Lebensansprüche an ihrer Verwirklichung gehindert, heiß begehrte Triebbetätigungen verwehrt oder versagt worden. Solche Triebeinschränkungen finden wir im nachexilischen Judentum (Entstaatlichung, Ausschaltung der Liebe aus der Frömmigkeit, strenge Pädagogik, Bindung der Kinder an die Eltern etc.) und im Mittelalter mit seiner Gottesferne, seiner asketischen Moral, seinem Verzicht auf Selbstbestimmung (Gebot des Gehorsams), Verzicht auf Ehe und Besitz, Ideal des mönchischen Lebens. Die altprotestantische Orthodoxie ging Hand in Hand mit den Sittenmandaten und der Unterdrückung der unteren Stände. Umgekehrt hört der Zwang überall auf, wo die Schranken der begehrten Lebensfunktion fallen und die Lebensenergie sich frei betätigen kann. Der religiöse Zwang wird dadurch überwunden, daß die Liebe sich in sublimster Weise betätigen kann, und zwar in ethischer, wie in religiöser Hinsicht. Ein neues religiöses, wie ethisches Lieben brachten Jesus, die Reformation (Authebung des Zölibates, Gewissensfreiheit, neue Stellung zur Welt), der Pietismus usw.

Bevor dieses Ventil einer Energieverwendung, die maximale Produktivität im besten Sinne ermöglicht, gefunden wird, sucht der religiöse Zwangsneurotiker Entladung seiner inneren Spannungen in der Ausübung seiner Orthodoxie und seiner Riten. Je stärker die Stauung, desto fanatischer diese religiösen Leistungen. Je stärker Paulus unter dem übergewaltigen Gesetz des Fleisches litt, desto eifriger suchte er das Heil in Werken des Gesetzes, wie Luther und die Riesenarmee ehrlicher Mönche in ihren Übungen Erlösung suchten. Und sie fanden auch Erleichterung, sogar manchmal äußerst hohe Lustwerte, Verzückungen, denen aber immer große Pein auf dem Fuße folgt. Ein von mir untersuchter Zungenredner fand ebenso große Erleichterung, wenn er ekstatisch Glossolalie trieb, als wenn er in unbekannten Schriftzügen mit rasender Schnelligkeit automatisch ein Buch schrieb. Er überließ sich einfach dem inneren Zwang. Der religiöse Eifer ist somit ein Gradmesser der inneren Stauung.

Man darf nicht annehmen, daß Paulus in seinem Zelotismus, der nach Gal. 1, 14 den vieler Altersgenossen übertraf, glücklich gewesen wäre. Höchste Wonnen finden wir vorübergehend nur dort,

wo der Liebesanspruch in himmlischer Minne sich austobt. Der Nomismus dagegen gestattete nur eine derart indirekte Betätigung der primären Ansprüche, daß ein Sättigungsgefühl sich niemals durchsetzen konnte. Es blieb die Bedrängnis durch das Gesetz in den Gliedern, es blieben die Niederlagen in diesem Kampfe, es blieb das Gefühl der Unzulänglichkeit, es blieb trotz der peinlichen Korrektheit in der Ausübung der Gesetzesvorschriften, ja eigentlich im Widerspruch mit ihr das Gefühl, unter Gottes Zorn zu stehen und sein Gesetz nicht halten zu können. Letztere Gewißheit ist auch ganz richtig, wenn wir es statt auf das mosaische auf das der menschlichen Natur eingeprägte Gesetz beziehen.

Als ungesättigter, von innerer Not zermarterter Mensch kam Paulus mit den Christen und ihrer Lehre in Berührung. Nun verstehen wir die maßlose Heftigkeit, mit der er ihnen entgegentritt. Sie entwerteten das Gesetz, das ihm einzig und allein Linderung in seiner schweren Bedrängnis verschaffte. Seine Wut ist die des Zwangsneurotikers, der auf die leiseste Hinderung seines Zeremoniells mit einem Wutausbruch reagiert, der zum äußeren Anlaß in keinem Verhältnis steht. Wer sich die psychologische Situation jener Bedauernswerten klar macht, versteht die Notwendigkeit und relative Zweckmäßigkeit dieser Reaktionen. Jesus und die Christen forderten Liebe und nur Liebe. Paulus konnte als echter Hysteriker vor der Bekehrung nicht vollkommen lieben, das machte ja eben sein Leiden aus. Obwohl er nicht wie Jesus durch eine große Sendung gebunden war, obwohl ihn die äußeren Lebensverhältnisse in keiner Weise hinderten, sehen wir ihn noch um sein dreißigstes Jahr unverheiratet. Dies ist symptomatisch gewiß nicht gleichgültig. Wir finden eine eigentliche Absperrung gegen die Ehe bei vielen, deren Kampf mit dem Fleisch auf neurotischer Basis geführt wird. Der ethisch und biologisch zweckmäßige Weg, der allein völlige Befreiung verschafft, ist ihnen verrammelt.

Aber auch die Ablenkung der Lebensenergie in altruistische Leistungen war dem Pharisäer Paulus großenteils versagt. Ein Mensch von normaler Nächstenliebe wäre nicht zum grimmigen Verfolger geworden. Gewiß waren starke altruistische Neigungen in dem späteren Apostel von jeher vorhanden, aber ihre Betätigung kam infolge der inneren Bindung nicht zustande. Die Zwangsreligion absorbierte sie, soweit er sie nicht in Haß verwandelte.

Der Haß auf Jesus hat noch besondere Quellen. In Jesus erschien etwas, das dem Paulus entschieden kongenial war und ihn ansprechen mußte, vor allem Liebe zu allen Menschen, sogar den Heiden. Allein um dieser Liebe Lebensziel zu erreichen, hätte er enorme Opfer bringen müssen. Was er mit gewaltiger Anstrengung sich angeeignet hatte und als sein summum bonum schätzte, die ganze Flucht in die Zwangsreligion hätte er aufgeben und von vorne anfangen müssen. Vor dieser Aufgabe schützte ihn die Wut auf den Neuerer. Es ist der bekannte Neurotikerhaß gegen den

Arzt, den der Kranke noch kaum oder gar nicht gesehen hat, der Haß des Alkoholikers gegen den abstinenten Seelsorger. Wir müssen auch die grausame Lust des Verfolgers als eine libidinöse Funktion in Rechnung setzen selbst dann, wenn im Bewußtsein des Paulus der Schergendienst als etwas zu verabscheuendes erschienen wäre, was nicht ausgeschlossen ist.

Neben dem Haß auf die Zerstörer der einzigen genußreichen Triebbetätigung, der nomistischen und neben der damit zusammenhängenden, notgedrungenen Ablehnung einer verlockenden altruistischen Perspektive redet aus dem Fanatismus des Paulus der Wunsch, die innere Unzulänglichkeit zu überkompensieren. Wer eine Lebensforderung nicht ausführen kann, tut dafür auf anderem Gebiet desto mehr des Guten. Man weiß, was hinter Naturfanatismus oder extremer Prüderie steckt. Paulus kann dem Gesetz des Fleisches nicht widerstehen und leidet nun unter dem Gefühl, unfromm zu sein. Um so leidenschaftlicher benützt er die Gelegenheit, an einem anderen Orte, wo er nicht gebunden ist, seinen Eifer für Gott zu manifestieren. Der Hysteriker liebt das Demonstrative. War nun die Gelegenheit nicht außerordentlich günstig, die Unzulänglichkeit in der einen Hinsicht durch eine Extraleistung dort, wo sie möglich war, vor Gott, der Welt und sich selbst zu überkompensieren, nämlich in Verfolgung der »Gottes- und Gesetzesfeinde«?

Das Gesetz selbst begünstigte diese Handlungsweise. Der Gesetzesübertreter sollte aus der Gemeinde ausgetilgt werden (z. B. 3. Mos. 20, 23, 30). Jesus blieb nicht beim Buchstaben des Gesetzes, er hing gerichtet am Pfahl, folglich war er ein Verfluchter (Gal. 3, 10 und 13). In dem Gesetzesübertreter Jesus haßte Paulus den Gesetzesübertreter in sich selbst, in den Anhängern dieses Gerichteten verfolgte er den Übeltäter in der eigenen Brust.

Jetzt sind wir auch in der Lage, die Theologie und Anthropologie des Paulus ein Stück weit auf ihre eigentlichen Wurzeln zurückzuführen. Die rationalistische Psychologie, die einfach mit Holtzmann von Entlehnungen aus Judentum und Hellenismus redet, läßt das wichtigste außer acht: Nämlich, warum Paulus gerade die und die Elemente annahm, jene aber abstieß und andere Vorstellungen ganz neu bildete. Paulus mußte die Gesetzlichkeit Gottes auf die Spitze treiben, weil es seiner religiösen Zwangsneurose entsprach: Die Abkehr von der Realität und Hinwendung ins Rabbinische und Sakramentale paßte vortrefflich zu seiner Verdrängung der Fleischesmacht, welche Flucht aus der Wirklichkeit ich an zahlreichen Beispielen bei Lebenden nachwies (Die psychanalyt. Meth., 85, 173, 266, 487). Von der Forderung eines Opfers wird später die Rede sein. Wir verstehen nun auch, warum Paulus sich den hellenistischen Begriff der sarx aneignet, entsprach er mit seiner auf der ganzen Welt verstandenen und in den Parallelismen von Fleisch- und Sexualverboten oft verwendeten Symbolik trefflich inneren Erfahrungen über das Sexualleben. Es ist auch psychologisch richtig,

daß die Fehler in Sachen des Fleisches sich leicht über die anderen Seelenerlebnisse ausbreiten und andere Delikte nach sich ziehen. Es ist zuverlässig nachgewiesen, daß Zwangslügner, Zwangsdiebe, Zwangsbrandstifter, Zwangsjähzornige u. a. Fehlbare meistens solche sind, die dem »Gesetz des Fleisches« verfielen, sich dagegen auflehnen und in ihrem Fehltritt unwissentlich ein Kompromiß schließen, indem sie das Fleischesgesetz symbolisch und an einem anderen Objekt erfüllen (Die psychanalyt. Meth., 71 f., 174). Es ist also ganz richtig, wenn man angibt, das Schuldgefühl des Paulus beziehe sich nicht nur auf sexuelle Übertretungen, aber damit ist nicht gesagt, daß die Sexualität an ihnen unbeteiligt sei. Nach dem organischen Zusammenhang der seelischen Funktionen ist die gänzliche Ausschaltung des Sexuellen bei hochwichtigen Entscheidungen von vornherein unwahrscheinlich. Die Analyse hochgradigen, besonders pathologischen Schuldgefühls beweist aber die sexuelle Bedingtheit namentlich der Gefühlsbetonung ebenso deutlich, wie die Mitwirkung anderer Motive.

Was erzielte Paulus mit seinem Kampf gegen die Christen? Die Beschwichtigung der inneren Not mißlang gänzlich. Die Schergenarbeit schuf nur neue Beunruhigung, denn Paulus war im Grunde, wie wir schon bemerkten, eine zum Lieben geschaffene Natur. Das Verhör der Gefangenen ergab nichts belastendes außer dem Glauben an den Christus. Auch im jüdischen Sinn war das Leben dieser Leute untadelig. Sie erbauten sich in der Synagoge und hielten das Gesetz. Und doch war in ihnen ein anderer Geist: eine lodernde Liebe gegen Gott und alle Menschen, sogar die Feinde, eine leuchtende, das ganze Leben verklärende Hoffnung, ein tiefer Friede trotz der äußeren Gefahr, aber nicht als Überbau auf stoischer Apathie, sondern als Ausdruck eines aus der Kindesstellung zu Gott hervorgehenden Glaubens, eine königliche Freiheit, die von der Enge des Gesetzes zwar zunächst unvorteilhaft abstach, aber schließlich doch eine sittliche Spannkraft und religiöse Stimmung aufkommen ließ, die imponieren mußten. Bei alledem beriefen sich auch die Christen auf die Worte des alten Testamentes. So fand der Verfolger in den Verfolgten manches Große, das er nicht leugnen konnte. Er suchte es zu leugnen und redete sich wohl auch ein, die Christen seien dennoch Gottesfeinde und Verächter des Gesetzes. Allein die verdrängte Furcht, er vergreife sich an redlichen, frommen Menschen, kehrte immer wieder. Für einen edlen und frommen Mann war es auf die Dauer unerträglich, Menschen, die eifrig Gott dienten und für ihn, den grausamen Feind, beteten, zu greifen. Immer stärker und gewaltsamer mußte die geheime Furcht, sich an Unschuldigen zu versündigen und den Gesandten Gottes zu hassen, aus dem Bewußtsein verdrängt werden. Die geplante heilige Razzia in Damaskus bedeutete nur die wilde Todeszuckung des Pharisäismus.

B. Die christliche Periode des Paulus.

Als Paulus sich Damaskus näherte, kam es zum katastrophenartigen Durchbruch der lange verdrängten Sehnsucht. Durch eine

Vision wird er gleich vielen anderen Großen (Mose, Amos, Jesaja, Jeremia u. a.) zum Prophet. Der Ort der Bekehrung bestätigt unsere Beurteilung der Geistesverfassung des Halluzinanten. In die friedlich daliegende Stadt, aus der ein argloses Volk kam und in die ruhige Kaufleute einzogen, soll er grausame Verfolgung tragen. Die Spannung erreicht ihren Höhepunkt. Paulus vollzieht die Flucht aus der peinlichen Lage ins Jenseits der Halluzination. Im Gesicht wird ihm dasjenige zur Wirklichkeit, wonach er sich heimlich schon lange sehnte, und was seiner Geistesart allein entsprach. Ihm erscheint Christus und löst in der Weise, die dem antiken Menschen die sublimste schien, nämlich durch eine supranaturale Offenbarung, den Konflikt. Wie in Mose und den Richtern die lange durch äußere Not zurückgedrängte Liebe zum Volk, wie in Amos die soziale Sehnsucht, so führten in Paulus die Enttäuschung über die Wirksamkeit der Gesetzeswerke (vgl. Buddha, Luther) und der durch die Christen angeregte Drang nach Liebe, Hoffnung, Heil zur inneren Erleuchtung. Repulsion und Attraktion wirkten zusammen.

Es müssen aber auch noch andere Motive mitgewirkt haben. Aus der analytischen Beobachtung akuter Umwandlungen innerhalb des Seelenlebens wissen wir, daß jeder derartigen Bewegung vorangeht eine Stauung, daß somit auch eine Regression stattfindet. Hierunter versteht man eine Rückkehr oft bis ins Infantile, und zwar meistens eine Wiederbelebung von Vorstellungen, die in der Kindheit schon vorhanden waren und durch eine inhaltliche Beziehung auf die gegenwärtige Situation diese letztere in einem freundlichen Lichte erscheinen lassen. Daß dieser unbewußte Rekurs auf die Kindheit zum Zweck der Beruhigung und mutigen Neuanpassung an die Gegenwartsaufgabe wirklich bei jeder beträchtlichen Lebenshemmung stattfindet, kann hier unmöglich bewiesen werden, da viel Material zur Argumentation nötig wäre (Die psa. Meth. S. 193 ff.). Von der unangenehmen Notwendigkeit eines wissenschaftlichen Darlehens kann man in einer monographischen Darstellung, wie der gegenwärtigen, nicht Umgang nehmen.

Lassen sich nun bei Paulus in seinen Bekehrungsinhalten Elemente aufdecken, die aus einer infantilen Stufe herrühren könnten und jetzt eine Neubelebung erführen? Vergessen wir, indem wir so fragen, nicht, daß es sich um unbewußte Wiedererweckung handelt, nicht um einen wirklichen Reflexionsakt. Findet sich in der Psyche des Bekehrten im Augenblick der Wandlung ein Inhalt, der schon in der Kindheit irgendwie vorhanden war, jetzt aber eine determinierende Bedeutung gewinnt?

Die Messiashoffnung der jüdischen Religion war ein solcher Gedanke. Wir wissen aber nicht sicher, ob ihn Paulus als Kind kannte. Zentrum der Frömmigkeit, die Paulus in seiner Kindheit ablehnend oder mit heimlicher Ehrfurcht oder, was das wahrscheinlichste ist, mit synkretistischer Zu- und Abneigung zugleich kennen mußte, war der sterbende und auferstandene Gottheiland. Bei den

Christen begegnete ihm auch ein gestorbenes und auferstandenes Wesen, das im Himmel wohnte. Eine gewaltige Steigerung dieses Christus der Urchristen ist bei dem bekehrten Christenverfolger unverkennbar, und diese Überwertung bewegt sich in ganz unjüdischen Bahnen, obwohl der Messiasname beibehalten wird. Doch sofort wird uns die Apotheose Jesu verständlich, wenn wir uns der Tatsache der Regression ins Infantile erinnern. Das sterbende und auferstandene Gottwesen der Mysterien, in deren räumlicher Nähe Paulus aufwuchs, muß die Bekehrung Paulus zum übermenschlichen Christus im Unbewußten vorbereitet haben. An eine schon anfangs bewußte Kombination des christlichen Jesus mit dem heidnischen Gotthelden ist nicht zu denken. Die Bekehrung vollzog sich nicht auf dem Weg des Grübelns, sondern in Form der Inspiration. Ebenso wäre es ganz falsch, zu behaupten, der paulinische Christus sei nur eine Neuauflage der Mysterien. Daß Paulus an eine Offenbarung Gottes an die Heiden glaubt, ist bezeugt (Röm. 1, 19). Genug, daß bei der Regression die Infantilvorstellung, die einst so viel zu denken gab, mitbestimmend zur Geltung kam.

Ein wesentlicher Unterschied vom Mysterienglauben ist die Vergottung einer zeitlich nahen historischen Persönlichkeit. Allein könnte nicht auch diese Vorstellung infantile Determinanten besitzen? Von der Apotheose Cäsars, vom Kaiserkultus hörte der Knabe Paulus sicherlich. In der Übernahme solcher Vorstellungen, so unjüdisch sie waren, erwiesen sich die Diasporajuden immer sehr geschmeidig. Warum sollte also Paulus nicht als Kind mit scheuem Respekt von diesen Dingen vernommen haben?

Und trotzdem wäre es ganz falsch, in dieser rein kausalen Betrachtung eine zureichende Motivierung der Christusfrömmigkeit erblicken zu wollen, und wer es täte, versündigte sich wider alle psychologische Erfahrung. Der Gekreuzigte und Auferstandene ist unvergleichlich viel mehr, als der gestorbene und auferstandene Gott der Mysterien, vermehrt um die Attribute des jüdischen Messias. Es ist vor allem die durch Jesus gepredigte und verkörperte Liebe zu Gott und den Menschen und die in ihnen liegende Gotteskraft und Gottesoffenbarung, was den paulinischen Christus von jenen Mythologemen scharf unterscheidet. Diese Determinante ist stärker als die jüdische und hellenistische, so daß Paulus mit Recht betonen darf, daß er Judentum und Griechentum trotz größerer Ähnlichkeiten mit ihrer Lehre grundsätzlich überwunden habe (1. Kor. 9, 20 f., Röm. 3, 9, Gal. 3, 28).

Für die christlichen Zentralmotive konnte er nur darum erglühen, weil sie keimhaft in seiner Seele schlummerten aber durch den Kampf mit dem »Fleisch« an ihrer normalen Entwicklung verhindert worden waren. Dieser Liebesdrang, der in zwangsneurotische Kultusbahnen geraten war, ließ sich durch allen Fanatismus nicht völlig überschreien. Der Versuch, ihn durchzusetzen, um Gerechtigkeit nach dem Gesetz zu erlangen, scheiterte. Die Aufnahme

Christi gab der altruistischen Tendenz Gelegenheit, sich zu betätigen. Sie bedeutet biologisch die Reintegrierung der durch Verdrängung auf zwangsneurotische Bahnen gedrängten Liebe, oder die Erlösung zur freien religiös-sittlichen Betätigung. In Christus fand Paulus die Möglichkeit, sein durch den Nomismus mißhandeltes Lebens- und Liebesbedürfnis zu stillen. Die Libido im Sinne Freuds wird aus den neurotischen Zwängen herausgezogen und den der Natur des Paulus entsprechenden Leistungen zugeführt. Dabei wurden viele der wertvollsten Erziehungseinflüsse verwirklicht, denn auch Paulus wurde einst in humanem Geiste unterwiesen. Es ergaben sich grandiose Liebesmöglichkeiten, die eine herrliche Betätigung des Lebensdranges einschlossen. In Frömmigkeit und Sittlichkeit konnte er die Liebe walten lassen, während sie zuvor aus ihnen verbannt gewesen war. In der prachtvollen Durchführung der Liebesidee erweist sich Paulus als den echten, kongenialen Geisteserben Jesu. Damit fiel das Motiv der Zwangshandlungen dahin, Paulus findet die Erlösung. Er wird zum heroischen Verteidiger der Glaubensfreiheit gegen die judenchristlichen Brüder und damit zum Retter des Christentums. Zuvor glich er dem Blatte, das einen Fluß hinabfuhr, aber vom Stauwerk aufgehalten und in eine Bucht getrieben wurde, hier drehte es sich beständig im Kreise herum und die Wirbel drohten es zu verschlingen. Jetzt wird ihm ein neues Hindernis in die Kreisbahn geworfen und treibt es nach dem Ausgang der Bucht, wo es von der großen Strömung erfaßt und über das Stauwerk hinweggetragen wird. Doch nein! Das Gleichnis läßt gerade das Wichtigste außer acht: Die Spontaneität der Bewegung. Paulus wird nicht nur getrieben, er selber drängt vorwärts. Wie er dem Gesetz des Fleisches zu entrinnen strebte durch die Flucht in den Nomismus, so sucht sein Unbewußtes, der beständigen Mißerfolge und Vergewaltigung seiner altruistischen Impulse satt, mit Hilfe der christlichen Verkündigung eine befriedigendere Kanalisation der Libido. Die Sublimierungsbedürftigkeit im Sinne der höchsten jüdischen Ethik, ja in der Richtung der christlichen Nächstenliebe gehörte ebenso zur Natur des Paulus, wie die Ansprüche des Gesetzes in den Gliedern. Die Bekehrung entspricht daher einer inneren Notwendigkeit und ist nicht als Summationsprodukt aus den drei auf ihn eindringenden religiösen Strömungen, sondern als schöpferische Neubildung zu beurteilen.

Die weitere Ausbildung der paulinischen Gedankenwelt verstehen wir nur, wenn wir ein psychologisches Gesetz zu Hilfe ziehen, das ich »Gesetz der Komplexumdichtung« nannte und in folgende Form brachte: »Wenn ein Komplex (eine gefühlsbetonte kohärente Vorstellungsgruppe, die ganz oder zum größeren Teil dem Unbewußten verfallen ist) seine Richtung ändert, so werden die früheren Komplexphantasien größtenteils, vielleicht alle, einer Umarbeitung unterzogen, welche die neue Komplexlage manifestiert« (Die psa. Meth. 339). Handelt es sich um eine Bekehrung, also eine Negation früherer Triebrichtungen, so müssen die Vorstellungen,

welche die einstige Konstellation ausdrückten, mit einem negativen Vorzeichen versehen werden. Und da in der Bekehrung gleichzeitig ein Übergang zu sublimierter Triebbejahung liegt, muß auch diese Veränderung in die Phantasien der früheren Periode hineingearbeitet werden. Auch dieser komplizierte Prozeß vollzieht sich nur zum kleineren Teil im Blickfeld des Bewußtseins. Er wird zum guten Teil unbewußt ausgeführt und geht dann ins Bewußtsein über, zuerst vielleicht als leise Ahnung, die sich noch nicht durchsetzen kann, dann aber als Gewißheit, als »religiöses Erlebnis«. Der Paulinismus ist zum größten Teil nicht Theologie oder Glaubenslehre im Sinne eines wenn auch mehr oder weniger elementaren wissenschaftlichen Denkens, er ist in allem Wesentlichen und Zentralen vom Unbewußten konzipiert und in Gestalt religiöser Gewißheit erlebt worden. Religion und Theologie können bei Paulus in der Hauptsache nicht getrennt werden. Weder die rabbinischen noch die alexandrinischen Methoden liefern (abgesehen von einigen unwichtigen Einzelheiten) den Schlüssel zum Verständnis der paulinischen Theorie, sondern die Psychologie des Unbewußten.

Wie weit Paulus seine jüdischen Vorstellungen bewußt, wie weit er sie unbewußt umdichtete, ist heute nicht mehr genau festzustellen. Das Ergebnis aber liegt deutlich vor uns. Folgende Vorstellungen der jüdischen Periode kehren in der christlichen mit negativem Vorzeichen und sublimiert wieder:

1. Die in der Erlösung zu überwindenden Mächte.

Das Fleisch. »Die aber Christus angehören, die kreuzigten ihr Fleisch samt den Leidenschaften und Begierden« (Gal. 5, 24). Es ist also tot (Röm. 8, 10), nicht zwar der physische Leib, wohl aber jene arge knechtende Macht, die zuvor von der sarx untrennbar gedacht wurde. Durch den mystischen Tod mit Christus erlangte das Fleisch jene Freiheit von Sündenmacht, die ursprünglich nur dem supranaturalen Christus zukam. Der Christ ist nicht mehr fleischlich (Röm. 8, 9).

Eine zweite Gegenvorstellung zum Fleischesleib bildet der pneumatische Leib, auf den Paulus so viel Gewicht legt (I. Kor. 15, 16).

Die durch Adam verschuldete Belastung wird aufgehoben durch die Gerechtigkeit Jesu Christi, der geradezu zum zweiten Adam erklärt wird (Röm. 5, 15 ff., I. Kor. 15, 45, 47) und auch insofern in Gegensatz zum ersten Adam treten muß, als dieser irdischen Ursprungs war, während der zweite Adam vom Himmel stammt (I. Kor. 15, 47).

2. Den strengen, zornigen Gott des jüdischen Zeloten revoziert der Gott der Gnade, der geschenkweise das Heil gewährt. Weinel erinnert daran, daß Gnade, Schenken und Verzeihen im Griechischen desselben Stammes sind (250). Fehlte dem vordamaszenischen Gotte die Liebe, so tritt sie jetzt ins Zentrum der Gottesidee, die damit derjenigen Jesu recht nahe rückt (II. Kor. 13, 11), nur daß die Gottesliebe theokratisch auf die Gläubigen eingeschränkt scheint (Weinel 252).

Der Gegensatz gegen den nach mosaischem Gesetzestarif handelnden Gott wird geradezu etwas verletzend durchgeführt, wenn die Willkür bis zu absichtlicher Verstockung des Menschen geht (Röm. 9, 18).

3. So ist also auch das Gesetz des Mose seiner Würde, die es einst als einziges Instrument des Heils einnahm, gänzlich entkleidet. Es lockt, ohne direkt sündlich zu sein, das Böse erst hervor, es bekleidet die wenig erhabene Rolle eines lästigen Zuchtmeisters auf Christus hin und verliert vor dem neuen Organ der Heilsvermittlung, vor Christus, seine Gültigkeit. Es hebt sich selbst auf (Holzmann, II, 33). An die Stelle des Gehorsams gegen das Gesetz tritt die Freiheit vom Gesetz. Die Heftigkeit, mit der Paulus die Teilnahme an einer jüdischen Zeremonie bekämpft, ist nur als Rückwirkung der Gefangenschaft unter das Gesetz zu verstehen (Gal. 4. 3 ff.) Die dogmatische Freiheit war in der Religionsmengerei der Mysterien vorgezeichnet.

4. Der Kreuzestod Jesu, zuvor das größte Skandalon, wird zum größten Heilszeugen. Das Wort vom Kreuz ist fortan für Paulus eine Kraft Gottes (I. Kor. 1, 18), ein Ausdruck höchster, göttlicher Weisheit (V. 24). War ihm der ans Kreuz gehängte Verfluchte zuvor das widerlichste Ärgernis, so will er nun nichts mehr wissen, als Christus den Gekreuzigten und Auferstandenen (I. Kor. 2, 2). Dabei stellt er der einst so hochgepriesenen Menschenweisheit, dem einst bewunderten juristischen Scharfsinn, der ihm an den Schriftgelehrten so mächtig imponiert hatte, die göttliche Torheit als das Überlegene gegenüber. Das Irrationale und Paradoxe trägt den Sieg über die Vernünftelei der Schriftorthodoxie davon.

5. Jesus selbst, der Verruchte in den Augen des Pharisäers, wird zum Gotthelden, ja zum Werkzeug der Weltschöpfung. Durch ihn ist alles (I. Kor. 8, 6), seine Verunglimpfung wurde ein Jahrtausend vor der Geburt durch tödlichen Schlangenbiß geahndet (I. Kor. 10, 9), er trug vor seiner Geburt göttliche Gestalt (s. o.).

Man sieht an der paulinischen Auffassung der Gestalt Jesu ganz besonders schön, wie aus der bloßen Regression und Negation der komplexbedingten Vorstellung die neue religiöse Vorstellung, in die sich die Lebensenergie stürzt, nimmermehr zu erklären ist. Die historische Person Jesu und ihre Nachwirkungen im Milieu des jüdischen Fanatikers wirkten als Determinanten und Kanalisatoren der neuen Affektströmungen mit. Ja es scheint sicher, daß Paulus aus eigener Kraft niemals den Weg aus seiner Not gefunden hätte. Allein auch das Evangelium konnte Paulus unmöglich tal quale übernehmen. Jenes Gesetz der Komplexumdichtung ist folgenschwer. Wäre es dem Paulus nicht möglich gewesen, es innerhalb der evangelischen Heilsbotschaft zu betätigen, so hätte er unmöglich Christ werden können. Paulus mußte ein Stück Mysterienglauben und Nomismus in seine Frömmigkeit aufnehmen, um die Frömmigkeit Jesu sich aneignen zu können. Und diese Erlösung der Liebessehnsucht und Liebesbedürftigkeit, dieser Durchbruch der Liebe zum

höchsten religiösen und sittlichen Leben ist das eine große Ziel. Nur ein psychologisch gänzlich steriler Intellektualismus kann übersehen, daß der Paulinismus rationaler Ausdruck erlebter, im unbewußten geschaffener Frömmigkeit, und nicht nur Theologie war. Diese glorreiche Betätigung der Liebe gegen Gott, den Nächsten und sich selbst war Paulus alles, das System galt ihm soviel, als für seine Predigt nötig war. Seine Schwächen, zumal die Unmöglichkeit, die jüdisch-nomistische und die hellenistische, also die juristische und die mystische Gedankenkette zu vereinigen, sah er nicht ein, da er kein eigentlicher Theologe im streng wissenschaftlichen Sinne war, aber wenn man sie ihm aufgedeckt hätte, so hätte ihm dies kaum tiefen Eindruck gemacht. Er hätte einfach andere Formeln, die denselben infantilen Rüstkammern entstammten, als rationale Stützen seiner irrationalen Gottes- und Erlösungsgewißheit hervorgesucht und bearbeitet. Ob sie den nicht ebenso Komplexbedingten befriedigten, ist eine Frage, die wir schwerlich bejahen können. Dies schadet auch nicht allzu viel, denn auf das Endergebnis, die jesushafte Frömmigkeit, kommt es allein an.

6. Noch andere Umdichtungen wären auszuführen, doch genügen Andeutungen: Der Gerechtigkeit aus Gesetzeswerken tritt gegenüber die Gerechtigkeit aus Gnade um des Glaubens willen. Der Partikularismus, der nur den Juden Gottes Huld zusprach, wird durch den Universalismus des Heils und die Verstoßung der Juden ersetzt (Gal. 4, 24, Hagar, Röm. 11). Das Röm. 7 im Ausdruck »Leib dieses Todes« angegebene Sterben wird zum Sterben mit Christus (Röm. 6, 8), dem die Wiedergeburt der Auferstehung mit Christus inhäriert.

Nicht alle Vorstellungen des Paulus erfahren eine Umdichtung ins Gegenteil, sondern nur diejenigen, welche der umgewandelten Komplexlage entsprechen. Es bleiben die Lehren von der Schöpfung, vom Sündenfall, vom strafenden Gott, es bleiben das Gottvertrauen, der Dämonenglaube und manches andere.

Eine Sublimierung ohne Negation wurde dem infantilen Respekt vor Mysterium und Gnosis zuteil. Paulus schätzt beide hoch, wenn er ihnen auch die Liebe überordnet (I. Kor. 13, 2). Er nennt sich einen Haushalter des göttlichen Mysteriums (I. Kor. 4. 1), er braucht das Wort gnosis ganz im Sinne der antiken Mysterien (Reitzenstein 127), nur füllt er es mit höheren Objekten. Er ist Pneumatiker nur im Sinne der Mysterienreligion und seine Selbstbezeichnung ist ohne diese gar nicht zu verstehen (Reitz. 201). Wie unermeßlich hat er den antiken Begriff des Mysteriums bereichert! Welchen Schatz christlicher Heilsgüter hat er in die antike Form gegossen! Wie hoch steht Christus über Attis, Adonis, Dionysos-Zagreus, Osiris, Mithra! Mag auch der Begriff des G l a u b e n s, des Erfülltsein von Christus mit dem Glaubensbegriff der Mysterien zusammenhängen, wie viel gewaltiger ist sein Inhalt! Die Mystik selbst als Funktion des Gefühles war unerläßlich für

das Streben, die in Orthodoxie und Zeremonialismus gedrängte Liebe wieder ins Zentrum des Lebens aufzunehmen und zur Betätigung der wertvollsten Willenskräfte überzugehen.

* * *

Was hat nun Paulus erzielt mit seiner Bekehrung? Wie weit ist es ihm gelungen, die festgeklemmte, besser gesagt: in eine abnorme Entwicklungsrichtung gedrängte Lebensenergie, insbesondere seine Sehnsucht nach Liebe einer zweck- und bestimmungsgemäßen Verwendung zuzuführen?

Ohne Zweifel hat Paulus eine Umwandlung erfahren, die ihn den gewaltigsten und für die Menschheit wichtigsten Persönlichkeiten an die Seite stellt. Er gewann nicht nur eine hohe Seligkeit, einen tiefen Frieden, eine erstaunliche Kraft zu handeln und zu leiden, er erlangte auch eine für das gesamte genus humanum nach mancher Richtung hin wertvolle, ja unentbehrliche Geisteswelt. In ihm wurden Kräfte entbunden, die ihn zum Erlöser des Christentums aus der rettungslosen Sackgasse des Judenchristentums machten. Durch seine Predigt klingt ein hohes Lied der Liebe zu Gott und den Menschen. Er fühlt sich als freie, starke Persönlichkeit trotz körperlicher Schwachheit (II. Korr. 12, 9). Sein wahrhaft titanisches Wirken als Missionar beweist genügend, was für eine Fülle von Liebe, die bisher in unfruchtbare religiöse Zwangsübung geworfen worden war, durch die unio mystica mit Christus entfesselt und für die Realität gewonnen wurden. Welche Entbehrungen ertrug er, welche Arbeitslast hat er bewältigt!

Nun aber die Frage: Hat Paulus durch seine neue Stellung so viel Liebe erobert, daß wir von einer absoluten Erlösung reden können, einer Befreiung nicht nur im Sinne der christlichen Religion, die ja allerdings das Tiefste und Wichtigste ausspricht, sondern auch im biologischen und psychologischen Sinne, so daß wir von einer maximalen Erlösung reden können? Leider ist es nicht der Fall: Er blieb der kranke Hysteriker, der unter seinen Anfällen viel litt (Gal. 4, 14, II. Kor. 12, 7), er blieb der Ekstatiker, der in Visionen (II. Kor. 12, 4), ja sogar Zungenreden (I. Kor. 12, 10, I. Kor. 14) die höchsten Geisteswirkungen, die erhabensten Gottesgeschenke erblickt. Der Zungenredner ist ihm der pneumatikos. Bis tief in seine Frömmigkeit und Ethik hinein erstrecken sich die bedauerlichen Wirkungen der übriggebliebenen Bindung. Der Gedanke der nahen Parusie wäre sicher entschwunden, wenn Paulus eine gänzlich positive Stellung zur Wirklichkeit und ihren ethischen Aufgaben gefunden hätte. Die Angststimmung, die von Stauung der Lebensenergie zeugt, bricht oft sehr störend hervor, z. B. in der Mahnung: »Wirket euer Heil mit Furcht und Zittern« (Phil. 2, 12). Die falsche Berufung auf Bibelbuchstaben bei prinzipieller Emanzipation von ihm sagt uns wenig zu. Der Glaube an die ewige Verdammnis vieler stimmt schlecht zum Gott der ewigen Liebe, wie

zur paulinischen Lehre von der Apokatastasis mit ihrem Endsieg Gottes und ihrer Austilgung des Todes und des Satans (I. Kor. 15).

Auch die Ethik des Paulus zeugt zwar von großer Gesinnung, zeigt aber Spuren einer gewissen Gebundenheit, die zur grundsätzlichen Freiheit nicht paßt. Keiner hat herrlicher als er die christliche Liebe besungen, keiner herrlicher die Früchte des göttlichen Geistes geschildert. Allein rückständig finden wir ihre asketische Ehetheorie, die Paulus nicht auf Christus zurückführt (I. Kor. 7, 12). Die Beurteilung der Ehe erklärt sich keineswegs allein aus der Erwartung des nahen Weltendes, sondern wie diese aus der übriggebliebenen Verdrängung, die der Kampf mit dem Gesetze in den Gliedern übrig gelassen hatte. Die Ehetheorie des Paulus zeugt von seiner fortbestehenden Hysterie (s. o.). Wie weit der soziale Fatalismus, den er den Sklaven empfiehlt, und die Vergöttlichung der gerade vorhandenen Obrigkeit mit libidinöser Fixierung zusammenhängt, wage ich nicht zu entscheiden.

Aber auch nach Abzug der unleugbaren Reste bleibt der Apostel eine herrliche Erscheinung, die aus ihrer Not einen großartigen Ausweg fand und diesen nämlichen Erlösungweg vielen, ja vielen der Größten, die jemals unter ähnlichen inneren Nöten litten, erschlossen hat. Man muß nur darüber staunen, wie weit er geistige Freiheit gewonnen hat. Mag man den Paulinismus auch nach mancher Richtung ablehnen, es bleibt eine sichere Tatsache, daß er sich in der Geschichte als eine ungeheure werbende und befreiende Macht erwiesen hat, ohne Zweifel sogar bisher als eine gewinnendere Macht wie die synoptische Frömmigkeit, der allerdings der wertvollste Teil von ihm entstammt. Der Grund liegt darin, daß Unzählige, und gerade viele der Besten, unter derselben Not leiden, die einst den Paulus quälte. Und wer an diesen Bindungen leidet, ist für die direkte Aneignung des schlichten Evangeliums nicht empfänglich, weil diesem die reiche Symbolik der Bekehrungsfrömmigkeit fehlt, in welcher das Unbewußte allein die Umdichtung und damit den Rückzug aus seiner verkehrten Entwicklungsrichtung findet. Für Menschen von großer innerer Freiheit bleibt das synoptische Christentum für alle Zeiten das Ideal, in dem sie die vollkommenste Entfaltung ihrer Persönlichkeit zum Eigenwesen und zum sozialen Wesen finden, aber für Gehemmte, die der Wiedergeburt bedürfen, ist Paulus das direkte Vorbild, an dem sie sich aufrichten, sei's auch durch seine Beziehung zu dem, der größer war, als er selbst.

Nicht eine in alle Einzelheiten eindringende psychologische Analyse wollte ich geben. Auf ein Gesamtbild kam es mir an. Es bleiben noch sehr viele ungelöste Fragen übrig Wer wollte ein Genie restlos ergründen? Auch bin ich mir wohl bewußt, daß ich nicht eine absolut beweiskräftige und unanfechtbare Psychogenese aufdecken konnte. Abgesehen davon, daß meine Argumentation sich auf Beobachtungen an lebenden Menschen gründet, die nicht jedem

Theologen zur Verfügung stehen, sind die uns zugänglichen Materialien recht dürftig. Wenn es mir gelungen wäre, ein in sich einheitliches und widerspruchsloses Gemälde zu geben und eine Anzahl bisher unbeachteter Zusammenhänge aufzudecken, so bedeutete dies schon einen wichtigen Schritt über die bisherigen Untersuchungen hinaus. Ob dieser skizzenhafte Versuch — mehr will meine Arbeit nicht sein — gelungen sei, möge die Kritik ausmachen.

Die Hauptgedanken unserer Ausführung seien zum Schlusse noch in einige Sätze zusammengefaßt.

1. Paulus war von früher Kindheit an den Einflüssen der jüdischen und der hellenistischen Mysterienreligion ausgesetzt. Es ist höchst wahrscheinlich, daß er schon in seiner Jugend im Elternhause oder außerhalb desselben von der bei kleinasiatischen Juden häufigen Synthese beider Religionen Kenntnis erhielt.

2. Als er in seinen Pubertätsjahren zum mosaischen Gebot bewußte Stellung nahm, verursachte dem bisher von Anfechtungen unberührten Knaben das zehnte Gebot und in ihm namentlich das Sexualverbot heftige innere Konflikte und Nöte, die zu schwersten Selbstanklagen und drückendstem Schuldgefühl, ja zu einer Religion der Angst oder angstneurotischen Frömmigkeit führten.

3. Die Sehnsucht nach Erlösung aus diesem Angstzustand führte Paulus nach Jerusalem, wo unter dem Einfluß der Gesetzesreligion die Frömmigkeit zwangsneurotischen Charakter annahm (Pharisäismus).

4. Symptome dieser zwangsneurotischen Frömmigkeit sind:
   a) Gesteigerter Orthodoxismus und Zeremonialismus,
   b) verzweifelte Stellung zum »Gesetz in den Gliedern und zum Fleisch«, auf welches in erster Linie die Nötigung zu wirklichen oder vorgestellten sexuellen Verfehlungen, aber des weiteren auch die zu anderen Sünden, deren Gefühlsbetonung mit jenen zusammenhängt, zurückgeführt wird,
   c) Einschränkung des ethisch-religiösen Gesichtskreises, daher Fanatismus.

5. Das Christentum wurde Paulus ein Ärgernis, weil es die zwangsneurotischen Ventile und symbolischen Befriedigungen seiner verklemmten Triebe, damit aber auch die ihm allein möglichen Befriedigungen seiner höchsten sittlichen und religiösen Ansprüche in Zweifel zog und durch ein ihm versagtes Lieben entwertete. Die Berufung auf einzelne Stellen des Alten Testamentes zur Rechtfertigung des Hasses auf Christus ist nur die Rationalisierung dieser tiefen Absperrung und Liebesunfähigkeit.

6. Indem Paulus die Christen verfolgte, wollte er nicht nur seine religiösen Zwangssymptome (Orthodoxie und Zeremonialismus) schützen, sondern auch dem durch die Konflikte mit dem »Gesetz in den Gliedern« hervorgerufenen, direkt nicht zu über-

windenden Gefühl der Minderwertigkeit vor Gott und sich selbst eine überkompensatorische Leistung gegenüberstellen.

7. Dabei aber geriet er in Zwiespalt mit den gesund gebliebenen Forderungen seines Gemütes, die zugleich durch Vorschriften des von ihm als Notanker verwerteten Gesetzes und der Propheten unterstützt wurden: Die Christenverfolgungen verletzten seine Menschenliebe und Barmherzigkeit, die hohen ethischen und religiösen Eigenschaften seiner Opfer erregten Gewissensbedenken, zu deren Überwindung ein immer stärkerer Verdrängungsaufwand nötig wurde, bis endlich ein maximaler Spannungsgrad erreicht war.

8. In der Halluzination vor Damaskus kam es zur Eruption der verdrängten Gedankenzüge, die schon längere Zeit die Sehnsucht nach einem die verdrängte Liebe zur Freiheit führenden Christus eingeschlossen hatten.

9. Nach den Gesetzen der geistigen Kontinuität konnte die geistige Erneuerung nur durch Anknüpfung an irgendwie verwandte infantile Eindrücke, somit nur durch Wiederaufnahme jüdischer und hellenistischer Vorstellungen durchgeführt werden.

10. Dabei blieben aber die christlichen Einflüsse die weitaus wichtigsten und herrschenden, sofern durch die Hervorziehung der bisher verdrängten Liebe die Zwangsneurose aufgehoben wurde, und die aus ihr hervorgehenden Zwangssymptome bis auf gewisse biblizistische Reste schwanden, die von Jesus übernommenen Züge entsprechen dem verdrängungsfreien Idealzustand der religiös-ethischen Organisation der psychischen Energien.

11. Die neue Frömmigkeit ist nicht als eklektische Summe der drei in ihr nachklingenden Religionen, sondern als schöpferische Neubildung zu verstehen.

12. Die Ausgestaltung der neuen religiösen Vorstellungswelt vollzieht sich nach dem Gesetze der von Tiefenvorgängen abhängigen Vorstellungsbeziehung. Demzufolge können die vordamaszenischen Vorstellungen in der christlichen Periode nicht liegen gelassen werden, sondern müssen sich antithetischen Metamorphosen unterziehen, als welche besonders hervorzuheben sind: Fleisch — pneumatischer Leib, jüdischer Gott — Gott der Gnade und Liebe, das mosaische Gesetz als Instrument des Heils — als Hebel des Bösen, Gesetzesgehorsam — Freiheit vom Gesetz, das Kreuz Christi als Ärgernis — als Ursache und Zeichen der Erlösung und Beseligung, Christus der verruchte Gottesfeind — das Werkzeug der Weltschöpfung, der Sohn Gottes, Gerechtigkeit aus Gesetzeswerken — aus Glauben, Auserwähltheit der Juden — Verwerfung, Bevorzugung der Heiden, Leib dieses Todes — Sterben und Auferstehen mit Christus.

13. Der Übergang zum rein historischen Christus wäre dem Beziehungsgesetz gemäß unmöglich gewesen, vielmehr war die dogmatische Synthese des hellenistischen Gottheilandes mit der

jüdisch-christlichen Messiasidee notwendig, um in der neuen Frömmigkeit zu leben.

14. Während in der Ausgestaltung dieses religiösen Objektes und seiner Erlösungstat die Verschmelzung der beiden Religionskreise mit ungefähr gleich großen Anleihen bei beiden gelang, überwog bei der Auffassung der religiösen Funktion der Beitrag des Mysterienkultus, nach dem Tode des universalen Sühnopfers hat der Fromme nicht mehr zu opfern, dafür treten die mystische Identifikation des Gläubigen mit dem gestorbenen und auferstandenen Gottheiland in Glauben und Liebe, sowie die Kultusübungen der Taufe und des mystischen Mahles ins Zentrum der Frömmigkeit. Aber wichtiger bleibt der christusähnliche Wandel in der Liebe.

15. Obwohl Paulus eine grandiose religiöse und sittliche Sublimierung zugleich mit Überwindung der Zwangsneurose fand, blieben einzelne neurotische Symptome (Anfälle mit Bewußtseinsverlust, Dorn im Fleisch, Ekstasen, Zungenrede), die sich gelegentlich vorübergehend bis ins Zentrum des religiösen Lebens (Angststimmung) erstrecken und das sittliche Urteil stören (Ehe). Diese historisch unvermeidlichen Beeinträchtigungen der absoluten Erlösung tun jedoch der Größe, Kühnheit und Tiefe der paulinischen Frömmigkeit und Ethik keinen wesentlichen Eintrag.

* * *

Meine Ausführungen erheben nicht den Anspruch auf erschöpfende Behandlung. Das Material genügt nicht dem Wunsche nach kristallener Durchsichtigkeit. Meine Skizze soll nur einen ersten Versuch darstellen, dem erhabenen Gegenstand näher zu kommen. Konservative Theologen, die als Verwalter des Ritschlschen Erbes die christliche Religionsentwicklung von hellenistischen Einflüssen freisprechen wollen, mögen sich über die nachgewiesenen Zusammenhänge entsetzen und empören. Mir aber ist die schöpferische Tat des Paulus, die ihn zum Retter des Christentums und Vorkämpfer der gewaltigsten religiös-sittlichen Wahrheiten machte, in diesem neuen Lichte nur desto bewunderungswürdiger erschienen.

Bücher.

GEORGES BERGUER: Quelques traits de la vie de Jésus au point de vue psychologique et psychanalytique.

(Genève et Paris, Edition Atar. 1920.)

Ein gefährlicheres Thema als das verliegende hätte ich mir kaum denken können. Von zwei Seiten mußte sich der Verfasser auf Widerstand gefaßt machen: Diejenigen Theologen, die von der Psychoanalyse nichts wissen wollen und in Neurotikerhaß bekanntlich Erkleckliches leisten, ließen von vornherein ein Lamento furibondo erwarten. Es ist nicht ausgeblieben. Vom vorwurfsvollen Seufzer, der dem bisher hochangesehenen Professor der Theologie an der freien Fakultät Genfs und dem trefflichen Pfarrer von Genthod gilt, bis zur wüsten Schimpferei über dekadentes Psychologisieren eine nicht uninteressante Skala, und selbst die Kirche, der unser Autor angehört, glaubte ihre Freiheit nicht schöner betätigen zu können, als indem sie dem kühnen Forscher eine Rüge erteilte. Allerdings fehlen auch aus theologischen Kreisen nicht die Stimmen wärmster und dankbarster Anerkennung und es ist erfreulich, daß auch aus Laienkreisen mit Bewunderung von dem tapferen Wahrheitszeugen geredet wird. So schreibt mir eine tief religiös empfindende Genferin, die über die Verfolgung des ehrlichen und von reiner Gesinnung getriebenen Mannes betrübt und empört ist, ironisch beginnend und ernst fortfahrend: »Manche Genfer Christen bedauern, daß der Scheiterhaufen Servets ausgelöscht ist und daß Calvin den Ketzer nicht mehr verbrennen kann. Glücklicherweise gibt es neben ihnen auch einige Freunde und etliche Sympathie. Mir ist das Buch wertvoll, es macht die Persönlichkeit Jesu lebendiger und menschlicher, es ist ebensosehr ein Werk des Glaubens wie der Wissenschaft und dabei ausgezeichnet geschrieben«.

Auf der anderen Seite werden manche Psychoanalytiker, wenn sie den Titel lesen, den Kopf schütteln und sich fragen: Wie kann man Jesus zu analysieren unternehmen? Wir besitzen doch nur so wenig authentisches Material, seine Kindheit ist in völliges Dunkel gehüllt, erst im dreißigsten Jahr redet er zu uns und auch aus dieser Zeit werden seine Worte von den verschiedenen Evangelien mit großen Abweichungen berichtet. Wie kann man da an eine aussichtsreiche Analyse denken?

Ich muß zugeben, daß Berguers Buch diese Bedenken nicht ganz zerstreuen kann. Der Stoff ist nicht dazu angetan, die unbewußten Hintergründe zu verraten, wie es etwa bei einem Jakob Boehme oder Zinzendorf der Fall ist. Fast überall wird nur aus Analogie lebender Menschen geschlossen und wer diese Erfahrungen nicht gemacht hat, muß den Eindruck erhalten, Berguer habe willkürlich gewisse Hypothesen als gesicherte Theorien herzugetragen und Jesus in diesen Rahmen gepfercht.

Opportun war das Buch gewiß nicht. Ein Mann, der an seine Laufbahn und äußere Erfolge dachte, hätte es nie und nimmer geschrieben. Aber das Buch ist etwas Besseres: Das Zeugnis eines ehrlichen, wahrheitsmutigen Mannes, der gleichermaßen für Jesus und die Psychoanalyse begeistert war und nicht anders konnte, als vor dem Tribunal seines Gewissens sein Jesusbild zu reinigen und zu rechtfertigen. Wann das Geheul der verständnislosen Religionspächter verstummt sein wird, wann die Psychoanalyse nicht mehr das Scharreisen ist, an dem jeder Schwätzer in psychologischen Dingen seine Schuhe abstreift, wird Berguers Werk auch in weiten Kreisen die verdiente Würdigung finden, als ein Denkmal klaren Forschens und tiefen, freien religiösen Glaubens.

In einer sehr langen, aber spannenden Einleitung behandelt Berguer die Mysterienreligionen, deren Bedeutung für die Entwicklung der christlichen Lehre bisher viel zu sehr vernachlässigt wurde, teils weil man sie zu wenig kannte, teils weil sie jenen unbequem waren, die Einschläge des Heidentums in den Zeddel christlicher Frömmigkeit als Erniedrigung der letzteren betrachten. Schon hier zeigt Berguer neben imponierendem Wissen eine herzerquickende Offenheit.

Im Hauptteil des Werkes bespricht der Verfasser Geburt, Kindheit und Jugend Jesu, indem er die religionsgeschichtlichen Parallelen reichlich würdigt und der Kritik maßvoll ihren verdienten Platz einräumt. Was die Psychoanalyse über den Mythus von der Geburt des Helden im allgemeinen lehrt, findet er bei Jesus bestätigt. Es folgen Kapitel über die Lehrweise, die Wunder, die Verklärungsgeschichte, die Persönlichkeit, den Tod und die Auferstehung Jesu.

Jesus war in den Augen Berguers Psychoanalytiker, bevor es einen Freud gab (97). Seine Heilungen vollzogen sich prinzipiell nicht anders, als es die moderne Analyse erstrebt (123), wobei besonders auch die Übertragung auf Jesus hervorgehoben wird. In der Zentralidee Gottes als des Vaters erblicken wir die Nachwirkung des Oedipuskomplexes (165), nämlich die Sublimierung der unvollkommenen Vatervorstellung, wie anderseits im Kampf gegen die schlechten Vaterbilder der Oedipushaß nachklingt (171). In der Auferstehungsgeschichte geht der Säkulartraum von der Krönung der treuen Hingabe in den Tod für die höchsten Zwecke in Erfüllung. Sehr scharf wendet sich der Autor gegen den Glauben an eine leibliche Auferstehung, die er auch aus religiösen Gründen ablehnt.

Nach dem Lärm der Gegner könnte man annehmen, das ganze Buch sei im Geiste des Umsturzes geschrieben. Davon ist gar keine Rede. In mancher Hinsicht ist es sogar auffallend konservativ. So wird z. B. das Johannesevangelium als authentische Quelle von Aussprüchen Jesu betrachtet, worin ihm kein einziger liberal gesinnter Theologe der deutschen Schweiz folgen dürfte, aber auch sehr viele Angehörige der kirchlichen Mittelpartei die Gefolgschaft aufsagten. Doch stören diese Einzelheiten die Wissenschaftlichkeit des ganzen Werkes nicht.

In psychoanalytischer Hinsicht steht Berguer im ganzen durchaus auf dem Boden Freuds. Aber gelegentlich (29 ff.) ehebt er Anleihen bei der Schule Jungs, die er, den geschichtlichen Tatsachen zuwider, noch immer die »Zürcher Schule« nennt. Einmal z. B. deutet er in Übereinstimmung mit einem Schüler Jungs einen Traum doppelt, das eine Mal »kausal«, das andere Mal »teleologisch«. Daß der Bruder aus dem Wagen geworfen und der Vater beerdigt werden möge, soll der Wunsch der »kausalen« Deu-

tung sein. Aber niemand wird einsehen, was dabei »kausal« ist. Nach der teleologischen Deutung aber soll der Traum nur die Absicht enthalten, das im Träumer steckende Bild des Bruders und Vaters in sich sterben zu lassen und ein schöneres an dessen Stelle zu setzen. Dieses Beispiel ist allerdings vortrefflich geeignet, die Deutungsweise der Jungschen Schule zu charakterisieren, allein der Unbefangene wird ohne Zweifel zur Ablehnung veranlaßt. Zuerst gibt Berguer zu, daß die erste Deutung dem Familienroman entpreche und demgemäß Haßregungen zum Ausdruck bringe, so daß es sich um Schädigungs- und Todeswünsche handelte. Also wäre die erste Deutung richtig. Die zweite aber besagte: »Nein, du irrst, es handelt sich gar nicht um so unschöne Wünsche, vielmehr mußt du dir ein schöneres Bild von Bruder und Vater entwerfen!« Denn dies soll die Deutung der Zürcher Schule sein. Dann ist die erste, Böses verratende Deutung falsch. Merkwürdig! Um einen so harmlosen Gedanken auszudrücken, wie den der Gewinnung eines liebevolleren Bildes von nahen Verwandten, wäre es nötig, das drastische Bild vom Hinauswerfen aus der Kutsche und von der Beerdigung zu malen? Wozu wäre überhaupt eine Entstellung eines so bewußtseinsfähigen Gedankens nötig? Wozu sich einer raffinierten Maske bedienen, um eine Grenze zu überschreiten, wenn man ein tadelloses Gewissen hat? Die prächtige Charakteristik des Traumes ist durch die zweite Deutung zerstört und verwässert. Nur indem man die psychologischen Betrachtungen verläßt und zu Hartmanns metaphysischem Unbewußten zurückfällt, kann man so deuten.

Mag Berguers Buch Staub aufwirbeln und der Psychoanalyse vorläufig mehr Feinde als Freunde zuziehen, von der Höhe der wissenschaftlichen Betrachtung aus ist es warm zu begrüßen. Man kann nicht in dunkle Höhlen Fackeln tragen, ohne daß Nachtvögel krächzen und Fledermäuse schwirren. Seiner wissenschaftlichen und religiösen Überzeugung hat Berguer Genüge geleistet, und das ist genug.

Pfister.

DR. MED. A. KIELHOLZ: JAKOB BOEHME. Ein pathographischer Beitrag zur Psychologie der Mystik.

(17. Heft der Schriften zur angewandten Seelenkunde, Leipzig-Wien, Deuticke. 1919.)

Die äußerst sorgfältig und gewissenhaft ausgearbeitete Studie bildet eine interessante Parallele und Bestätigung meiner Monographie über Zinzendorf. Erblicken wir in diesem ein typisches Beispiel für Übertragungsmystik, so in dem großen Schuster von Görlitz ein großartiges Beispiel für Introversionsmystik. Kielholz untersucht den äußeren und inneren Lebensgang Boehmes, um sodann die wichtigsten Ideen seines mystischen Systems darzustellen und ihren latenten Sinn und psychologischen Ursprung zu erforschen.

Die Lehre vom Centrum naturae verrät nicht nur eine deutliche Projektion der eigenen psychischen Erlebnisse in die Schöpfung (18), sondern auch eine deutliche Darstellung der ganzen Schöpfung unter dem bis ins einzelste durchgeführten Bilde einer Begattung (23).

Die Unio mystica mit der Jungfrau Sofia erweist sich als Bearbeitung des Mutterinzestes (45), dessen negatives Komplement, der Haß gegen den Vater, in der Auffassung vom Luzifer sich durchsetzt (46 ff.). Die Vaterbindung erfährt aber auch in der Lehre von Adam einen höchst interessanten und reichhaltigen Niederschlag (55 ff.), dem Kielholz im einzelnen nachgeht. Aber auch die Christologie Boehmes ergibt sich als Manifestation der Fixierung an den Vater, und zwar als den Sieger über die Sexualbegierde. Eine sehr gründliche Untersuchung der sogenannten Natursprache schließt die psychoanalytische Exploration ab, es ergibt sich, daß auch die Natursprache sexuelle Gedanken ausdrückt und gleichzeitig zu verhüllen trachtet.

Diese ganze Ideenwelt wird auf hauptsächlich vier Elemente zurückgeführt: 1. Auf eine Projektion des eigenen psychischen Erlebens ins All. 2. Auf eine Rückkehr zum kindlichen Denken und Phantasieren. 3. Auf Verdrängung des bewußten Trieblebens mit gleichzeitiger sexueller Symbolik für alles Geschehen. 4. Auf Sublimierung des Schautriebes (88).

Kielholz hat seine genetische Erklärung auf so beweiskräftiges Material gestützt, daß sie in den Augen jedes kompetenten Beurteilers gegen alle Einwendungen geschützt sein dürfte. Nur glaube ich, daß er zu einseitig aus der Verdrängung des Schautriebes ein so gewaltiges Gebäude herzuleiten unternimmt. Aus dieser Ursache können doch auch total andere Manifestationen hervorgehen, z. B. Angstneurosen, die sich in Erröten, Furcht vor öffentlichem Reden etc. geltend machen. Sowohl die Anlage als die historischen Vermittlungen, die das mystische Denken beeinflußten, hätten wohl in die Rechnung eingesetzt werden sollen, deren Endergebnis deswegen nicht unrichtig ist. Auch hätte vielleicht noch etwas näher untersucht werden sollen, was die Wandlung vom sozial gut angepaßten Hausvater und Bürger zum Almosenempfänger bewirkte. Ob, wie bei Zinzendorf, der Verzicht auf weitere Kinder den Anstoß gab?

Nicht befriedigt hat mich die Art des Zitierens. Da nur der Buchtitel angegeben wird, muß man oft stundenlang suchen, bis die angegebene Stelle gefunden wird. Ich bin der Ansicht, daß in psychoanalytischen Kreisen womöglich immer auch die Seitenzahl genannt werden sollte. Der Wert der ausgezeichneten Arbeit wird durch meine Wünsche natürlich nicht berührt.

Pfister.

JEAN PIAGET: La psychanalyse et la pédagogie.

(Bulletin mensuel de la Société Alfred Binet, Nr. 131—133, Paris 1920.)

Jean Piaget doktorierte als Naturwissenschafter mit einer Aufsehen erregenden Studie über die Schnecken des Rhonethals. Hierauf wandte er sich der Psychologie und der Philosophie zu, die ihm ohne Zweifel noch größere Erfolge eintragen werden. An der Sorbonne in Paris gedenkt er seine Studien zum äußeren Abschluß zu bringen. Bevor er diese Schwenkung vornahm, arbeitete er sich mit größter Energie theoretisch und praktisch in die Psychoanalyse ein, deren Größe ihm den tiefsten Eindruck machte.

Die vorliegende Arbeit wurde als Hauptreferat an der Generalversammlung der Société Alfred Binet vorgetragen, die dem jungen Gelehrten durch die Betrauung mit dieser Aufgabe eine nicht geringe Ehrung erwies.

Dr. Piaget ist seiner schwierigen Mission in ausgezeichneter Weise gerecht geworden. Anknüpfend an einen Traum zeigt er seinen Hörern das Wesen der Freudschen Psychoanalyse, wobei er vielleicht die Deutung noch etwas straffer hätte zusammenfassen können, um den Sinn der Phantasie klar zu machen. Zutreffend schildert er Freuds Theorie der Säuglingssexualität, die er warm verteidigt, den Oedipuskomplex, den er nach langem Zögern unter dem Druck der Tatsachen annahm, die Bedeutung des Narzißmus, die allgemeinen Entwicklungsbahnen und ihre Störungen. In einem zweiten Teil kommt er auf Adler und die Zürcher Schule zu sprechen, wobei er in ironischer Denkweise die Unterschiede nicht für unvereinbar hält. Richtiger wäre es gewesen, nicht von einer Zürcher Schule zu reden. Seitdem die meisten der anfänglichen Mitarbeiter Jungs sich von diesem getrennt haben (Bleuler, Frank, Binswanger, van Ophuiysen, Fürst, Pfister u. a.), seitdem auch in Zürich die nicht auf Jungs Seite stehenden Anhänger der Psychoanalyse den anderen numerisch sicher überlegen sind, ist es anmaßend, und für Männer wie Beuler direkt beleidigend, daß Jungs Schule noch immer sich gebärdet, als wären diese anderen in Zürich nicht vorhanden. Mit geographischen Benennungen, wie sie in Jungs Schule beliebt sind, kommt man zu Ungeheuerlichkeiten, wie derjenigen Maeders, der eine Wiener Schule, mit Freud und Adler als Häuptern, der Zürcher Schule gegenüberstellt, obwohl er sehr genau weiß, daß Adler Freud viel ferner steht, als Jung, der so viele Adlersche Gedanken herübernahm.

Bei dieser weitherzigen Darstellung unterläßt Piaget nicht, darauf hinzudeuten, daß Freud tiefer eingedrungen ist als Adler und Jung, dessen gegenwärtige Schöpfung er, obwohl er auch diese Forschung wohlwollend erwähnt, als abenteuerlich bezeichnet.

In der Kritik beanstandet Piaget vor allem Freuds Begriff des Unbewußten. Er rügt, daß es ganz sexueller Natur sein soll (24), und daß die Kluft zwischen dem Bewußten und Unbewußten zu schroff gefaßt werde (52). Beide Aussetzungen gehen darauf zurück, daß Piaget Freuds Begriff des Unbewußten nicht richtig verstund. Piaget betrachtet als unbewußt alles nichtbewußte Psychische, Freud aber unterscheidet scharf das Unbewußte im engeren Sinn, das er mit der Formel Ubw bezeichnet, vom Unbewußten im weiteren Sinn, das auch das Vorbewußte und das normal Vergessene, sowie andere unverdrängte Bewußtseinsdispositionen einschließt. Wenn Piaget auf diese Unterscheidung achtet, wird er Freud gewiß alsbald recht geben. — Ein anderer Irrtum besteht darin, daß er meint, Freud anerkenne nur sexuelle psychische Energie. Sowohl die Tatsache der Verdrängung, als die Lehre von den Ichtrieben belehren ihn eines besseren.

Abgesehen von diesen Einzelheiten, die der ganzen Arbeit keinen Eintrag tun, gebührt Piaget das Lob gewissenhafter und sorgfältiger Darstellung, die durch den Hintergrund sorgfältigster eigener Untersuchungen und selbständiger gediegener Denkarbeit einen besonders hohen Wert empfangen. Auch daß der Redner es wagte, einem unvorbereiteten und skeptisch gesinnten illustren Publikum die neue Tiefenpsychologie vorzulegen, zeugt von dem sittlichen Ernst und persönlichen Mute des jungen Gelehrten, von dem die psychoanalytische Bewegung sicherlich bedeutende Leistungen zu erwarten hat.

O. Pfister.

EMIL LUETHY: Erziehung und Kinderpsyche.

(Die junge Schweiz, Heft 11, Basel 1920.)

Luethys kleiner, sinniger Aufsatz gewinnt Bedeutung durch seine Leser. Er wendet sich an die suchende studierende Jugend. »Das Kind hat es der modernen Tiefenpsychologie zu danken, wenn seine wirkliche Natur mehr und mehr erkannt und der Pädagogik zugrunde gelegt wird.« Er lehnt die »sentimentale Ethik und alle Realität vergewaltigende Phantastereien« ab. »Aber unendlich schwierig ist es noch, aus den gefundenen Tatsachen die richtige Konsequenz zu ziehen und es bedarf noch intensiver Arbeit darauf praktisch-pädagogische Lehrsätze zu bauen.« Luethy will unverfälschte Kenntnisse über das frühjugendliche Milieu und weist darum auf die »Quellenschriften zur seelischen Entwicklung« und Freuds »Vorlesungen« hin. »In jenen Büchern aber, und in hoffentlich noch manchen zu erwartenden, finden wir die notwendigen Grundlagen.«

Dr. Grüninger, Zürich.

Buchdruckerei Carl Fromme, Ges. m. b. H., Wien V.

IMAGO

ZEITSCHRIFT FÜR ANWENDUNG DER PSYCHOANALYSE AUF DIE GEISTESWISSENSCHAFTEN

HERAUSGEGEBEN VON PROF. DR. SIGM. FREUD

SCHRIFTLEITUNG: DR. OTTO RANK / DR. HANNS SACHS

INTERNATIONALER PSYCHOANALYTISCHER VERLAG G. M. B. H.
LEIPZIG – WIEN – ZÜRICH – LONDON – NEW-YORK

VI. 4. 1920

Das künstlerische Symbol[1].

Von Dr. JOHN LANDQUIST (Stockholm).

I. Verschiedene logische Struktur des allgemeinen Begriffes und des Symbols Freuds Traumlehre. Symbolik bei Rank und Silberer. Die Mehrdeutigkeit des Symbols und die drei ersten Denkgesetze.

II. Logische Analyse der Symbole in Goethes »Der König in Thule«, Ibsens »Wildente« und »Baumeister Solneß«.

III. Persönlichkeiten als Symbole. Strindbergs »Der Vater« und Goethes »Werther«. Zweifache Symbolik in Hinsicht auf den Schaffenden und auf den Empfänger.

IV. Das Symbol, die Metapher und das Gleichnis. Eine Metapher bei Heidenstam. Die homerischen Gleichnisse.

V. Das künstlerische Symbol und die Magie: Die Magie der Ähnlichkeit schließt das Symbol zusammen und schafft die künstlerische Wirkung.

I.

Kant bestimmte den Begriff als eine allgemeine Vorstellung oder eine Vorstellung von dem, was mehreren Objekten gemeinsam ist (Kant, Logik). Dies ist auch bis in unsere Tage die in den Darstellungen der Logik herrschende Ansicht gewesen. Das Schema für die weitere Struktur des so definierten Begriffes gab der Geschlechtsbegriff. Die Verstandesakte, wodurch der Geschlechtsbegriff gebildet wurde, wurden als Abstraktion von dem Ungleichartigen und Festhalten an dem Gemeinsamen in den Erscheinungen bestimmt. Durch fortgesetztes Absehen von dem Ungleichartigen und Festhalten des Gemeinsamen bei verschiedenen Geschlechts-

[1] Auszug aus einem Kapitel eines in Schweden demnächst erscheinenden Buches: Von der Menschenkenntnis. Eine Studie über die geschichtliche und die künstlerische Erkenntnis.

begriffen wurden immer allgemeinere Geschlechtsbegriffe gebildet. Jeder Geschlechtsbegriff wurde im Verhältnis zu einem höheren Begriff Art (species) und im Verhältnis zu Untergeordneten ein Geschlecht (genus) genannt. Die Welt der Erkenntnis bildete nach dieser Auffassung von den Begriffen eine Serie, die sich von den untersten Arten bis zu den allgemeinsten Begriffen dehnte; man hat diesen Zusammenhang auch unter dem Bilde einer Pyramide, deren Basis die niedrigsten Arten sind, veranschaulicht.

Diese Erkenntnis oder die Erkenntnis von den allgemeinen Merkmalen der Objekte erschöpft indessen in keiner Weise die Art der Menschen, in Gedankeneinheiten Erkenntnis zusammenzufassen. Bekanntlich hat Heinrich Richert in moderner Zeit eine Theorie der historischen Begriffsbildung entwickelt, wo er die Eigenheit der Begriffe von individuellen historischen Persönlichkeiten und Ereignissen und ihre Verschiedenheit von den allgemeinen Begriffen zeigen will. In diesem Zusammenhang wollen wir jedoch die Auseinandersetzung mit der Richterschen Theorie nicht aufnehmen. Wir bemerken nur, daß er die Erkenntnisweise, die in der Bildung und der Betrachtung der Erzeugnisse der Kunst und der Dichtung vorherrscht, gar nicht berührt. Unsere gegenwärtige Aufgabe wird sein, die Struktur der Gedankengebilde, die für die ästhetische Erkenntnis charakteristisch ist, zu untersuchen.

Goethe hat eine Gestalt geschaffen, die Eigentum der ganzen Kulturwelt geworden ist: den Faust. Die Kenntnis von Faust gehört zur allgemeinen Bildung. Goethes Faust ist kein allgemeiner Begriff, er ist auch kein historischer Begriff: Goethes Faust hat nie gelebt. Aber trotzdem sagt man, daß er allgemeingültig ist. Wie kann denn das sein? Goethes Faust ist eine individuelle Gestalt und als individuelle Gestalt ist er unwirklich, und doch ist er allgemeingültig. Und es ist nicht etwas allgemeines bei ihm, das allgemeingültig ist, sondern eben diese individuelle Gestalt, die keinen Doppelgänger gehabt und niemals einen haben wird, ist allgemeingültig. Man nennt ihn ein Symbol. Er ist ein Symbol des strebenden Mannes in seinen Konflikten zwischen Wißbegierde, Sinnlichkeit und Tatendrang.

Es ist eben die logische Struktur des Symbols, die hier untersucht werden soll. Wir meinen, daß überhaupt die künstlerischen Gedankengebilde Symbole sind. Sie sind individuelle Gestalten, aber gleichzeitig bedeutet jede derselben etwas mehr als diese individuelle unwirkliche Gestalt, die sonst als einzigartig und dazu historisch unwirklich für uns gar kein Interesse haben könnte. Die hohe Bedeutung, die man der Kunst und der Dichtung beimißt, indem man sie als erziehende, aufklärende, folglich in einer Weise erkenntnisgebende Macht der Wissenschaft gleichsetzt, liegt darin, daß sie Symbole schaffen.

Wir bestimmen das Symbol als ein individuelles Bild, das die Erinnerung an andere ähnliche, gleichfalls individuelle Bilder in sich vereinigt und das an Bedeutung in dem Maße gewinnt, als es

mit solchen individuellen Bildern gesättigt ist. Das Symbol besitzt eine perspektivische Tiefe, die von einer Reihe von Bildern erfüllt ist. Diese von Bildern erfüllte Tiefe gibt dem Symbol seine Eigenart und seinen Sinn. Auf diesen Sinn spielt schon die Bedeutung des Wortes Symbol an. Symbolon kommt von συμβάλλειν, zusammenwerfen, das Wort deutet damit an, wie Otto Rank auch bemerkt hat (Psychoanalytische Beiträge zur Mythenforschung, S. 21), daß es ein Gedankengebilde von zusammengeworfenen, ineinandergedrängten Vorstellungen bezeichnet.

Das Problem des Symboles ist vielfach von Ästhetikern behandelt worden. Unter modernen deutschen Denkern hat vor allem Johannes Volkelt das Symbol berücksichtigt. Seine Habilitationsschrift (1876): »Der Symbolbegriff in der neuesten Ästhetik« ist eine historisch-kritische Darstellung der Behandlung des ästhetischen Symbolbegriffs von Zimmermann, Hegel, F. T. Vischer und anderen Ästhetikern. Die logische Auffassung dieser Denker von dem Symbolbegriff, insofern sie überhaupt das Symbol aus diesem Gesichtspunkt betrachten, ist hauptsächlich von Hegel bestimmt. Hegel betont die Unangemessenheit zwischen Bild und Bedeutung im Symbol oder die logische Unzulänglichkeit des Symbols. Diese Unangemessenheit verschwindet nach Hegel da, wo die freie vollbewußte menschliche Individualität den Gehalt und die Form der Darstellung ausmacht, wo der sich selbst klare Geist seinen konkreten Inhalt durch die ihm selbst gemäße Gestalt hell hindurchscheinen läßt, wie dies nach Hegel der Fall bei den Gestalten der griechischen Götter sein soll. Aber dann ist nach Hegel das Symbolische aufgehoben und ins Begriffsmäßige übergegangen. Hegel macht also die logische Unzulänglichkeit des Symbols oder den Gegensatz zwischen Bild und verschwommener Bedeutung zu einem wesentlichen Merkmal des Symbols, das Denken in Symbolen gehört nach ihm einer niedrigeren Kulturstufe an und soll für die orientalische, besonders die ägyptische Kunstform charakteristisch sein. Volkelt selbst unterwirft sich dieser Hegelschen Definition. Er will nur gelten lassen, daß es auch auf einer höheren Kulturstufe ein Bedürfnis der menschlichen Natur wäre, ihre unbestimmteren, dem Begriffsmäßigen entlegeneren, um so mehr aber der individuellen Färbung des Fühlens angehörigen Seiten ästhetisch zu befriedigen. Dieselbe Auffassung hält er auch in seinem wertvollen großen Werke »System der Ästhetik« fest.

Diese logische Wertschätzung des Symbols ist indes nicht aus einer tieferen Analyse der Struktur des Symbols entsprungen. Aber sie hat als ein ererbtes Vorurteil hindernd auf die wissenschaftliche logische Erkenntnis vom Symbol gewirkt. Überhaupt, sollte man meinen, kann die mehr oder weniger hervortretende Unangemessenheit des Symbols zwischen Bild und Bedeutung kein logisches Merkmal sein, wann hört denn diese Unangemessenheit auf? Weiter ist die mehr oder weniger bewußte Auffassung vom Inhalt des Symbols etwas anderes als diese Unangemessenheit, aber wann tritt dann

die volle absolute Bewußtheit ein? Auch die Inhalte von Begriffen werden im psychischen Denken mehr oder weniger bewußt aufgefaßt. Aber diese psychologische Zufälligkeit hat anerkannterweise nichts mit der logischen Struktur und dem Inhalte der Begriffe zu tun.

Die Psychoanalyse Freuds und der Freudschen Schule hat zum ersten Male ohne logisches Vorurteil die Struktur des Symbols berücksichtigt. Es ist wahr, daß das Untersuchungsobjekt dieser Schule der psychische Inhalt und nicht in erster Linie die Form des Symbols ist. Aber eben bei der psychologischen Untersuchung sind auch aus logischem Gesichtspunkt wertvolle Aufschlüsse gewonnen worden. Die Psychoanalyse hat die zentrale logische Eigentümlichkeit des Symbols betont: ihre Zwei- und Mehrdeutigkeit, und diese Eigenart hat sie mit völlig neuen Beispielen aus dem psychischen Leben in helle Beleuchtung gesetzt.

Freuds Traumlehre hat sowohl den Impuls zu den psychoanalytischen Untersuchungen der Symbole wie auch das Schema für die Gestaltung des Symbols gegeben. Freud hält den Traum für einen in den psychischen Zusammenhang gehörigen Prozeß. Der Traum ist seinem Wesen nach eine Wunscherfüllung: und zwar nicht eine Erfüllung von einem einzigen Wunsch: er erfüllt eine Serie von hintereinanderliegenden Wünschen, von denen der tiefst liegende und am meisten verborgene ein Wunsch der Kindheit ist. Man hat zu unterscheiden zwischen dem manifesten Trauminhalt oder dem Bildkomplex, der dem Träumenden vorschwebt, und den latenten Traumgedanken, die den mehr oder weniger verborgenen tiefer liegenden Sinn des Traumes enthalten. Diese Doppelheit des Traumes hat ihre wesentliche Ursache darin, daß der Traum meistenteils verbotene Wünsche ausdrückt, die das Individuum im wachen Zustande nicht kennt oder abweist. Noch im Traume übt die träumende Seele eine Zensur auf die Bilder aus, die sie dem Träumenden darbietet. Diese Zwiespältigkeit der Tendenzen bewirkt einerseits die verworrene, sogar absurde Gestaltung der Träume, anderseits den Reichtum von Anspielungen, die der Traum enthält und durch welche der verborgene Wunsch erfüllt wird. Um ihren mehrfachen und zensurierten Inhalt zu gestalten, bedient sich der Traum einer eigenartigen Ökonomisierung des Vorstellungslebens: er verdichtet in einem Bild eine Mehrheit von Gedanken oder oft, wenn das Traumbild einen Menschen darstellt, eine Mehrheit von Personen, die durch eine Ähnlichkeit übereinstimmen, in diesem Bilde von einer einzigen Person.

Ich brauche hier kein ausführliches Referat zu geben von den lehrreichen Beispielen, durch welche Freud seine Lehre bestätigt. Es mag genügen an den Onkeltraum zu erinnern[1]. In und hinter dem Bilde von dem verunglückten Onkel mit dem gelben Bart dachte der Träumende an das dem Onkel ähnliche Bild von dem

[1] Die Traumdeutung, 5. Aufl., S. 97 ff.

konkurrierenden Freunde R. Und in diesem Bilde verbarg sich noch ein dritter Bekannter, der sich einerseits in derselben Stellung zu dem Träumenden wie der Freund R. befand, und der anderseits gleich dem Onkel einmal vor dem Gericht angeklagt war. Der Traum wollte in erster Linie sagen, daß die beiden Bekannten nicht zum Professor ernannt werden könnten, weil der eine wie der Onkel ein Schafskopf wäre und der andere wie der Onkel angeklagt gewesen. Aber hinter diesem Sinn verbarg sich noch ein anderer. Das geringschätzende Urteil des Traumes über die beiden Juden war zugleich das des Ministers, der sie nicht ernennen wollte: der Träumende macht sich in diesem Urteil selbst zum Minister. In der Kindheit hatte er von sich selbst als zukünftigen Minister phantasiert. Die Identifizierung mit dem Minister drückte den Ehrgeiz des Kindes aus. Der Träumende wollte sowohl Professor als Minister werden und das Traumbild erfüllte gleichzeitig diese beiden Wünsche. Wie das Traumbild des Onkels eine Verdichtung von mehreren Personen war, so war auch der Wunsch, der erfüllt wurde, eine Verdichtung von mehreren zusammengehörigen Wünschen: auf der Oberfläche der maßvolle Wunsch des Mannes, einen Vorteil zu gewinnen, und darunter einfließend die maßlose Großmannsucht des Kindes.

Diese Mehrdeutigkeit des Traumes, die Freud in seinen Deutungen von Träumen vielfach nachweist, haben spätere psychoanalytische Forscher auch als bezeichnend für Mythen, Sagen, Parabola gefunden, wie sie überhaupt tiefgehende Übereinstimmungen zwischen den Träumen und primitiven Märchen sowohl dem Inhalt als der Struktur der Bilder nach entdeckt. So hat Otto Rank in den Wasserträumen die Schichtung von Harnreiztraum und sexuellem Geburtstraum aufgewiesen und will zeigen, wie in den Flutsagen entsprechenderweise eine spätere sexuelle Symbolik über die vesikale gelagert ist, wozu dann als dritte oberste Schichte die ethisch-religiöse Tendenz tritt[1]. Ähnlich hat Silberer in seinem Buche »Probleme der Mystik und ihrer Symbolik« (1914) gezeigt, wie in alchemistischen Parabolen eine sexuelle, eine naturwissenschaftliche und eine religiöse Bedeutungsschichtung übereinander gelagert vorkommen.

Diese Prozesse der Verdichtung und der Zensur, die für das Traumdenken wesentlich sind, charakterisieren nach unserer Ansicht das künstlerische Denken überhaupt. Sie bilden das Symbol, die besondere Gedankeneinheit des künstlerischen Denkens. In dreifacher Hinsicht unterscheidet sich das Symbol von dem allgemeinen Begriff. Das Symbol ist erstens ein individuelles Bild, das als solches Bedeutung hat, während der Begriff eine allgemeine Vorstellung ist. Das Symbol ist mehrdeutig, der allgemeine Begriff eindeutig. Das Symbol hat schließlich einen mehr oder weniger verhüllten Sinn, der sich in Anspielungen verrät, der allgemeine Begriff legt seinen ganzen Inhalt offen dar.

[1] Psychoanalytische Beiträge zur Mythenforschung, Abschnitt VII (1912).

Das künstlerische Symbol ist mehrdeutig sowohl mit Hinsicht auf sein Verhältnis zu dem Schaffenden wie zu dem Empfänger. Der Künstler oder Dichter zieht in ein Bild, entweder ein gemischtes oder ein einfaches, eine Mannigfaltigkeit einander irgendwie ähnlicher Erfahrungen seines Lebens zusammen, und durch diese Verdichtung bekommt das Bild für ihn seinen tiefen Wert. Dieses Bild kann entweder ein materielles sein, wie eine mit Stimmung erfüllte Landschaft oder konventionelle Symbole, wie das Kruzifix, oder kann individuelle Persönlichkeiten oder menschliche Ereignisse darstellen, die menschliche Leidenschaften oder Konflikte ausdrücken. Der Empfänger des Kunstwerkes sieht in dem künstlerischen Bild Erfahrung hinter Erfahrung aus seinem eigenen Leben: das künstlerische Bild ist insoweit mit einem manifesten Traum zu vergleichen, den der Zuschauer mit seinem latenten Trauminhalt erfüllt. Diese Hineinverlegung schafft die künstlerische Wirkung.

Das verdichtete künstlerische Bild stellt weiter einen für den Schaffenden wie für den Genießer empfindlichen Inhalt so dar, daß es keinen von ihnen verletzt. Die Bilddarstellung scheint entlegen und indifferent zu sein und niemand anzugehen, und zugleich enthält sie immer wieder Anspielungen, die erregen. Die Zensur, die Freud im Traum entdeckt hat, tritt in der Kunst als ein wichtiger Bestandteil des künstlerischen Geschmackes auf. Feinheit, Witz, Anmut in künstlerischer Darstellung ist nichts anderes als die geschickte und leichte Art, durch Bilder anzuspielen. Die befreiende Wirkung der Kunst liegt darin, daß sie den Menschen in dem künstlerischen Bilde sich frei ausleben und sich zugleich verbergen läßt.

Wir wollen hier besonders das logische Problem des Symbols, das die Mehrdeutigkeit darbietet, berücksichtigen. Diese Mehrdeutigkeit gerät in Widerstreit mit den Prinzipien des Denkens, die die von altersher geltende Logik entwickelt. Die Philosophen, die seit Aristoteles in wechselnder Weise die drei ersten Gesetze des Denkens formuliert haben, haben nie an diese Eigenart der mehrfachen Identität des Symbols gedacht. Diese Prinzipien des Denkens gehen von einer ungenannten Voraussetzung aus: nämlich daß das Gedankenobjekt eindeutig ist.

Es ist aber zu bemerken, daß die Eindeutigkeit zwei Bedeutungen hat, die man nicht auseinanderzuhalten pflegt. Daß ein Begriff eindeutig ist, bedeutet zuerst, daß er in seiner Ganzheit und seinen besonderen Merkmalen identisch oder eindeutig mit sich selbst ist. Dieses ist die echte logische Eindeutigkeit. Aber in den Begriff dieser Eindeutigkeit mischt man gewöhnlich auch eine ganz andere Bedeutung ein. Man faßt den Begriff als eindeutig auch in dem Sinne auf, daß er ein in sich geschlossenes System bildet, das außerhalb dieses Systems liegende Merkmale aufweist. Der Begriff darf also nur eine Bedeutung haben. Aber diese Forderung ist etwas anderes als die Forderung rein logischer Eindeutigkeit. Es ist eine Forderung, die mit Leitung der Erfahrung aufgestellt ist. Es ist

ein induktiver Satz. Die Erfahrung hat gezeigt, daß eine Person nicht zwei verschiedene Personen sein kann. Darum stellt man als eine logische Forderung auf, daß der Begriff einer Person eindeutig sein soll, nicht nur in dem Sinne, daß das Denken dieser Person eindeutig mit sich selbst sei, sondern auch in dem Sinne, daß der Begriff dieser Person eine andere Person nicht zum Merkmal bekommen darf. Aber die Forderung nach Eindeutigkeit des Begriffes auch in dieser letzten Bedeutung ist nicht echt logisch. Sie zeigt sich faktisch für das Symbol nicht geltend. Das Symbol ist vieldeutig, zwar nicht in dem unlogischen Sinn, daß seine Merkmale in demselben Augenblick, wo sie gedacht werden, auch vom Denken aufgehoben werden, aber wohl in dem Sinne, daß es mehrere Systeme von Bedeutungen besitzt, die in der Erfahrung unvereinbar sind, aber die das Denken zusammenzuhalten Interesse hat.

Diese Doppeldeutigkeit in dem Begriffe der Eindeutigkeit verrät sich in der in den Definitionen der Denkgesetze lange hervortretenden Vermischung des Identitätsgesetzes in ontologischem Sinn und des Identitätsprinzips im logischen Sinn. Das ontologische Identitätsgesetz fordert die Eindeutigkeit in dem später angegebenen Sinne, daß ein Ding dieses Ding ist und nicht zugleich mehrere andere ähnliche Dinge. Diese Eindeutigkeit ist dem rein logischen Identitätsprinzip fremd.

Man sagt, daß Kant das logische Identitätsprinzip rein für sich ausgesondert habe. Gleichwohl hat auch er wie die ihm folgenden Logiker die Forderung der ontologischen Eindeutigkeit in dem logischen Identitätsprinzip fortwährend heimlich mitgedacht. Man hat es nämlich als selbstverständlich aufgefaßt, daß alle Gedankenobjekte eindeutig sein sollen in demselben doppelten Sinn wie die Begriffe von den Dingen.

Das Identitätsprinzip wird gewöhnlich so angegeben: jedes Gedankenobjekt ist mit sich identisch oder A = A. Der Satz bedeutet nach Sigwart die Konstanz der logischen Begriffe im Gegensatz zu der Veränderlichkeit der wirklichen Vorstellungen. Den Satz des Widerspruchs formuliert Aristoteles in dieser Weise: es ist unmöglich, daß dasselbe in demselben Sinn demselben zugleich zukommt und nicht zukommt. Leibniz definiert das Identitätsprinzip: eine Sache ist was sie ist (une chose est et qu'elle est) und den Satz des Widerspruchs: eine Sache ist nicht eine andere (une chose n'est pas une autre). Kant faßte nach seinem Ausspruch den Identitätssatz, den er mit dem Satz des Widerspruchs zu einem Prinzip zusammenschließt, als ein allgemeines formales oder logisches Wahrheitskriterium auf. Dem Satz des Widerspruchs hat er diesen Ausdruck gegeben: keinem Objekt kommt ein Prädikat zu, das ihm widerspricht, oder A ist nicht non-A. Das Prinzip von dem ausgeschlossenen Dritten wird gewöhnlich so formuliert: A ist entweder B oder non-B, und etwas Drittes gibt es nicht.

Daß die Forderung der ontologischen Identität vorausgesetzt wird, zeigt sich darin, daß man keinen Unterschied kennt zwischen den Sätzen: A ist nicht A und A ist non-A (oder A ist nicht B und A ist non-B). Diese Sätze bedeuten doch nicht dasselbe. A ist nicht A spricht eine reine Negation von A aus, dieser Satz ist ungereimt nach dem Prinzip der echten logischen Eindeutigkeit. Aber A ist non-A bedeutet ein Zuteilen zum Subjekte von Merkmalen außerhalb seiner Sphäre oder aus dem Gebiet seines kontradiktonischen Gegensatzes. Das Verneinen der Möglichkeit, daß A non-A sei, ist kein echter logischer, sondern ein empirischer Satz, der auf der Erfahrung ruht, daß gewisse Prädikate sich unverzüglich mit A gezeigt haben.

Die Erfahrung hat gezeigt, daß zu einer Person A nicht eine andere Person B als Prädikat zugeteilt werden kann. Der Onkel Freuds A kann nicht zugleich eine andere Person B sein (ein Objekt aus der Sphäre non-A). Daß die Person A zugleich sowohl die Person A und die Person B sei, wird darum abgewiesen als logisch ungereimt. Gleichwohl enthält und bedeutet das Traumbild nicht weniger als drei einander in einiger Beziehung ähnliche Personen: den Onkel und die beiden Ärzte. Dieses Traumbild ist ein psychologisches Faktum. In demselben werden nicht nacheinander, sondern zugleich ineinander drei verschiedene Personen gedacht. Und dieses Traumbild ist nicht absurd vom Gesichtspunkt der Erfahrung, sondern hat einen bestimmten Sinn. Und wenn es einen bestimmten Sinn hat, so ist es auch logisch. Es gibt also sinnvolle Gedankenobjekte, die vieldeutig sind und die Prädikate vereinen, die bei den Objekten der Erfahrung und nach diesen gebildeten Begriffen unvereinbar sind.

Das zweite Denkgesetz gilt für das Symbol in der Definition des Aristoteles. Der Satz Aristoteles bezieht sich, wie Sigwart (Logik I, § 23) gezeigt hat, auf den Gegensatz zwischen Bejahung und Verneinung desselben Prädikats, Kants Formulierung des zweiten Denkprinzipes dagegen auf etwas ganz anderes, nämlich auf den Widerspruch zwischen zwei Prädikaten. In dem Beispiel Kants: kein ungelehrter Mensch ist gelehrt, liegt der Widerspruch darin, daß das Prädikat gelehrt einem Subjekte zugeteilt wird, von welchem durch das Urteil, das in den Anhängen des Attributs ungelehrt liegt, schon behauptet worden ist, daß es nicht gelehrt war. Wenn wir das Raisonnement Kants auf unser Beispiel anwenden, wäre die Versuchung groß, das Urteil so zu formulieren, der den Onkel vorstellende Traum kann nicht eine Person vorstellen, die der Onkel nicht ist. Wie gelehrt und ungelehrt unvereinbare Prädikate sind, so ist auch im wirklichen Leben, welches das Objekt für das Handeln ist, und in der geschichtlichen Objektwelt, die der Stoff für die wissenschaftlichen Betätigung ist, zwei oder mehrere verschiedene Persönlichkeiten unvereinliche Prädikate zu einem persönlichen Subjekte. Hätte der Träumende nach dem Erwachen wirklich an den

Traum geglaubt, den Onkel-Verbrecher also in dem zweiten von seinen Kollegen gesehen und sein Benehmen nach dieser Auffassung bestimmt, so wäre er wegen seiner widerspruchsvollen Auffassung als geisteskrank behandelt worden. Aber Prädikate, die in den Welten der Handlung und Wissenschaft unvereinbar sind, können gleichwohl in den Welten des Traums und der künstlerischen Betrachtung eine Verdichtung eingehen, die sinnvoll ist und Erkenntnis gibt.

Die Prinzipien, die für das Denken in Symbolen gelten, wären in folgender Weise anzugeben. Das Prinzip der Identität bekommt hier diese Formulierung: das Symbol A ist A und zugleich das, was eine interessante oder wesentliche Ähnlichkeit mit A hat. Das Prinzip des Widerspruchs bekommt diese Gestaltung: A ist nicht das, was nicht A ist und auch nicht das, was keine interessante Ähnlichkeit mit A hat. Durch diese Prinzipien geführt, haben die Psychoanalytiker die Deutung der sexuellen und anderweitigen Symbolik im Traumleben und in den Mythen vorgenommen. Das dritte Prinzip des Denkens wäre so zu bezeichnen: A ist entweder sowohl B als das, was B symbolisiert oder auch existiert das Symbol A nicht, eine dritte Möglichkeit gibt es nicht. Das will sagen: ein Symbol existiert nur als Ganzheit des individuellen Bildes und des symbolischen Inhaltes. Hört das Kruzifix auf, die religiösen und ethischen Vorstellungen, die man damit verbunden hat, auszudrücken, so ist es wieder ein gleichgültiger, eindeutiger Gegenstand geworden, es hat seine Heiligkeit, seine symbolische Macht verloren.

Das Prinzip, das das Symbol bildet, ist also das Prinzip der Ähnlichkeit. Die Ähnlichkeit übt eine Macht aus, die die festen Grenzen durchbricht, womit sich die eindeutigen Gegenstände und Begriffe voneinander scheiden. In dem Symbol werden verschiedene Objekte zu einem sinnvollen Ganzen zusammengedacht. Das Symbol wird dabei eine Einheit von Bild und Bedeutung. Insoweit sich das Symbol zu einem solchen vollen Ganzen zusammenschließt, ist ihm diese »Unangemessenheit« zwischen Bild und Bedeutung ganz fremd. Ein Symbol ist gelungen und aus logischem Gesichtspunkt vollkommen in dem Maße, als es zu einem freien und geraden Flug in das Reich seiner Bedeutungen anstachelt. Zwar ist die Logik, von der hier geredet wird, nicht die Logik des eindeutigen Denkens, deren Anwendung auf das künstlerische Denken unlogisch ist, weil es dessen Sinn vernichtet, sondern eben die Logik des künstlerischen Denkens.

II.

Wir wollen die Wirksamkeit des künstlerischen Denkens an einigen aus der Dichtkunst geholten Beispielen näher beleuchten. Goethe erzählt in der Ballade »Der König in Thule« von einem Becher, den der König von seiner Geliebten auf ihrem Sterbebett erhalten hat:

Es war ein König in Thule
Gar treu bis an das Grab,
Dem sterbend seine Buhle
Einen goldnen Becher gab.

Es ging ihm nichts darüber,
Er leert' ihn jeden Schmaus;
Die Augen gingen ihm über,
Sobald er trank daraus.

Und als er kam zum Sterben,
Zählt er seine Städt' im Reich,
Gönnt alles seinem Erben,
Den Becher nicht zugleich.

Er saß beim Königsmahle,
Die Ritter um ihn her,
Auf hohem Vätersaale
Dort auf dem Schloß am Meer.

Dort stand der alte Zecher,
Trank letzte Lebensglut
Und warf den heil'gen Becher
Hinunter in die Flut.

Er sah ihn stürzen, trinken
Und sinken tief ins Meer.
Die Augen täten ihm sinken,
Trank nie einen Tropfen mehr.

Wovon hat dieses Gedicht seine poetische Gewalt? Was ist das für ein Becher, von dem hier erzählt wird? Daß es ein wirklicher Becher ist, ist deutlich: der König trinkt aus ihm bei jedem Gastmahl, er wirft ihn zuletzt ins Meer. Die Geschichte von dem Becher ist die Fabel in der Ballade. Aber niemand wird sich mit dieser Erklärung begnügen. Es ist sonderbar, daß ein Pokal einen so großen Affektwert haben kann, wie er für diesen König besitzt. Wäre wirklich nur von einem gewöhnlichen Becher die Rede, so würde man diese Geschichte verschroben und sentimental finden. Sie macht aber im Gegenteil einen hohen und erhabenen Eindruck. Und doch wird das Sonderbare noch dadurch vermehrt, daß die Sterbende dem König einen Becher als Souvenir gegeben hat; Becher pflegen doch nicht weibliche Besitztümer zu sein. Man sollte denken, daß dies ein ganz bizarrer Einfall von einer Sterbenden wäre. Aber das denkt man nicht. Im Gegenteil ist es eben dieser Zug, der zuerst den Leser bewegt, dem Gedicht zu horchen: das Gefühl von etwas Feierlichem ergreift ihn, eine Ahnung erwacht von einer Heimlichkeit. Die folgenden Verse führen ihn unter steigender Stimmung hinein in diese Heimlichkeit:

Die Augen gingen ihm über,
Sobald er trank daraus.

Hätten diese Tränen nur einem Becher gegolten, so wären sie lächerlich gewesen. Aber man versteht ganz das Ungehemmte in des Märchenkönigs Gefühl. Die dritte Strophe gibt eine kühne und treffende Anspielung: Der König gönnte alles seinen Erben — bis auf den Becher. Ja, denn alles kann mitgeteilt und überliefert werden — ausgenommen die Liebe, die ein Mann zu einem Weibe gehegt und die Erinnerungen, die er an sie hat: sie sind unveränderlicher Besitz, den jeder mit sich ins Grab führt. Der Becher ist sie. Und dieses Symbol ist ergreifend in einer heimlichen Weise, die das Bewußtsein nicht gerne faßt. Aber es ist so: das Weib ist der Becher, aus dem der Mann seit Beginn der Zeiten seinen Durst gelöscht hat. Der Becher ist und deutet mit seiner Form das weibliche Geschlecht an. Diese Einsicht wird in der Dämmerung des Bewußtseins niedergehalten. Die Zensur hat nur die leichteste und schönste Anspielung darauf zugelassen, er liegt im Ausdruck: den heiligen Becher.

Aber auch diese Identität wird nicht festgehalten, und das Gedicht wäre unpoetisch, drückte nicht die wahren Gefühle des Lebens aus, wenn dies der Fall wäre. Der Becher ist nicht nur dieses individuelle Weib in ihrem Geschlecht. Der Becher repräsentiert auch die besonderen Erinnerungen an sie und das vergangene Leben mit ihr. Es sind die Feierstunden des Zurückgebliebenen, wann diese Erinnerungen auftauchen, seine Augen werden dabei mit Tränen gefüllt.

Zuletzt kommt die Zeit, wo der König sterben wird, und er stellt auf seiner Burg ein letztes Gastmahl an: er trinkt »letzte Lebensglut« und er wirft den Becher ins Meer. Er sieht ihn fallen und tief ins Meer sinken. Wilde Gefühle stürmen in der Brust des Königs, aber das Schicksal des Lebens erhebt sich stumm und streng über die Plage des Menschen. Der König wagt doch mit unabgewendeten Augen die Wahrheit zu schauen, vor der das Menschenherz zusammenschrumpft, die Wahrheit, die Schluß heißt. Er hat ihn nicht früher anerkennen können. Es ist nicht das erste Mal, daß er den Becher blinken sah. Jetzt aber sieht er auch etwas anderes, das er vor langer Zeit sah. Der Becher, der sinkt, erinnert an und er ist auch seine Geliebte selbst, die aus dem Leben gesunken, die von ihm gesunken ist. Aber gleichwohl, er hat bis jetzt den Becher, die Erinnerung, gehabt. Erst als er selbst sterben soll, da löst auch sie sich von ihm, jetzt ist der bitterste Augenblick des Lebens: jetzt erst stirbt sie. Er sieht den Becher zum letzten Male blinken und sinken. Seine Augen sinken dabei und er trank keinen Tropfen mehr.

Seine große Wirkung gewinnt dieses Gedicht dadurch, daß es nirgendwo eine eindeutige Identität festhält, sondern durch den Becher die Geschichte eines Menschenherzens von primitiven Tiefen bis zu den höchsten Gefühlen erzählt. Der Vernünftige wird bestimmten Bescheid nach dem ersten, zweiten und dritten Denkgesetze wissen wollen: ist der Gegenstand im Gedicht ein Becher oder ist es das weibliche

Geschlecht oder ein besonderes weibliches Wesen oder die Erinnerungen an die Episoden eines gemeinsamen Lebens? Ja oder nein, wenn der Gegenstand das Eine ist, so kann er nicht das Andere sein, oder auch ist das Ganze eine Tollheit oder eine widerspruchsvolle Äußerung eines primitiven, niedrigen Denkens, die den Namen des Denkens nicht verdient. Aber auf jede dieser Fragen von der Bedeutung des Bechers kann nur geantwortet werden: Ja und nein. Der Gegenstand ist dieser und dieser und dabei immer etwas mehr. Er ist alles dieses zusammen, und dieses, das unvereinbar in der physischen Welt ist und vor dem sondernden Denken, ist hier in einem Bild von dem Symboldenken zusammengefaßt, weil es zusammengehörig ist. Und eben diese Totalität gibt dem Gegenstand des Gedichtes einen schillernden Glanz, seine lebendige, sinnvolle Einheit. Aber würde eine von den Bedeutungen mit Ausschließung der anderen festgehalten, so würde das Gedicht sogleich seinen Wert verlieren und würde grotesk, abstoßend, pedantisch. Man kann dabei nicht einwenden, daß es einem Dichter gestattet sein mag, einem Gegenstand nacheinander wechselnde Bedeutungen zu geben. Denn was dem Gedichte die poetische Stimmung gibt, ist eben, daß die verschiedenen Bedeutungen gleichzeitig festgehalten werden und zusammenschmelzen. Wenn das Gedicht sich den Prinzipien der geltenden Logik gefügt und den Becher erst als einen Becher, dann als ein Bild von einem Weib und dann als Bild von den besonderen Erinnerungen des Lebens mit ihr festgestellt hätte, so hätte es in logischer Unantastbarkeit von einem Pokal gehandelt. Es ist aber ein schlechter Poet, der eine Reihe von gesonderten Vorstellungen mühsam nach den Gesetzen des gesunden Verstandes zusammenfügt.

*

Ein schönes Beispiel, wie in einem Gedicht verschiedene Symbolgedanken in demselben Symbolbild enthalten sein können, so wie in dem Traume Freuds der Onkel Träger der verschiedenen Persönlichkeiten des Freundes und des anderen Arztes ist, gibt die Wildente von Ibsen. In erster Linie ist die Wildente ein wirklicher Vogel: sie ist ein wundgeschossener Vogel, den der Jagdhund des Großkaufmannes Werle aus dem Tang des Seebodens, wo sie sich festgebissen hatte, herausgeholt und der Familie Ekdal zum Geschenk gemacht hat, sie ist das kostbarste Tier unter den Tauben und Kaninchen im Dachboden, Gegenstand der Fürsorge der Familie und das Liebste, das die vierzehnjährige Hedwig besitzt. Die ganze Handlung des Dramas ist an der Oberfläche eine realistische Entwicklung einer kleinbürgerlichen Tragödie, jeder Zug in dem Ekdalschen Familieninterieur ist wahrscheinlich und ergibt sich natürlich aus den Charakteren und ihren wechselseitigen Verhältnissen.

Aber der wundgeschossene Vogel, der das freie Leben unter dem weiten blauen Himmel vergessen hat und jetzt in seinem Nest in der dunklen Kammer liegt und fett wird, hat zugleich eine be-

sondere Verwandtschaft mit dem Kreise verkommener Menschen, die in diesem Hause wohnen. Großkaufmann Werle macht eine erste Anspielung, als er von dem alten, einst ins Gefängnis geratenen Ekdal spricht: »Als Ekdal wieder auf freien Fuß kam, war er ein gebrochener Mann, ganz rettungslos verloren. Es gibt Menschen hier in der Welt, die, sobald sie einige Schrotkörner in den Körper erhalten haben, untertauchen und dann kommen sie nimmer wieder auf.« Im zweiten Akt erzählt der alte Ekdal der Familie die Geschichte von der Wildente und von den Gewohnheiten der Wildenten: »Sie machen es immer so, die Wildenten. Tauchen zu Boden so tief sie kommen können – beißen sich fest in den Tang und in all das Teufelszeug, das es da unten gibt. Und dann kommen sie nimmer wieder auf.« Der Alte erzählt mit diesen Worten unbewußt sein eigenes Schicksal. Auch er war als ein Wundgeschossener in Saufereien und in einer unwirklichen Phantasiewelt untergetaucht. Sein Jagdleben auf dem Dachboden mit seinen verwelkten toten Weihnachtstannen, wo der Alte statt der Bären seiner Jugend Kaninchen schießt, ist seine traurige, für alle unnützen Tagträumer charakteristische Kompensation in der Phantasie für handlungstüchtiges Leben. Der dunkle Dachboden ist der Boden des Meeres, in welchem er sich verbirgt, die Ähnlichkeit mit dem Vogel in dieser Hinsicht ist so schlagend, daß Hedwig, das ahnungslose Kind, dieses Bild für das Jagdrevier des Alten selbst herausgefunden hat.

Aber nicht nur der Vater, sondern auch der Sohn Hjalmar Ekdal ist die Wildente. Der junge Gregers Werle sagt ihm, daß er etwas von der Wildente in sich habe und setzt fort: »Du bist in einen giftigen Sumpf geraten, Hjalmar. Du hast ein schleichendes Fieber in den Körper bekommen und so bist du untergetaucht, um in der Finsternis zu sterben.«

Damit ist jedoch die Symbolik des Dramas nicht abgeschlossen. Nicht nur die beiden Ekdal sind die Wildenten. Hinter ihnen ist Hedwig die Wildente und das ist die tiefer liegende Symbolik des Dramas. Ihr Charakter ist ganz verschieden von dem der beiden kraftlosen Egoisten: sie ist liebend und heldenhaft. Aber der Traum des Poeten hat eine andere Gleichheit zwischen ihr und der Wildente gefunden. Die Wildente im Dachboden ist von den Ihrigen weggeraten: »Es ist niemand, der sie kennt und niemand auch, der weiß, woher sie kommt.« So ist auch Hedwig, das untergeschobene Kind des alten Werle, einsam in diesen Kreis hineingeraten, und niemand weiß, von wo sie kommt. Und auch sie taucht zu Boden aus der Welt der Lebenden weg gleich der Wildente, und in einem eigentlicheren Sinn als die Ekdals. Sie nimmt sich selbst das Leben, als sie sich überflüssig glaubt und um einen überzeugenden Beweis ihrer angezweifelten töchterlichen Liebe zu Hjalmar Ekdal zu geben. Sie identifiziert sich mit der Wildente und, von Gregers Werle gemahnt, die Wildente, ihr liebes Eigentum, zu schießen, als Zeugnis ihrer opferfähigen Gesinnung, erschießt sie sich selbst. Das Bild

Hedwigs in dem Bilde der Wildente ist das letzte entscheidende und ergreifende Symbolbild des Dramas.

Zwischen diesen verschiedenen Bedeutungen, die das Symbol der Wildente trägt, gibt es doch eine Zusammengehörigkeit. Sowohl der Traum als der Tod geben einen geschützten Ort, fern von dem freien und kämpfenden Leben. Sie bieten nach dem Worte Gustav Frödings »für alle Gesunkenen tief in der Tiefe einen Hafen«. Das Schicksal der beiden Ekdal erregt Mitleid mit den Schwachen und Verunglückten; aber das Schicksal der liebenden und unschuldigen Hedwig vertieft und sättigt das Mitleid zu einem pathetischen Gefühl. Aber Mitleid sind sie beide wert, die Schwachen, die nicht Kraft hatten, sich Platz zu bereiten und darum zum Traum fliehen, und die Edle, die auf ihren Platz verzichtet und den Tod wählt.

Es wäre eine unrichtige und unpoetische Auffassung, daß die Aufgabe der Wildente in dem Stück wäre, Stoff zu einigen geistreichen Gleichnissen zu geben und daß in der künstlerischen Begriffswelt des Dramas die beiden Ekdal, die Wildente und Hedwig, auseinanderfallen. Die Vision, die in dem helldunklen Licht des Dramas auftritt, ist die Wildente und in dieser die Bilder von den Ekdals und von Hedwig. Das Bild der Wildente steht in der Mitte der Tragödie. Die Blicke aller in dem Stück Auftretenden richten sich auf dieses Bild. Es ist mit ängstigendem Sinn gesättigt, ein poetischer Tabugegenstand. Ein Spiel mit Gleichnissen ist ein nettes Vergnügen, aber die sinnvolle Einheit des Symbolkomplexes gibt diesem Meisterwerk ihre Macht.

*

Eine unausweichliche Forderung an ein Gedicht ist, daß das Symbolbild sein eigenes selbständiges Leben lebt: Wir sollen an den manifesten Inhalt des Gedichtes glauben wie wir an den Traum glauben. Die Kunst des Poeten ist, die Bilder und Gestalten zu finden, die die richtige Magie der Ähnlichkeit haben. Die Fabel kann an sich unwahrscheinlich sein wie der Traum ungereimt sein kann. Aber sie soll wie das Gedicht vom Becher des Königs in Thule die Macht der Stimmung, die uns betäubt, besitzen wie ein Traum, der in seiner Ungereimtheit uns ergreift durch das Gefühl, das über das Ganze des Traumbildes aus der Quelle seiner Bedeutung ausstrahlt. Die Ähnlichkeit, die den Symbolkomplex zusammenbindet, soll auffallend, interessant oder wesentlich sein. Ist die Ähnlichkeit unwesentlich und für das Nachdenken sogar eine Unähnlichkeit, die wesentlich ist, hervortritt, so fallen die Bilder auseinander, ja geraten in Widerstreit, der Symbolkomplex zerbricht und die künstlerische Wirkung bleibt aus: der Empfänger bleibt unberührt und wird verworren und fühlt Mißfallen. Das Finden von treffenden, erkenntnisgebenden Ähnlichkeiten ist die besondere logische Forderung, die an das Symboldenken gestellt wird. Das schlechte Kunstwerk ist nach dem Prinzip des Symboldenkens von der Zusammengehörigkeit

zwischen den verdichteten Bildern unlogische Kunstwerk. Die hauptsächlichste Aufgabe der literarischen Kritik ist nach diesem Prinzip die Zusammengehörigkeit in dem künstlerischen Symbolkomplex zu prüfen.

Die Analyse eines anderen Ibsendramas mag beleuchten, wie auch ein hervorragendes Werk geschwächt wird, sobald etwas an der inneren Zusammengehörigkeit im Symbolkomplex bricht. Hilde stellt in »Baumeister Solneß« an ihren Helden die schöne Forderung, daß er so hoch soll steigen können, wie er selbst baut. Aber die Ausführung dieser Forderung in der physischen Art, daß Solneß bei dem Dachstuhlfest den Dachkranz über dem Turme des Gebäudes, das er als Architekt entworfen hat, selbst befestigen soll, weckt die Kritik des Zuschauers. Es liegt etwas Ungenügendes in diesem letzten Symbolbild. Es hat kein rechtes selbständiges Leben. Solneß tut keinen wesentlichen Einsatz seiner Individualität und seiner Moralität dadurch, daß er auf einen hohen Turm steigt. Einen Turm zu erklettern ist eine turnerische Leistung, die das moralische Problem Solneß' unberührt läßt. Daß der alternde Solneß an Schwindel leidet, hat keinen unmittelbaren und wesentlichen Zusammenhang mit seiner Persönlichkeit. Er kann trotzdem ein hervorragender Architekt und ein mutiger Mann sein, wenn er auch an Schwindel leidet. Es gibt keine tiefere Ähnlichkeit zwischen der Handlung, den Dachkranz auf einem Gebäude festzusetzen, und der moralischen Eigenschaft, sich auf gleicher Höhe mit seinem Werke zu halten. Die von Hilde geforderte Tat ist nicht die moralische Symbolhandlung, für welche sie sie ausgibt. Hildes Wunsch ist kindisch, er ist auch herzlos, er zeigt Mangel an der Intuition der Liebe, die sie als Weib adeln sollte und die sich in einem Streben äußert, den Mann zu schützen und ihn gleichzeitig zur Überwindung seiner eigenen Probleme anzuregen. Auch Baumeister Solneß erhält einen neuen knabenhaften Zug in seinem Charakter, da er ohne Kritik ihre Forderung annimmt und sie zu erfüllen sucht.

Daß Hildes Forderung und die Handlung Solneß' doch nicht ganz zu Boden fallen, kommt daher, daß sie doch einen Kern von psychischem Leben besitzen. Aber dieser liegt in einem anderen Gebiet als der Dichter vorgibt. Er liegt innerhalb des sexuellen Trieblebens und nicht innerhalb des moralischen Lebens. Neigung zu Schwindel ist auch eine Schwachheit bei einem Manne, der, gleich anderen physischen Mängeln, Bedeutung bekommen kann, wenn er aus dem sexuellen Gesichtspunkt betrachtet wird. Wenn die Verbindung zwischen Hilde und Solneß nur als ein Wechselspiel von sexuellen Instinkten betrachtet wird, bekommt seine Handlung einen lebendigen Sinn. Der alternde Solneß will dadurch, daß er den Turm hinaufgeht, seine Kompetenz als Liebhaber zeigen und Hildes Verlangen ist ganz einfach eine brutale Forderung von weiblicher Sexualität. So gesehen bekommt auch das Hinaufsteigen einen zusammengehörigen Untersinn, dessen sich der Dichter ganz gewiß

nicht bewußt war, ein wie tiefer Symboldichter er auch sonst war. Das Hinaufsteigen über Stiegen deutet nämlich im Traume auf eine physische sexuelle Erregung. Der Turm ist weiter ein Traumsymbol für den Phallus. Hildes Forderung, daß Solneß so hoch steigen können soll wie er selbst baut, wird dann eine Verkleidung ihrer Forderung einer ganz anderen Besteigung. Aber durch diese Deutung wird doch nicht die poetische Wirkung ihrer Forderung gerettet. Im Gegenteil, tritt damit noch greller die Unvereinbarkeit zwischen der von Hilde begehrten Symbolhandlung und ihrem angeblichen schönen moralischen Gedanken hervor. Die Auskleidung einer sexuellen Forderung in eine moralische erregt Anstoß wie eine Verfälschung.

Ibsen ist in Verlegenheit wegen der Mannheitsprobe im Drama gewesen. Er hat hinter dem Architekten im Drama an einen Dichter gedacht. Die Forderung, so hoch steigen zu können wie man selbst baut, hat einen guten Sinn, wenn sie einem Dichter gilt, aber sie paßte nicht in einem neuen buchstäblichen Sinn auf den Architekten übertragen. Diese Handlung des Architekten hatte nicht genug von motiviertem Leben, um volle Sicherheit in der Einführung zuzulassen. Der brutale sexuelle Nebensinn dieser Handlung, den der Zuschauer unbestimmt fühlt, gerät in Widerstreit mit den lyrisch-ethischen Ausführungen des Dialogs. Der Charakter Baumeister Solneß' und seine naive Symbolhandlung fallen auseinander. Daher kommt das Dunkel des Dramas und der unbefriedigende Eindruck, den das Ende der Trägödie hinterläßt.

III.

Die dichterischen Symbole, die wir oben angeführt haben, sind von einer besonderen Art. Die Symbolik, die hier vorliegt, könnte man Doppelsymbolik nennen. Der Becher, die Wildente, das Besteigen des Turmes sind Symbole von menschlichen Gestalten oder Leidenschaften, die daneben selbst in den betreffenden Dichtungen auftreten. Diese Gestalten sind aber auch selbst Symbole. Hjalmar Ekdal in der Wildente ist zum Beispiel ein Symbol für den neurotischen, die Forderungen des wirklichen Lebens fliehenden Egoisten. Durch diese Eigenschaft bekommt er Bedeutung und Interesse. Eine Individualität, die gar nichts Ähnliches mit etwas anderem individuell Menschlichen hätte, wäre so unbegreiflich wie interesselos. In dem Maße, als eine gedichtete Individualität bedeutend ist und bedeutende, für ihr Volk oder für das ewig Menschliche repräsentative Eigenschaften in ihrer Art entwickelt, wird ihr symbolischer Charakter für das gemeine Bewußtsein durchsichtiger. Man sagt, daß Odysseus, Antigone, Don Quijote, Romeo und Julia, Faust, Mephistopheles, Gretchen, Ibsens Brand und Peer Gynt Symbole sind. In gleicher Weise werden auch überragende historische Individualitäten als symbolisch betrachtet, so behandelt Emerson in seinem Buche »Representative men« Montaigne als den Skeptiker, Shakespeare als den

Dichter, Goethe als den Schriftsteller, Napoleon als den Weltmann. Aber dieser Unterschied zwischen symbolischen und gewöhnlichen Individualitäten ist kein Artunterschied, sondern nur ein Unterschied in dem Grade der Bedeutung. Jede gedichtete Gestalt erhebt den Anspruch ein Repräsentant, ein Symbol zu sein und in dieser Eigenschaft das Teilnehmen der Menschen zu wecken.

Der Rittmeister in der Tragödie Strindbergs »Der Vater« ist ein Symbol für den Mann in seinem Konflikt mit der Frau um das Kind. Das Symbol beabsichtigt, die Erinnerung von gleichartigen Erfahrungen oder Bilder von gleichartigen Möglichkeiten in der Seele des Zuschauers zu wecken. Hat die Gestalt es vermocht, so zu wirken, so wird sie bejaht, mit diesem »ja« gewinnt die gedichtete Individualität Gültigkeit oder Symbolkraft. Erweckt dagegen das Bild beim Zuschauer Erinnerungen oder Anlagen, die mit diesem Charakter und diesem Konflikt unvereinbar sind und bestimmen diese das Urteil, so wird der Anspruch des Bildes, Symbol zu sein, abgelehnt, man erklärt das Bild für unwahr. Die Allgemeingültigkeit eines Kunstwerks hängt von seiner Kraft ab, in der Seele des Beschauers gleichartige Erinnerungen oder Anlagen zu wecken. Dabei ist wohl zu merken, daß diese gleichartigen Bilder nicht zu einem allgemeinen Begriff abstrahiert werden. Das Symbol ist nicht und wird niemals ein Genusbegriff. Es wird als individuelles Bild festgehalten und es erregt als solches ähnliche, aber dabei immer individuelle und folglich abweichende Bilder in dem Gemüt des Empfängers. Diese Bilder gleichen dem weckenden Symbol wie Mitglieder von einer Familie sich gleichen können, jeder Zug ist sowohl gleich als ungleich, und die Gleichheit wird nicht für sich selbst aus diese ähnlichen Gesichtern abstrahiert und hat auch für sich selbst kein Interesse.

Jedes poetische Gebilde ist in zwei Beziehungen ein Symbol: im Verhältnis einerseits zum Empfänger, anderseits zum Autor. Der Empfänger träumt das Kunstwerk in erster Linie in dem individuellen Bilde, das gegeben wird, aber hinter diesem Bilde träumt er seine eigenen Erfahrungen oder Anlagen und noch dazu die anderen Menschen, die ihm nahe standen, so erklärt sich die oft mehr oder weniger unbewußt motivierte Verliebtheit, die ein Leser für eine Gestalt in einem Dichtwerk hegen kann, daraus, daß diese einem Menschen ähnlich ist, der ihm einmal teuer gewesen. Die Verdichtung von allen diesen individuellen Träumen des Empfängers schafft diese vieldeutige, geheimnisvolle, dämonische Natur, diese Melodie von unendlichem Leben, die das große Kunstwerk auszeichnen.

In ähnlicher Weise sieht auch der Schaffende eigene Erfahrungen in der von ihm gedichteten Figur. Seine Dichtung ist ihm ein Symbol für seine eigenen Erfahrungen oder Neigungen. Es ist die Sache der Literaturkritik und der Psychologie, dieses Verhältnis festzustellen. Nur einige prinzipielle Bemerkungen darüber sollen hier gemacht werden. Die Gestalten, die der wirkliche Dichter — und von anderen

ist hier nicht die Rede – schafft, sind selbständig und leben ihr eigenes Leben. Es ist eine unkünstlerische Auffassung, daß die gedichteten Figuren, die in mancher Weise an den Dichter erinnern, bloße Abbilder von ihm seien, denen er mit Berechnung einige abweichende Eigenschaften beigelegt hat. Sie spielen auf ihn an, aber sie sind nicht er. Sie sind seine Brüder. Er grüßt sie in dem Augenblick des Schaffens als frische neue Menschen und diese ihre Neuigkeit erregt dieses Staunen und das Entzücken, die die poetische Inspiration begleitet. Aber zugleich besitzen diese Gestalten ein heimliches Merkmal, das das Einverständnis des Dichters weckt. Er sieht sie als selbständige Personen und sieht gleichzeitig sich selbst oder Andeutungen von sich selbst in ihnen.

Ist der Rittmeister in Strindbergs »Der Vater« August Strindberg selbst und ist Laura seine erste Frau, mit der er, als er das Drama schrieb (1887), in unglücklicher Ehe lebte? Wahrlich nicht! Strindberg war nicht Offizier, er hatte keine Amtswohnung auf dem Lande gehabt, er hatte keinen Offiziersdiener gehabt und keinen Priester zum Schwager, er war nicht von einem mit seiner Frau verbündeten Arzt geisteskrank erklärt worden, und keine alte Amme hatte ihm eine Zwangsjacke angezogen. Er schrieb als Achtunddreißigjähriger dieses Drama in der kräftigsten Periode seines Lebens. Die harte, herrschsüchtige Laura ist entschieden eine andere Person als die anormale, aber weiche Frau, die er als seine Gattin in dem selbstbiographischen Werke »Beichte eines Toren« (1888–1889 geschrieben) schildert. Gleichwohl gibt es verschiedenes in Strindbergs damaligem Leben, das an Motive im Drama erinnert. Er war einige Zeit vor dem Niederschreiben des Dramas empört gewesen, daß Freundinnen seiner Frau verbreitet haben sollten, er sei nicht normal; er hatte zu derselben Zeit an Verfolgungsideen gelitten, wie aus der Beichte eines Toren deutlich hervorgeht; er hatte sich z. B. vorgestellt, daß Ibsen in dem phantastischen Photograph Hjalmar Ekdal ihn karikieren wollte und daß seine Eigenschaft als Photograph auf den Strindbergschen Naturalismus wie die zweideutige Vergangenheit der Frau Ekdals auf einen, wie er sich vorstellte, dunklen Punkt in der Geschichte seiner Frau anspielte. Daß der Dichter auch einen Konflikt betreffend der Erziehung der Kinder, gleichartig dem Kampf im Drama, erlebt hatte, deutet die Wiederholung desselben Motivs in anderen Dramen von ihm an. Also schildert doch Strindberg mit einigen oberflächlichen Veränderungen seine eigene unglückliche Ehe. Das ist eben, was ein naives Publikum und eine unverständige Kritik sich vorstellen. Sie fassen nicht die logische Eigenart der mehrfachen Identität, die das Symbol kennzeichnet. Wenn sie den Dichter in der gedichteten Gestalt sehen, so glauben sie, er sei diese Gestalt. Wie der Geisteskranke die ideal geltende Doppelheit des Symboldenkens in eine in der materiellen und sozialen Realität geltende verwandelt und mehrere Personen in einer wirklichen Person sieht, so übertragen der schlechte Kritiker und ein tratschendes Publikum

mit einem nicht minder logischen Übergriff das Prinzip der eindeutigen Identität, das für die soziale Wirklichkeit gilt, auf den Symbolkomplex der Dichtung und erklären, daß der Rittmeister Strindberg ist, daß der Korsar Byron ist, daß Werther Goethe ist. Wenn man so die Gestalten der Dichtkunst als reale betrachtet und sie mit den Urhebern identifiziert, so gelangt man zu dem Resultate, daß der Rittmeister interniert und der Korsar angeklagt werden sollte, und da diese Strindberg und Byron sind, so hätte man sie untersuchen sollen. Aber die einfache Identität gilt nicht in der Kunst und die mehrfache Identität gilt nicht im praktischen Leben.

Sehr lehrreich hat Goethe sein Verhältnis zu Werther geschildert. Er bemerkt, daß die englische Poesie die Melancholie in dem gleichzeitigen jungen Deutschland modern gemacht hatte. Man bewunderte die Monologe Hamlets, Youngs Nachtgedanken, die düsteren Heiden und im Mondschein erscheinende Gespenster der Ossian-Gesänge. Man besprach und verteidigte den Selbstmord. Goethe war selbst von eigenen Schicksalen zerrissen. Er prüfte, ob er nach dem Beispiele Kaiser Othos, dessen Selbstmord ihm von allen der edelste schien, einen scharfgeschliffenen Dolch in die Herzgegend stechen könnte. Das wollte nie gelingen. Da lachte er sich selbst aus und entschloß sich, zu leben. Um das mit freiem Sinn zu tun, wollte er nach seiner Gewohnheit, um seine Sorgen in dieser Weise zu überwinden, eine poetische Aufgabe ausführen, worin das, was er über Jugendmelancholie gefühlt und gedacht, ausgedrückt werden sollte. Aber nichts wollte sich gestalten. Da traf die Nachricht von dem Selbstmord des jungen Jerusalem ein, von unglücklicher Liebe zu der Gattin eines Freundes veranlaßt. Diese Konstellation, zeigte Ähnlichkeit mit dem eigenen Konflikt Goethes. In demselben Augenblick entwickelte sich der Plan des Dichters zu Werther. Goethe hauchte diesem Produkt, wie er sagt, »alle die Glut ein, welche keine Unterscheidung zwischen dem Dichterischen und dem Wirklichen zuläßt«. Aber als das Werk erschienen war, bereitete ihm die Neugier der Leser eine unerwartete Plage. Man wollte wissen, was an der Sache eigentlich wahr sei, worüber Goethe sich sehr ärgerte. »Denn diese Frage zu beantworten«, schreibt er, »hätte ich mein Werkchen, an dem ich so lange gesonnen, um so manchen Elementen die poetische Wirkung zu geben, wieder zerrupfen und und die Form zerstören müssen, wodurch ja die wahrhaften Bestandteile selbst, wo nicht vernichtet, wenigstens zerstreut und verzettelt worden wären.« (Dichtung und Wahrheit, Buch XIII.)

War denn also Werther Goethe selbst oder Jerusalem? Es war keiner von beiden. Er war eine dritte selbständige Person. Er trug Züge, die beiden glichen. Aber diese ähnlichen Züge spielten nur auf Goethe oder Jerusalem an. Die Bilder von Goethe und Jerusalem waren in und hinter Werthers Bild zu sehen.

Diese Unterscheidung zwischen dem Dichter selbst als historischer und verantwortlicher Erscheinung und seinen Gestalten wird

bestätigt durch eine psychologische Betrachtung. Was sich im Leben ausgelebt hat, hat eben dadurch seinen Lohn bekommen, es ist fertig, es gibt kein Motiv, es in einem Geistespunkt zu verdoppeln. Was sich in der Dichtkunst zu befreien sucht, das ist vor allem der Rest des Lebens, der nicht verwirklicht werden kann. Was der Dichter wünscht und fürchtet, trägt er in seine Dichtung über. Er gestaltet darin vor allem seine unentwickelten Anlagen, die in seinem wirklichen historischen Leben nur skizziert sind. Dieses Verständnis erklärt die Kühnheit und Offenheit, womit Dichter so oft heikle oder finstere Probleme behandeln. Wäre Dostojewski selbst Mörder gewesen, so hätte er ganz gewiß nicht mit dieser tiefen Unbefangenheit und anhaltenden ruhigen Schärfe der Beobachtung die Entwicklung von Seelenzuständen schildern können, die zu Mordtaten führen. Die Dichter können so kühn sein und sich allerlei Mißdeutungen aussetzen, weil sie sich als wirkliche historische Personen mitschuldig fühlen. Der Stoff, den sie gestalten, ist schattenhaft, sie gießen ihm Leben ein, aber es ist nicht ihr Leben. Moralisch verantwortlich ist der Mensch nur für seine wirklichen Taten, nicht für die aus den Anlagen geholte Menschenkenntnis, die er in seinen künstlerischen Schöpfungen oder in seinem Verständnis von künstlerischen Schöpfungen zeigt.

IV.

Das Symbol, die Methapher und das Gleichnis sind aneinander grenzende Äußerungen des Symboldenkens. Der Unterschied besteht in dem Grade der Verdichtung zwischen Bild und Bedeutungsvorstellung. Im Symbol hat das Bild selbständige Bedeutung und ist der dauerhaft hervorstechendste Teil des Gedankenkomplexes: der Gegenstand wird im Symbolbilde gedacht, die Verdichtung ist hier am meisten innerlich. Die Methapher dagegen zeigt eine zufällige Verdichtung zwischen Bild oder Gegenstand, im Moment des metaphorischen Denkens tritt zwischen dem Bild und der Bedeutungsvorstellung Gleichgewicht ein, aber sonst ist diese das wesentliche Gedankenobjekt, das dauert, sich vom Bilde loslöst und in weiterer Gedankenentwicklung sich in neue Bildtrachten einkleiden kann. Im Gleichnis wieder hängen Bild und Bedeutung lose zusammen, sie werden jede für sich gedacht und der Verdichtungsprozeß ist nur eingeleitet. Die Wildente ist im Drama Ibsens ein Symbol geworden, der Vogel ist wirklich, spielt eine Rolle in der Handlung, beherrscht als Symbolbild das ganze Drama und die Hauptpersonen werden in diesem Bilde gedacht. Aber der Vogel wäre eine Metapher gewesen, wenn er nicht als wirklicher im Drama vorgekommen, sondern zufälligerweise zur Beleuchtung des Charakters und des Schicksals der Auftretenden herangezogen wäre. Das Bild der Wildente wäre zuletzt zu einem Gleichnis herabgesunken, mit dem Zerfalle des verdichteten Bildes in seine besonderen Teile von Vogel und Mensch.

Das Gleichnis kann aber zu einem Symbol sich erheben, indem sein bildlicher Teil auswächst, individuell selbständiges Leben bekommt und gleichzeitig damit die Bedeutungsvorstellung in sich zieht. Die Gleichnisse Jesu wachsen gern zu Symbolen aus, die den Gedanken in sich saugen. Man erinnere sich an das Bild von dem Senfkorn, das kleiner als andere Samen war, aber ein Baum wird, in dem die Vögel des Himmels ihre Nester bauen, oder an die Erzählung von dem Sämann, bei dessen Saat eines auf dem Wege, ein anderes auf dem Berge, ein drittes unter den Dornen und ein letztes in die gute Erde fiel.

Ästhetiker haben früher, von der Auffassung der klassischen Logik beherrscht, nach welcher nur allgemeine Begriffe Erkenntnis geben, als die Aufgabe des Bildes bezeichnet: Eindruck auf das Gefühl des Empfängers zu machen oder, wie man sich ausgedrückt hat, der Darstellung »Lebhaftigkeit und Anmut« zu verleihen, man hat aber verneint, daß das Bild theoretische Bedeutung besitze. Der schwedische Philosoph Hans Larsson hat dagegen geltend gemacht, daß das Bild eine »Verdeutlichung« des Gegenstandes beabsichtige, diese Aufgabe erfülle das Bild dadurch, daß es eine Ähnlichkeit ausdrücke, die »gleichzeitig entfernt und wesentlich ist«. Diese Verdeutlichung beinhaltet nach unserer Ansicht gewonnene Erkenntnis von dem Gegenstande. Die Aufgabe des poetischen Bildes ist, Erkenntnis zu geben. Die logische und die ästhetische Forderung an die Metapher fallen zusammen: diese eine Forderung verlangt, daß sie eine wesentliche Ähnlichkeit zwischen dem Bilde und dem Gegenstande hervorhebt und damit unsere Erkenntnis von dem Gegenstande vermehrt. Unlogisch und unpoetisch dagegen ist die Metapher, die eine unwesentliche Ähnlichkeit hervorhebt und dadurch unsere Vorstellung an dem Gegenstande zu verwirren droht.

Wenn die Metapher dieser logischen Forderung genügt, verdichten sich das Bild und der Gegenstand und bilden dadurch ein neues sinnvolles Gedankenobjekt. Insoweit die Metapher logisch ungenügend ist, gelingt die Verdichtung nicht, Bild und Gegenstand fallen auseinander. Im ersteren Falle entsteht ein poetischer Eindruck, im späteren ein Gefühl von ästhetischer Unzufriedenheit. Eine gelungene Verdichtung ist also ein Zeichen, daß das Bild logisch genügend ist.

In dem Buche Verner von Heidenstams »Die Pilgerfahrt der heiligen Brigitta«, erzählt Magister Matthias von einem Tintenfisch, den er im südlichen Meer gesehen:

»Auf dem Meeresgrunde unter mir schaukelte das Gras und die festgewachsenen Tiere leuchteten wie Blumen in einem Kräutergarten, aber einsam auf einer Klippe saß ein graubleiches Ungeheuer mit zwei klugen und grübelnden Menschenaugen. Es war der Tintenfisch und er glich einem Bündel von Schlangen. Sobald ein Tierchen in seine Nähe kam, breitete er sich aus und fing die Beute mit seinen ringelnden Armen. Alles Lebende, was er erreichte, fraß er, und danach versank er wieder in Grübeln mit seinen

teuflischen Augen gegen die Sterne gehoben. — Als ich an die klugen Menschenaugen dachte, schien es mir, daß was die Tintenfische für die Menschen und die Krabben sind, das sind die großen Männer und Frauen für uns Menschen. Alles Lebende, was in ihre Nähe kommt, verschlingen und zerquetschen sie und dann ringeln sie sich wieder zusammen und setzen sich, die Sterne anzustarren. Aber wenn ich in ihre Augen sehe, funkelt da ein Feuer der Hölle, eine Flamme von der unheimlichen Tücke eines Toren . . . und ich schaudere und fahre zurück.«

Diese Metapher ist berühmt geworden. Die Kritik, die sie über den Egoismus bedeutender Menschen fällt, besitzt eine gewisse unheimliche Treffsicherheit. Das Bild charakterisiert in einer eigentümlichen Weise das Seelenleben großer Menschen und besonders des Künstlers und des Grüblers, er setzt in Frage, ob der Wert des Werkes dieser Menschen die Opfer von Menschenleben, die es gekostet, aufwiegt. Aber wovon hängt die Macht dieser Metapher ab? Setzen wir als Gedankenobjekt das Bild und ihren Gegenstand nebeneinander und bestimmen, daß dieser Tintenfisch der Darstellung Heidenstams »Lebhaftigkeit und Anmut« verleiht, so werden wir sogleich finden, daß die ganze Kraft des Bildes sich verflüchtigt. Die Unheimlichkeit in der Offenbarung des Tintenfisches bleibt da bei ihm, und ist dadurch als bloß einem gleichgültigen Tiere zugehörig schon vermindert, ja neutralisiert worden. Wir finden dann in dem Gleichnis bestimmt, daß die großen Menschen Egoisten sind und daß sie in dieser Hinsicht eine Ähnlichkeit mit dem Tintenfisch besitzen. Aber dieses mit dem Egoismus ist etwas, was wir früher wissen konnten. Nein, das Bild übt ästhetische Wirkung aus und gibt Erkenntnis erst, insofern wir den Gegenstand in das Bild übertragen. Was das Bild sagen will, ist dies: der große Mensch *ist* ein Tintenfisch. Dies ist die neue Erkenntnis, die das Bild gibt. Durch diese Erkenntnis verbreitet das Bild ihre ästhetische Wirkung und ihren moralischen Ernst. Das Bild von dem Tintenfisch ist eine Verdichtung eingegangen mit dem Bilde von einem Menschen und daraus ist ein neues Gedankenobjekt hervorgegangen: das Bild von einem tintenfischartigen, raubgierigen, grübelnden Wesen. In den Schlußzeilen des Zitates sieht man deutlich diese neue Gestalt, die aus der Vereinigung des Bildes mit dem Gegenstande entsprungen ist: »Wenn ich in ihre Augen sehe, funkelt da ein Feuer der Hölle, eine Flamme von der unheimlichen Tücke eines Toren.«

Es war nicht diese billige Belehrung, die Magister Mathias der Brigitta geben wollte, daß sie und der Tintenfisch, jeder in seiner Weise, Egoisten waren. Diese wohlweisliche Betrachtung konnte sie mit zerstreuter Ruhe aufgenommen haben. Das Urteil, das in dem Schreckensbild verborgen war, war eben, daß sie ein besonderer Tintenfisch war und den individuellen Egoismus des Tintenfisches besaß.

*

Man wird vielleicht als Einwand gegen diese Auffassung das homerische Gleichnis anführen. Homeros läßt ja gern das Gleichnis zu einem selbständigen Gemälde anwachsen. Wir wagen doch zu behaupten, daß das homerische Gleichnis einen poetischen Eindruck macht in dem Maße, als der Gegenstand und das Bild zusammenschmelzen und der verglichene Gegenstand dadurch vermehrte Anschaulichkeit und tiefere Bedeutung gewinnt. Im anderen Falle wird das ästhetische Interesse auf das Gleichgewicht selbst übertragen, aber dabei wird die Aufmerksamkeit zersplittert. Es war doch der verglichene Gegenstand selbst, der unser eigentliches Interesse hatte. Wenn auch das Gleichnis ein anziehendes Gemälde darbietet, so können wir nicht ganz im Anschauen dieses Bildes versinken, weil doch der verglichene Gegenstand, der in unmittelbarem Zusammenhang mit dem Komplex der Erzählung steht, in dem inneren Raum der Aufmerksamkeit verbleibt. Der Eindruck wird unruhig. Als Nausikaa im sechsten Gesang von Odysseus mit Artemis verglichen wird, gewinnt das selbständige Bild von Artemis das Hauptinteresse des Dichters. Nausikaa wird in den Hintergrund geschoben.

Wie die Göttin der Jagd durch Erymanthos' Gebüsche
oder Taygetos' Höhn mit Köcher und Bogen einhergeht,
und sich ergötzt, die Eber und schnellen Hirsche zu fällen,
um sie spielen die Nymphen, Bewohnerinnen der Felder,
Töchter des furchtbaren Zeus, und herzlich freuet sich Letho,
denn von allen erhebt sie ihr Haupt und herrliches Antlitz,
und ist leicht zu erkennen im ganzen schönen Gefolge,
also ragte vor allem die hohe blühende Jungfrau.

(Voß' Übersetzung.)

Artemis, die mit ihrem Bogen auf die Gebirge eilt und Hirsche und Eber jagt, führt den Gedanken weit weg von Nausikaa unter den Mädchen am Strande. Zwar sieht man bei den letzten Zeilen etwas von Artemis unter den Nymphen in Nausikaa unter den Mädchen: sie überragt alle und ist leicht zu erkennen, obwohl alle schön sind. Gleichwohl überwiegt etwas zu viel das Bild der Artemis. Die beiden Gegenstände fallen auseinander zu so großem Teile, daß die Aufmerksamkeit in zwei Richtungen geht. Es entsteht kein genügend einheitlicher poetischer Eindruck.

Ein Beispiel einer mehr vorgeschrittenen Verdichtung gibt die Charakteristik Homers von den Ältesten im Volke, die plaudernd im Turm des skaiischen Tores sitzen, den Kampf zwischen Paris und Menelaos abwartend.

— — — Die Ältesten unter dem Volke,
welche bejahrt ausruhten vom Krieg, doch wackere Redner
waren im Rat, den Cikaden vergleichbar, die in den Wäldern
hoch von den Zweigen der Bäume die lieblichen Stimmen ergießen,
Also waren die Fürsten, die dort auf dem Turme verweilten.

(Ilias, III, Donners Übersetzung.)

Der köstliche Eindruck, den dieses Bild gibt, entsteht dadurch, daß die Alten wirklich als eine Art Cikaden betrachtet werden. Und dieses Bild ist aufklärend: es charakterisiert in einer treffenden und überraschenden Weise die geschwätzigen und unschädlichen Greise. Das Gleichnis und der verglichene Gegenstand schmelzen zusammen zu einem einheitlichen poetisch-lebenden Bilde.

Großartig ist die Schilderung von dem Weinen Penelopes, als der verkleidete und nicht erkannte Gatte ihr auftischt, daß er Odysseus kennen gelernt:

> Wie der Schnee, den der West auf hohen Gebirgen gehäuft hat,
> von dem schmelzenden Hauche des Morgenwindes herabfließt,
> daß von geschmolzenem Schnee die Ströme den Ufern entschwellen,
> also flossen ihr Tränen die schönen Wangen herunter.

Hier weilt zwar die Aufmerksamkeit auf den beiden Bildern. Gleichwohl wird der Eindruck groß und einheitlich. Das hängt davon ab, daß die Bilder einander ihre Seelen leihen: das Bild des Weibes wird mit dem Naturschauspiel verdichtet und das Naturschauspiel wird seinerseits vermenschlicht. Das Bild des Weibes wächst in der Phantasie ins Riesenhafte. Man erkennt die Gewaltigkeit, die Fülle, die Gänze in der Eisschmelze ihres Herzens, in dieser Hingabe an die Sorge, welche ihr ganzes Wesen durchdringt. Anderseits aber besitzt auch das Schauspiel vom Absturz übervoller Flüsse in der Zeit des Frühlings etwas Menschliches, das dadurch verstärkt wird, daß es etwas von der Seele des weiblichen Menschen in sich offenbart.

Der Zorn Odysseus' als er in der Nacht die untreuen Mägde fröhlich lärmend aus dem Hause zu den Freiern ziehen hört, wird von Homer in dieser Weise geschildert:

> . . . Im Innersten bellte sein Herz ihm,
> so wie die mutige Hündin, die zarten Jungen umwandelnd,
> jemand, den sie nicht kennt, anbellt und zum Kampfe hervorspringt:
> also bellte sein Herz, durch die schändlichen Greuel erbittert.
>
> (Voß' Übersetzung.)

Der Ausdruck: sein Herz bellte, bestätigt in bezeichnender Weise die Auffassung von der künstlerischen Verdichtung, die wir hier dargelegt haben. Das Herz Odysseus' wird nicht mit einem bellenden Hunde verglichen, sondern sein Herz ist in der Phantasie ein bellender Hund g e w o r d e n. Es ist dieses Symbolbild, aus den Seelen eines erzürnten Menschen und eines erzürnten Hundes verdichtet, das poetische Wirkung macht, weil es wahr wie kühn ist und neue Erkenntnis von dem erbitterten Menschenherzen gibt.

V.

Wir haben in dem vorhergehenden von der Magie der Ähnlichkeit, die den Symbolkomplex zusammenhält, gesprochen. Dieser Ausdruck ist für uns mehr als ein Gleichnis. Wir meinen, daß das Symbol als Gedankengebilde oder künstlerischer Begriff durch die Kraft der Ähnlichkeit gebildet wird und daß das die Kunst des Künstlers und des Dichters ist, Symbole zu schaffen, die die rechte Kraft der Ähnlichkeit besitzen und uns ergreifen dadurch, daß sie das Gleichartige in uns hervorrufen.

Die Primitiven hatten geglaubt, daß die Ähnlichkeit wie auch die Kontiguität eine physisch kausierende Kraft besitze und haben auf diesem Glauben die magischen Gebräuche gegründet. Der grüne Zweig, wovon wir eine Erinnerung in dem Fastnachtsreis besitzen, war eine Lebensrute, deren Berührung langes Leben und Fruchtbarkeit mitteilen sollte. Der Erntemai oder Maimann, der persönliche Repräsentant der Lebenskraft, wurde mit Wasser übergossen, um damit Regen für das kommende Jahr zuzusichern. »Was mit diesem Abbild geschieht«, sagt Professor Martin Nilsson, ein schwedischer Archäologe, »soll auch in der Wirklichkeit geschehen, das ist das Grundgesetz der Magie aller Zeiten.«

Der Bruch mit dieser Vorstellung bezeichnet den Anfang der Naturwissenschaft. Die Ähnlichkeit besitzt keine mechanische Kraft, die die ähnlichen physischen Dinge untereinander oder eine Vorstellung mit einem physischen Dinge verbindet. Doch war dieser Glaube an die Macht der Ähnlichkeit nicht ganz unbegründet. Sie besitzt volle Gültigkeit und eine außerordentliche Bedeutung auf einem anderen Gebiet, nämlich in der Welt des Geistes und in den Verbindungen der Geister miteinander. Der Magiker glaubt mit Unrecht, wenn er eine Puppe durchbohrt, daß er auch das lebende Original schädige. Aber wenn der Dichter mit einem Schmerz das Herz einer gedichteten Gestalt durchbohrt, so dringt die Spitze dieses Schmerzes in das Herz des verwandten Zuschauers.

Freud hat diese magische Eigenart der Kunst angedeutet, wenn er in »Totem und Tabu« (S. 83) sagt: »Nur auf einem Gebiete ist auch in unserer Kultur die Allmacht der Gedanken geblieben, auf dem der Kunst. In der Kunst allein kommt es noch vor, daß ein von Wünschen verzehrter Mensch etwas der Befriedigung Ähnliches macht und daß dieses Spielen — dank der künstlerischen Illusion — Affektwirkungen hervorruft als wäre sie etwas Reales.«

Aber diese magische Handlung und diese magische Wirkung, auf die Freud hier hinweist, ist nicht ein noch verbliebener kläglicher Rest einer einst verbreiteten Magie. In der Kunst hat sich eben die Magie aufs herrlichste entwickelt und die Art und das Maß von vernünftigem Sinn, der ihr innewohnt, geoffenbart. Wie die Kunst mit der Wissenschaft gleichgestellt wird,

so ist auch die Magie, die in der Bildung der Symbole und in der Wirkung der Symbole sich betätigt, dem Kausalitätsprinzip als erkenntnisgebendes Prinzip ebenbürtig. Das Gebiet der Naturwissenschaft ist die äußere Natur und das menschliche Leben, sofern es von allgemeinen Gesetzen bestimmt wird. Aber das Verstehen des individuellen Menschenlebens, das nämlich verstanden wird, insofern es als Symbol aufgefaßt wird, und die Verbindungen zwischen den individuellen Geistern, ist die Tat der auf Ähnlichkeit beruhenden Magie. Sie hat die mehrdeutige und tiefe Bilderwelt der Kunst aufgebaut. Jedes echte Kunstwerk gleicht dem Schauspiel in Hamlet, das Hamlet vor seiner schuldigen Mutter und seinem Stiefvater aufführt: es ist voll von erregenden und grausamen Anspielungen. Das Symbolbild weckt die Seelen der Menschen und öffnet die wertvollste aller Erkenntnisse: von der Verwandtschaft der Wesen und der Einheit des Lebens. Es erweist sich als eine erkenntnisgebende und kulturbildende Macht, die dem allgemeinen Begriff völlig ebenbürtig ist.

Über einen besonderen Traumtyp.

Beitrag zur Analyse der Landschaftsempfindung.

Von Dr. MICHAEL JOSEF EISLER (Budapest).

Vor einigen Jahren hat Sachs in einer Arbeit (»Über Naturgefühl«, Imago, I. Jahrgang 1912, 2. Heft) den Versuch unternommen, »die von keinem Zweckgedanken berührte Naturlust, also ein ästhetisches Problem, mit den Mitteln der psychologischen Betrachtung« einer Kritik zu unterziehen. Da er seinen Ausführungen die analytische Forschungsmethode Freuds zugrunde legte, hat er damit ein noch unerforschtes Neuland betreten. Diesem Umstand ist es zuzuschreiben, daß seine Arbeit, auch in Anbetracht des sehr weitschichtigen Stoffes, nicht als Lösung, sondern nur als wertvolle Anregung hingenommen werden kann. In der von Sachs eingeschlagenen Richtung ist über dieses dankbare Thema nicht weiter gesucht worden, obgleich es sich in manchem Belang gelohnt hätte. Es liegt ja im Wesen der Psychoanalyse, daß sie sich nicht dauernd auf den gesonderten Kreis der klinischen Erfahrung beschränkt, ihr steht vielmehr alles, worin menschlicher Geist sich betätigt, nahe. Für eine derart wichtige Frage, wie sie Sachs aufgeworfen hat, besitzt ihre Methodik, die von Freud und seinen Schülern noch immer in unermüdlicher Weise bereichert wird, so manche Handhabe zur Weiterförderung. Die geeignetste und praktikabelste hat sich Sachs allerdings entgehen lassen: die Schöpfung aus der Traumquelle. Nimmt doch in der Bildersprache des Traumes die Natur den breitesten Raum ein, was sich hier als Lösung anbietet, läßt sich mutatis mutandis auf weitere Bezirke ausdehnen. Wir wollen versuchen, diesen Weg zu betreten, den Stoff dabei jedoch auf eine typische Erscheinungsform begrenzen, die vielleicht geeignet ist, auch weiterreichende Folgerungen zu gestatten. Ehe wir aber mit dem Konkreten beginnen, wollen wir die Resultate von Sachs für den späteren Hinweis in gedrängter Kürze anführen.

Sachs unterscheidet vor allem zwei Typen: »das Naturgefühl des frühen Griechentums, wie es in den homerischen Epen festgehalten wurde und jenes unserer Gegenwart, das, wo nicht scharf umrissen, uns doch unmittelbar verständlich ist«. Als typische Beispiele führt er eine Naturschilderung aus der »Odysee« und eine Stelle aus Goethe, »Werthers Leiden«, an. »Wir sehen sogleich, daß die zweite Stelle mit Gefühläußerungen bis zum Rande gefüllt ist, an denen es der ersten völlig fehlt. Sie gibt nichts als eine Be-

schreibung, die fast eine Aufzählung genannt werden kann, allerdings von einziger Anschaulichkeit und Unmittelbarkeit, doch nahezu völlig ohne subjektiven Gefühlston.« Diese scharfe Gegenüberstellung hätte bei einer konsequenten Betrachtungsweise genügt, das Problem gut zu fundieren. Sachs läßt sie jedoch alsbald fallen, um die Frage von einer anderen Seite anzugehen. Neben der homerischen »unpersönlichen« oder »objektiven« Naturanschauung entdeckt er die gefühlsdurchtränkte der griechischen Mythen, die »durch Personifikation der Objekte, denen das Gefühl galt«, wirkt. Diese Wirkung läßt sich nur durch die Zurückführung auf einen primitiven Animismus erklären. Der narzißtisch befangene Urmensch erkennt sich als die ausschließliche Wirklichkeit, dem die Umwelt vorläufig ganz fremd ist. Unter dem Druck der Lebensnot muß er diese jedoch anerkennen, was er mittels eines Identifizierungsprozesses, der Introjektion (im Sinne Ferenczis) tut. Diese zweite Gedankenreihe bei Sachs fundiert ebenfalls gut das Problem. Der nächste Schritt der Aufgabe hätte nun sein müssen, »die Grenzen zwischen dem Ich und der Außenwelt festzulegen und dann die Außenwelt als solche zu erkennen und ihren Inhalt festzustellen«. Sachs wirft damit eine der schwierigsten Fragen der seelischen Entwicklungsgeschichte auf, die Lösung ist er uns schuldig geblieben[1]. Die weiteren Ausführungen beziehen sich auf die Rolle der Angst, die nach Sachs, »durch unlustbetonte Sensationen der Außenwelt« hervorgerufen, geeignet sein soll, »zur Abfuhr der sexuellen Spannung verwendet zu werden«, sodann auf einen Verdrängungsmechanismus, der sich nicht auf die Sexual-, sondern Ichtriebe bezieht. In beiden ist man außerstande, dem Verfasser zu folgen. Auch ist der Bezug zum Thema nicht klargestellt. Eine Exkursion auf das Gebiet der Psychosen und deren analytische Bedeutung hiezu, ist unverständlich, haben wir doch im Naturgefühl, wie es untersucht werden soll und in den zitierten Dichtungen ersichtlich ist, gerade ein Kriterium für die merkwürdige Einheit der Persönlichkeit[2]. Am Schluß kehrt Sachs zu den eingangs erwähnten zwei Typen der Naturanschauung zurück. Auch hier ist er in einem Punkte zu berichtigen. Diese zwei Typen, die wir objektive (homerische) und subjektive (Goethe ist nicht das deckende Beispiel hiefür) nennen können, sind tatsächlich vorhanden, aber sie bedeuten nicht die Pole einer Entwicklungsreihe. Beide können zur gleichen Zeit in Erscheinung treten: sie sind Ausdrucksformen, nicht Entwicklungsstufen. Das von Sachs als heutig konstruierte Naturgefühl ist in nichts von jenem der griechischen Mythen unterschieden. Nur sind dort die Affekte an Stelle der Per-

[1] Freud hat später in einer kurzen Andeutung den Weg zur Lösung ahnen lassen. Es ist dies der von ihm hervorgehobene bedeutsame Unterschied zwischen »Trieb« und »Reiz«, wodurch jedes Lebewesen ein »außen« von einem »innen« zu unterscheiden lernt. (»Triebe und Triebschicksale.« Kleine Schriften, IV. Folge, S. 252)

[2] Darüber wird später ausführlich die Rede sein.

sonifikationen in diesen getreten. Beide sind »subjektiv«, in beiden drückt sich eine »Stimmung« aus, die Sachs für das Merkmal des modernen Naturgefühls hält. In Wirklichkeit ist die homerische oder »objektive« Naturanschauung, die auch in der heutigen Kunst ihre Vertreter von Weltbedeutung hat, diejenige, welche einer eingehenden Analyse unterzogen zu werden verdient, denn sie allein enthält das Problem in wünschenswerter Reinheit. Dieses darzulegen, wird die Aufgabe der folgenden Untersuchung sein.

Wir haben es bereits erwähnt, das die Träume der Menschen in ihrer Bildersprache vielfach auf die Natur und deren unübersehbaren Reichtum zurückgreifen. Fast in jedem Traum sind Elemente davon enthalten, wie etwa Bilder, die ein Geschehnis oder ein Porträt darstellen, im Hintergrund einen Naturausschnitt zeigen. Es gibt aber daneben Träume, die sich ausschließlich durch ein landschaftliches oder Naturmotiv ausdrücken. Eine besondere Gefühlsbetonung ist in ihnen nicht enthalten, sie tragen alle die Merkmale einer gleichmäßigen Stimmung an sich und sind von einem gleichsam indifferenten Glücksgefühl beim Erwachen begleitet. Dieser Traumtyp ist es, der uns beschäftigen soll. Wir wollen die Erörterung mit zwei Beispielen einleiten.

I. Traum eines siebzehnjährigen Mädchens, das vollkommen gesund ist und einen freien Beruf ausübt. Trotz ihrer großen Jugend besitzt sie eine gewisse Selbständigkeit:

»Ich komme mit einem gutbekannten jungen Manne, den ich schon lange nicht gesehen habe, auf einem Spaziergang zusammen. Wir steigen einen schönen Berg hinan. Oben auf der Spitze sehe ich ein schloßartiges Gebäude, das sich später aus der Nähe als griechischer Tempel erweist. Wie wir hinaufkommen, umwölkt sich der Himmel und es wird dunkel. Dann beginnt es auf einmal zu regnen.«

II. Traum einer zwanzigjährigen jungen Frau am zweiten Tag ihrer Ehe:

»Ich befinde mich im Garten meiner Schwiegereltern. Es fällt mir auf, daß die breiten Gartenwege, die früher mit Kieselsteinen bestreut waren, diesmal in der Mitte mit flachen Ziegeln bedeckt sind, so daß man auf ihnen bequem gehen kann.«

Beide durchsichtigen Träume lassen sich ohne Mittun der Erzählerinnen aus der gegebenen Situation deuten. Im ersten Fall ist es der Wunsch nach einer geschlechtlichen Vereinigung, im zweiten der nach einer schmerzloseren Zusammenkunft mit dem Manne (der Traum ereignet sich ja kurz nach der Hochzeit), die sich als erfüllt darstellen. Wie ist das hier nun zum Ausdruck gebracht? Der erste Traum beschränkt sich, wie ein gut komponierter Dialog, auf die zwei handelnden Personen, im zweiten Traum fehlt sogar der geliebte Mann, der Verursacher der erlebten Schmerzen, um ein etwa störendes Gefühl nicht aufkommen zu lassen. Die

Anwesenheit, beziehungsweise die Rolle der Personen ist aber nicht das ausschlaggebende Moment. Im zweiten Traum läßt es sich gut denken, daß der Bezug auf die eigene Person gleichsam nur eine nachträgliche, die ganze Situation abrundende Leistung des Traumes ist. Bemerkenswert ist die »landschaftliche« Darstellung, die zwar im ersten Traum mit schon bekannten oder zumindest leicht auffindbaren, im zweiten aber mit speziellen und aus eigenem Erinnerungsmaterial geschöpften Symbolismen arbeitet. Die Träumerinnen hatten hiebei nur eine Hemmung, die der Scham, zu überwinden. Diese schwindend dünne Wand trennt ihre latenten Gedanken vom Wachbewußtsein, sie genügt aber dazu, daß die auf das Körperliche bezogenen Wünsche vollinhaltlich nach außen objektiviert werden. In beiden Fällen ist die Objektivation, d. i. die Spiegelung des innerlich Erlebten im Gegenständlichen, so restlos gelungen, daß damit jener Aufgabe des Traumes, die seinen Inhalt bewußtseinsfähig machen soll, bereits vollkommen genüge geleistet ist[1]. Es ergeben sich demnach schon an diesem Punkte zwei Probleme, die einer Klärung bedürfen. Vor allem ist es die Form der Darstellung, die zu untersuchen sein wird, sodann der Inhalt selbst: das Naturbild, wie es im Traume verarbeitet wird. Wenn es erlaubt ist, die Resultate dieser Untersuchung vorwegzunehmen, so können wir schon jetzt sagen, daß im vorliegenden Falle das »Wie« in der Traumleistung das »Was« an Bedeutung bei weitem übertrifft, und daß die ausführliche Beantwortung des ersteren das Problem des zweiten gleichsam miterledigt. Eine ähnliche ergänzende Wechselbeziehung zwischen Form und Inhalt gewisser Träume hat Freud in anderem Zusammenhang (Darstellung der Unklarheit) bereits beschrieben[2].

Ehe wir weitergehen, wollen wir die Merkmale dieser zwei Träume nochmals genau ins Auge fassen. Sie präsentieren sich in erster Reihe als Gebilde mit einer gewissen Abgerundetheit, welch letztere sie gleichsam zu einem ästhetischen Produkt macht[3]. Dieser charakteristische Zug in ihnen läßt sich einfach darauf zurückleiten, daß sie das unbewußte Element (die latenten Traumgedanken einer Person) rein in die Bildersprache der Landschaft übersetzen. Sodann fällt es auf, daß beide Träume, obgleich sie eine durchaus persönliche Regung befriedigen, einer merkbaren Subjektivität oder Gefühlsbetontheit in der Darstellung aus dem Wege gehen. Sie unterscheiden sich hierin merkwürdig von vielen Träumen, die wir aus der Analyse kennen. Auch scheint es nicht ganz zufällig, daß die träumenden Personen gesund waren. Nehmen wir als drittes Beispiel zum behandelten Typ den von Freud erwähnten Traum einer jungen

[1] Natur ist weder Kern noch Schale,
Sie ist beides mit einem Male.
Aus Goethe: »Sprüche in Versen«.

[2] Traumdeutung. 4. Aufl., S. 247.

[3] Dieser Vergleich ist nicht ohne Absicht als Brücke zum folgenden gewählt.

Engländerin[1]. (»I arrange the centre of a table with flowers for a birth-day«), worin das Landschaftsbild durch das nah verwandte »Stilleben« ersetzt wird, so können wir uns auf das Zeugnis von Freud selbst berufen, der dieses Beispiel als Beweis für die »Symbolik in den Träumen Gesunder« anführt. Doch wollen wir die Frage nach der Gesetzmäßigkeit solcher Träume nicht mit jener komplizieren, welch diagnostischer Wert ihnen zufällt. Die Wahl der Landschaft als symbolisches Ausdrucksmittel scheint uns durchaus bedingt zu sein. Sie allein ermöglichte diese so gradlinige Traumarbeit, in welcher sich die Ruhe und Gleichmäßigkeit der träumenden Person wiederfindet. Wir wollen hierin den von Sachs postulierten ursprünglichen Narzißmus erkennen und schon an dieser Stelle folgendes hinzufügen. Die Träume der Neurotiker enthalten stets einen auffälligen Hinweis auf die für sie bestimmende Qualität der Objektwahl. In unseren Fällen mag sich diese im Wachbewußtsein wie immer vollzogen haben, die Träume selbst sprechen noch nicht für eine erfolgte energische Objektwahl. Diese Feststellung darf nicht mißverstanden werden. Wir übersehen es nicht, daß die Träume auch Personen enthalten, aber bei genauerer Wertschätzung der einzelnen Traumelemente ergibt sich die relative Bedeutungslosigkeit jener Personen gegenüber der greifbaren und »plastischen« Gegenständlichkeit der Landschaft, beziehungsweise des Naturbildes. In diesem ist die »halluzinatorische« Leistung der Träume enthalten und seine Symbolik allein verdient unserseits im ganzen Umfange beachtet zu werden. Schließlich findet sich in diesen Träumen noch ein charakteristischer Zug, welcher darin besteht, daß die Objektivation des gesamten Trauminhaltes nach außen mit der funktionellen Rolle des Traumes, der Projektion, als eines Mittels der Abwehr, zusammenfällt. »Ein Traum zeigt uns an, daß etwas vorging, was den Schlaf stören wollte, und gestattet uns Einsicht in die Art, wie diese Störung abgewehrt werden könnte. Am Ende hat der Schlafende geträumt und kann seinen Schlaf fortsetzen, an Stelle des inneren Anspruchs, der ihn beschäftigen wollte, ist ein äußeres Erlebnis getreten, dessen Anspruch erledigt worden ist. Ein Traum ist also auch eine Projektion, eine Veräußerlichung eines inneren Vorganges.« (Freud, Metapsychologische Ergänzung zur Traumlehre[2].) Die selbständige Bedeutung der Objektivation soll aber aus dem nächstfolgenden Beispiel ersichtlich gemacht werden.

Indem wir nun analoge Erscheinungen zum geschilderten Traumtyp aus dem Bereiche der Kunst suchen, wenden wir uns in erster Reihe der Lyrik zu, die seit je ihre Ausdrucksmittel zum größten Teil dem Bilde der Natur entnommen hat. Wir beginnen mit einer Ode des bekannten Engländers John Keats, den man als Sprachkünstler neben Shakespeare zu stellen pflegt.

[1] Traumdeutung. 4. Aufl., S. 274. Zitat nach A. Robitschek.
[2] Kleine Schriften. IV. Folge, S. 341.

To Psyche.

To his brother and sister.

O goddes! hear these tuneless numbers, wrung
By sweet enforcement and remembrance dear,
And pardon that thy secrets should be sung,
Even into thine own soft-conched ear:
Surely I dreamt to-day, or did I see
The winged Psyche with awaken'd eyes?
I wander'd in a forest thoughtlessly,
And, on the sudden, fainting with surprise,
Saw two fair creatures, couched side by side
In deepest grass, beneath the whispering roof
Of leaves and trembled blossoms, where there ran
A brooklet, scarpe espied:
Mid hush'd, cool-rooted flowers fragrant-eyed,
Blue, silver-white, and budded Tyrian,
They lay calm-breathing on the bedded grass,
Their arms ambraced, and their pinions too,
Their lips touch'd not, but had not bade adieu
As if disjoined by soft-handed slumber,
And ready still past kisses to outnumber
At tender eye-dawn of aurorean love:
The winged boy I knew,
But who wast thou, O happy, happy dove?
His Psyche true!

O latest-born and loveliest vision far
Of all Olympus' faded hierarchy!
Fairer than Phoebe's sapphire-region'd star,
Or vesper, amarous glow-worm of the sky,
Fairer than these, though temple thou hast none,
Nor altar heap'd with flowers,
Nor Virgin-choir to make delicious moan
Upon the midnight hours,
No voice, no lute, no pipe, no incense sweet
From chain-swung censer teeming,
No shrine, no grove, no oracle, no heat
Of pale-mouth'd prophet dreaming.
O brightest! though too late for antique vows,
Too, too late for the fond believing lyre,
When holy were the haunted forest boughs,
Holy the air, the water, and the fire,
Yet even in these days so far retired
From happy pieties, thy lucent fans,
Fluttering among the faint Olympians,
I see, and sing, by my own eyes inspired.
So let me be thy choir, and make a moan
Upon the midnight hours!
Thy voice, thy lute, thy pipe, thy incense sweet
From swinged censer teeming:
Thy shrine, thy grove, thy oracle, thy heat
Of pale-mouth'd prophet dreaming.

Yes, I will be thy priest, and build a fane
    In some untrodden region of my mind,
Where branched thoughts, new-grown with pleasant pain,
    Instead of pines shall murmur in the wind:
Far, far around shall those dark-cluster'd trees
    Fledge the wild-ridged mountains steep by steep,
And there by zephyrs, streams, and birds, and bees,
    The moss-lain Dryads shall be lull'd to sleep,
And in the midst of this wide quietness
A rosy sanctuary will I dress
With the wreath'd trellis of a working brain,
    With buds, and bells, and stars without a name.
With all the gardener Fancy e'er could feign,
    Who breeding flowers, will never breed the same.
And there shall be for thee all soft delight
    That shadowy thought can win,
A bright torch, and a casement ope at night,
    To let the warm Love in!

Eine metrische Übersetzung der Ode, die ich vor mehreren Jahren versucht habe, lautet:

An Psyche.

Oh Göttin! horche diesen schlichten Weisen,
    die milder Zwang und süß Gedenken flocht!
Entgelte, daß sie dein Geheimnis preisen,
    das an dein zartgeformtes Ohr nun pocht!
Mir träumte heute — oder sah ich's trunken?
    von Psyche, die beschwingt und hellen Blicks.
Ich ging am Waldweg hin in mich versunken,
    doch plötzlich mußt' ich beben voll des Glücks:
Zwei schöne Wesen sah ich eng begattet,
    im hohen Gras, indes das Laubendach
    sanft lispelnd zu den Blumen sprach,
    dort wo ein Bächlein schlängelte ermattet.
Sie ruhten bei den Blumen froh bestattet,
    die silbern, blau und rot gestirnt verblühten
    und hauchten mild auf solcher Lagerstatt,
    verschränkten Arms, die Flügel kreuz in Frieden,
    bloß ihre Lippen nah, die noch nicht schieden,
    weil nur der Schlummer sie entfremdet hat.
Sie tauschen Küsse heiß und nimmersatt,
    wenn tief im Blick der Morgen dämmert bleich:
            Den Knaben göttlich rein
    erkennt mein Sinn, und sie, der Taube gleich,
            wird Psyche sein!

Oh Spätgeborene! Edles Bild der Ferne,
    du mehr als des Olymps verrauschte Macht!
Schöner als Phoebes Aug im Abendsterne,
    der wie ein Glühwurm über Wolken wacht!

Kein Tempel weiht sich selbst in deinem Namen,
Altare kranzumwunden,
kein Mädchenchor begrüßt mit leisem Amen
die seligen Mittnachtstunden.
Nicht Laut'- und Flötenspiel für dich und Lichter,
die aus geschwung'nem Rauchfaß schwelen,
und Schreine, Hage und nicht Bittgesichter
von Heiligen, die zum Traum dich wählen.
Strahlende Gottheit! für antike Klagen,
ward schwach und stimmlos das Gedicht,
das einst das Waldlaub heilig durfte sagen,
die Luft, den Flußlauf und das Licht.
Doch auch in diesen Tagen, da der Fromme
der Trauer fröhnt, trägt dich ans Licht die Macht
der Schwinge aus olympischer Götternacht,
so daß ich jetzt vom Geiste niederkomme:
Laß mich dein Chor sein und beschließen
die Mittnachtstunden,
dein Wort und Flötenspiel sein und das Licht,
das aus geschwung'nem Rauchfaß schwelt,
dein Schrein und Blumenhag und das Gesicht
des Heiligen, der zum Traum dich wählt.

Ich will dir Priester sein und Tempel weihen,
in meiner Seele wegelosem Reich,
wo sich Gedanken zweigend Bäumen gleich
den linden Flüsterhauch vom Winde leihen.
Rings wird die dunkle Nacht belaubter Kronen
die steile Bergesschlucht flügg übertreten
und da, bei Flüssen, Vögeln, Wind und Drohnen
schlummern Dryaden süß in moosigen Beeten.
Hier in der Mitte dieser großen Welt,
errichte ich ein heilig Rosenzelt,
mit eines fleißigen Hirns bekränztem Gitter,
Knospen und Schellen, Sternen ohne Namen,
und dem, was Phantasie gleich schönem Flitter
mit Gärtnerhänden züchtet aus dem Samen.
Hier macht mich solche Seligkeit betroffen,
die tief im Denken sich erhellt
Und leuchtet nachts und läßt das Fenster offen,
daß heiße Liebe Einkehr hält.

Zur Analyse dieser Ode müssen wir einzelnes aus dem Leben des Dichters heranziehen. Er verlor seine Eltern in der frühesten Jugend und fand einen Ersatz in den Geschwistern. Insbesondere schloß er sich innig einer Schwester an, die ihm Vertraute bis zum Tode blieb (Keats starb im Alter von 25 Jahren an Tuberkulose). Die letzten Jahre seines Lebens sind erfüllt von einer krankhaft gesteigerten Arbeitslust und der unfruchtbaren Liebe zu Fanny Brawne, der Empfängerin seiner seither berühmt gewordenen Selbstbekenntnisse in Briefform. Es liegen mehrfache Beweise vor

daß diese Liebe zu einem tief erlebten seelischen Konflikt führte, da er sich nie ganz zwischen Schwester und Geliebten entscheiden konnte. Anzeichen davon finden wir noch in den zahlreichen Raisonnements und Selbstanalysen der dadurch reizvollen Korrespondenz. Die Ode an Psyche verfaßte Keats im Jahre 1819 und sandte sie in Begleitung eines sehr merkwürdigen Vorwortes an die Schwester. Es enthält vor allem das Bekenntnis seines Griechentums, das uns aus jedem Takte des Gedichtes entgegentritt. Die sinnliche Natur der Antike hat er mehr als irgend ein Deutscher nacherlebt und zum Ausdruck des eigenen Wesens gemacht. Psyche präsentiert sich ihm als eine in der alten Religion verkannte Göttin, der erst nach dem augusteischen Zeitalter durch Apuleius dem Platoniker volle Gerechtigkeit wiederfuhr. Das vernachlässigte Heiligtum dieser heidnischen Gottheit aufzubauen erkennt er nun als Lebenszweck. Hinter dem Symbol der »heißgeliebten fernen Vision« der Psyche sehen wir die Geliebte, die Keats der Schwester nahebringen will. Das unentschiedene und unentscheidbare Gefühl verläßt im Momente, wo es Ausdruck werden soll, den Schauplatz der Realität und wendet sich imaginierten Gestalten zu, deren flüchtige Schatten auf das Bild einer üppig erschauten Natur fallen. Diese Figuren leben nur durch die Beziehung zur ungemein klaren Landschaftsvision. Eine ähnliche Relation hat der bekannte Essaist Walter Pater, übrigens ein Epigone der Keats'schen Gefühlsweise, in der griechischen Plastik gesehen. »So mühte sich die Phantasie der griechischen Bildhauer, wenn sie Götterbilder schufen, den Eindruck dessen, was die Natur sie lehrte, zu menschlichen Gestalten zu verdichten, die frühere mystische Bedeutung des Wassers, des Windes oder des Lichtes in den Linien des Auges oder der Stirn festzuhalten, — sie dort festzuhalten, oder richtiger vielleicht, freizugeben als menschlichen Ausdruck. Der Körper des Menschen war für die Griechen noch das unverfälschte Werk des Prometheus, sein Zusammenhang mit Erde und Luft, wovon viele Sagen melden, war direkt und unmittelbar, und nicht, wie in unserer Vorstellung durch das Entstehen zahlreicher Arten verschleiert, und darin liegt der scharfe Gegensatz zu unserer mechanistischen Auffassung des Lebens«[1]. Es ist die narzißtische Identifizierung des einzelnen mit der Umwelt, die hier zum stilbildenden Faktor wird. Deshalb scheint uns Psyche so unwirklich und das Bild der Landschaft so greifbar nahe. Der letzte schwungvolle Absatz der Ode ist übrigens fast wie eine symbolische Darstellung eines seelischen Vorganges, den wir (nach Ferenczi) Introjektion nennen. Psyches Tempel soll in der Seele des Dichters errichtet werden und nun wird jenes »rosige Sanktuarium« im Bilde einer »introjizierten« traumhaften Landschaft immer deutlicher belebt. Dieser Prozeß ist offenbar eine Regression zum ursprünglichen Narzißmus und löst eine durch die Objektwahl wachgerufene Spannung

[1] Aus den »Griechischen Studien«. Übertragen von Wilh. Nobbe. Jena 1904.

auf. Der ästhetische Genuß, den wir beim Lesen der Ode haben, ist auf die typische Lösung des seelischen Vorganges zurückzuführen. In einer geradezu bewußten Ausdrucksweise kennzeichnet Keats den narzißtischen Charakter seiner Dichtung andernorts:

»Mir ist, als wär' ich doppelt, könnte selber
Mir zusehen, wissend, daß ich's selber bin . . .«[1]

Die narzißtische Rückkehr zur Natur hat, so weit das kulturelle Denken reicht, eine unzertrennliche Verbindung mit den beiden Urformen der Objektwahl gefunden und ist auf solche Weise zum typischen Ausdruck der Vater-, beziehungsweise Mutter-Imago geworden. Die erste Verbindung, welche der narzißtischen Objektwahl entspricht, ist wohl die ursprünglichere, archaische. Die gewaltigste Äußerung dieser die Vaterallmacht versinnbildlichenden Naturanschauung haben wir in den vedischen Gesängen der altindischen Religion und in den Sonnenhymnen des ägyptischen Ketzerkönigs Amenophis IV. (aus den berühmten Ausgrabungen der Deutschen in Tell-el-Amarna bekannt) vor uns. Ihre deutlichen Spuren finden sich aber auch im christlichen Denken wieder[2], insbesondere bei den Mystikern (vgl. den »Gesang an den Bruder Sonne« des hl. Franz von Assisi). Da wir unsere Beispiele im Hinblick auf das führende Thema wählen und die formelle Verwandtschaft der dichterischen Produkte mit gewissen typischen Träumen suchen, beschränken wir uns auf ein Gedicht des Romantikers Friedrich Hölderlin, dessen Naturempfindung unserer Meinung nach an Fülle und visionärer Kraft des Unbewußten jene von Goethe bei weitem übertrifft.

Der gefesselte Strom.

Was schläfst und träumst du, Jüngling! gehüllt in dich,
Und säumst am kalten Ufer, Geduldiger!
Und achtest nicht des Ursprungs, du, des
Ozeans Sohn, des Titanenfreundes?

Die Liebesboten, welche der Vater schickt,
Kennst du die lebenatmenden Lüfte nicht?
Und trifft das Wort dich nicht, das hell von
Oben der wachende Gott dir sendet?

Schon tönt, schon tönt es ihm in der Brust! Es quillt,
Wie da er noch im Schoße der Felsen schlief,
Ihm auf, und nun gedenkt er seiner
Kraft, der Gewaltige, nun, nun eilt er,

[1] Siehe Rudolf Kassner, »Die Mystik, die Künstler und das Leben. Über englische Dichter und Maler im 19. Jahrhundert«. Leipzig 1900. S. 99.

[2] Anfänglich hat das Christentum die Abwendung von der »paganischen« Natur gefordert. Die Theologen nannten sie indigentia Dei = Armut Gottes.

Der Zauderer, er spottet der Fesseln nun,
Und nimmt und bricht und wirft die zerbrochenen
Im Zorne, spielend, da und dort zum
Schallenden Ufer, und von der Stimme

Des Göttersohns erwachen die Berge rings,
Es regen sich die Wälder, es hört die Kluft
Den Herold fern, und schaudernd regt im
Busen der Erde sich Freude wieder.

Der Frühling kommt, es dämmert das neue Grün,
Er aber wandelt hin zu Unsterblichen,
Denn nirgend darf er bleiben, als wo
Ihn in die Arme der Vater aufnimmt.

Das Schwanken zwischen dem reinen Narzißmus und der narzißtischen Objektwahl, welche zuletzt die Oberhand behält, ist in diesem Gedicht ausdrucksvoll dargestellt. Da wir uns hier nur auf strukturelle Eigentümlichkeiten beziehen, kann von einer speziellen Analyse der im Aufbau des Gedichtes verwendeten Symbole, deren Sinn ja teils auf der Hand liegt, teils aber zu wenig fundierten Annahmen führen muß, abgesehen werden. Hölderlin erkrankte noch in jungen Jahren an dementia praecox, die bis zu seinem vierzig Jahre später eingetretenen Tode währte[1].

Die Beziehung des narzißtischen Naturgefühls zur Mutterimago ist eines der meistgebrauchten Motive in der Kunst. Sie wurde auch in der Analyse so regelmäßig beobachtet, daß man das erstere einfach als Symbol für die Mutter-Imago hinnahm. Wie wir gesehen haben nur zum Teil mit Recht. Es handelt sich hier eben um eine im menschlichen Denken sehr früh hergestellte Verbindung, die ganz zu klären nur mehrere an der Freudschen Methodik geschulte Disziplinen im Verein (Sprachwissenschaft, Symbolkunde u. a.) unternehmen können. Zwei Sonette des Franzosen Charles Baudelaire, auf dessen unbewußte Inzestphantasien die psychoanalytische Literatur bereits verschiedenenorts hingewiesen hat, sollen uns als Paradigma dienen[2].

La géante.

Du temps que la Nature en sa verve puissante
Concevait chaque jour des enfants monstrueux,
J'eusse aimé vivre auprès d'une jeune géante,
Comme aux pieds d'une reine un chat voluptueux.

[1] Ein zweites Beispiel ist der moderne Dichter Alfred Mombert, dessen Lyrik sogar verwandte Züge mit der indischen Hymnik aufweist. Da jedoch bei ihm, mehr als bei Hölderlin, an Stelle des »bildlichen« Elements das musikalische der Gedankenfügung tritt, würde seinem Beispiel die hier notwendige Klarheit und Beweiskraft fehlen.

[2] Aus dem Bande »Les fleûrs du mal«.

J'eusse aimé voir son corps fleurir avec son âme
Et grandir librement dans ses terribles jeux,
Deviner si son coeur eouve une sombre flamme
Aux humides brouillards qui nagent dans ses yeux!

Parcourir à loisir ses magnifiques formes,
Ramper sur le versant de ses genoux énormes,
Et parfois en été, quand les soleils malsains,

Lasse, la font s'étendre à travers la campagne,
Dormir nonchalamment à l'ombre de ses seins,
Comme un hameau paisible au pied d'une montagne.

Das Sonett hat Stefan George wie folgt übertragen:

Die Riesin.

Ich hätte damals, als der kräftevollen
Natur noch Kinder wurden wild und groß,
Bei einer jungen Riesin leben wollen,
Wie eine Katze auf der Fürstin Schoß.

Und sehen wollen wie ihr Körper blühte,
Und Wünsche, frei bei fürchterlichem Spiel.
Wie ihr im Herzen dunkle Flamme glühte,
Am feuchten Dunst, der ihrem Aug entfiel.

Und über ihre prächtigen Glieder eilen.
Auf ihrer Riesenkniee Rücken weilen,
Und manchmal, wenn in giftigem Sonnenschein,

Sie müd sich niederläßt im weiten Raume,
Im Schatten ihrer Brust gebettet sein.
So wie ein friedlich Dorf am Hügelsaume.

Die merkwürdige Konstellation in diesem Gedicht läßt sich durch die phantasierte Rückkehr in die Kindheit erklären. Die Vorstellung von der Mutter war im Dichter alle die Zeit hindurch gleichsam auf der infantilen Stufe verblieben und ist daher wie alles Unbewußte, der regressiven Belebung zugänglich[1]. Es ergibt sich damit eine neue Frage, die wir schon früher andeuten hätten müssen und nun nicht mehr umgehen können, ansonst diese Untersuchung allzu leicht ins Schematische verlaufen würde. Unter den die Entwicklungszeit beherrschenden Partialtrieben befindet sich einer, der »in gewisser Unabhängigkeit von den erogenen Zonen« auftritt und eine narzißtische Befriedigung zuläßt: die Schaulust. Sie bestätigt sich nach einer gewissen Vorschulung am eigenen Leib, in erster

[1] Diesen Mechanismus hat Ferenczi in der Arbeit »Über obszöne Worte« näher beschrieben (Zentralblatt für Psychoanalyse. I. Jahrg., 1911).

Reihe an der sichtbaren Umwelt, ergreift alles Gegenständliche mit großer Aufmerksamkeit und wendet sich mit gleicher Kraft auch dem ersten Liebesobjekt (hier der Mutter) zu, wodurch sie ihre erogene Rolle begründet. Als ihre Umwandlungsprodukte (Sublimierungen) haben wir die Neugierde, den Zweifel, die Grübelsucht, die Wißbegierde und die Neigung für alles Rätselhafte zu betrachten[1]. Die ästhetische Wirkung des Gedichtes beruht auf der Befriedigung eben dieses bei Baudelaire stark entwickelten Partialtriebs. Bemerkenswert ist, daß auf der Höhe der Befriedigung, in der letzten Zeile des Sonetts (von uns hervorgehoben) die Wendung zum reinen Narzißmus und die Abkehr vom Objekt vollzogen wird. Dies fällt mit der geforderten Abrundung des Gedichtes zusammen und läßt die allmählich gesteigerte Wirkung zu einem überraschenden Abschluß kommen. Wir sind nicht immer in der Lage einen ästhetischen Eindruck so klar mit den Mitteln der psychoanalytischen Betrachtung zu begreifen.

Das zweite Sonett enthält eine imaginierte Landschaftsschilderung und exemplifiziert die Neigung für das Rätselvolle bei Baudelaire.

La vie antérieure.

J'ai longtemps habité sous de vastes portiques
Que les soleils marins teignaient de mille feux,
Et que leurs grands piliers, droits et majestueux,
Rendaient pareils, le soir, aux grottes basaltiques.

Les houles, en roulant les images des cieux,
Melaient d'une façon solennelle et mystique
Les tout-puissants accords de leur riche musique
Aux couleurs du couchant reflété par mes yeux.

C'est là que j'ai vécu dans les voluptés calmes,
Au milieu de l'azur, des vagues, des splendeurs,
Et des exclaves nus, tout imprégnés d'odeurs,

Qui me rafraîchissaient le front avec des palmes,
Et dont l'unique soin était d'approfondir
Le secret douloureux qui me faisait languir.

In der Übertragung von Stefan George lautet das Gedicht:

Das Vorleben.

Ich wohnte lang in weiten Säulengängen
Die in der Meeressonnen Feuerbad,
Des abends sich erheben stolz und grad,
Und wie basaltne Grotten überhängen.

[1] Siehe Freud: Bemerkungen über einen Fall von Zwangsneurose. Kleine Schriften, III. Band, 1918, und Abraham: Einschränkungen und Umwandlungen der Schaulust usw. Jahrbuch der Psychoanalyse, VI. Band, 1914.

Der Wellen, die des Himmels Bilder wiegeln,
Musik in mystisch feierlicher Art
Sich mächtig tönend mit den Farben paart,
Wie sie beim Sonnenuntergange spiegeln:

Dort lebte ich in stiller Wollust Landen
Inmitten Woge, Glanz und blauer Luft,
Und nackten Sklaven, ganz getränkt in Duft,

Die neben mir mit Palmenwedeln standen
Nur einer Sorge voll: würd ihnen kund
Mein schwer Geheimnis, meines Leides Grund!

Der Titel allein mag es uns bekunden, wie sehr diese »Mutterleibsphantasie«, welche zum Ausdruck eines ursprünglichen Narzißmus erhoben ist, dem Bewußtsein nahegerückt ist[1].

Die lyrische Darstellung des Naturgefühls kann sich aber nicht allein auf die bislang erörterten unbewußten Elemente gründen, sondern hat auch ein Mittel zu berücksichtigen, wodurch sie erst ihren eigentlichen Zweck erreicht: den sprachlichen Ausdruck, oder besser noch, das Wort. Für den Lyriker hat dieses nicht nur die Bedeutung eines Begriffes, er geht auf die ursprünglicheren Werte desselben zurück, auf den Klang und das Bild im Worte, die in ihrer Weise affektbetonte Werteinheiten sind. Nur wenn die regressive Belebung des Ausdrucksmittels mit jener des Inhalts vollkommen zusammenfällt, stellt sich die künstlerische Wirkung in der Lyrik ein. Von diesem Punkte aus ist auch die lyrische Form in ihrer Bedeutung zu fassen. Wir werden es uns nun erklären können, warum die »Wortkunst« allein die Schönheit des lyrischen Gedichtes nicht ausmacht. Das Problem ist auch im Hinblick auf unser Leitthema so wichtig, daß wir es mit einem Beispiel näher beleuchten wollen. Wir wählen eines von den früheren Gedichten Stefan Georges, das keineswegs zu seinen lyrischen Meisterstücken zählt, aber eine gewisse materielle Schönheit in sich enthält und uns ein anmutiges Naturbild verzeichnet.

Der Freund der Fluren[2].

Kurz vor dem Frühroт sieht man in den Fähren
Ihn schreiten, in der Hand die blanke Hippe,
Und wägend greifen in die vollen Ähren,
Die gelben Körner prüfend mit der Lippe.

[1] Baudelaire ist durch sein bekanntes Verhältnis mit einer Mulattin ein exquisites Beispiel für den Typ der »neurotischen Exogamie«. (Siehe den Aufsatz von Abraham in »Imago«, III. Jahrg., 6. Heft.)

[2] Aus der Sammlung »Der Teppich des Lebens und die Lieder von Traum und Tod«. Verlag Georg Bondy, Berlin.

Dann sieht man zwischen Reben ihn mit Basten
Die losen binden an die starken Schäfte,
Die harten grünen Herlinge betasten,
Und brechen einer Ranke Überkräfte.

Er schüttelt dann, ob er dem Wetter trutze,
Den jungen Baum und mißt der Wolken Schieben,
Er gibt dem Liebling einen Pfahl zum Schutze,
Und lächelt ihm, dem erste Früchte trieben.

Er schöpft und gießt mit einem Kürbisnapfe,
Er beugt sich oft die Quecken auszuharken,
Und üppig blühen unter seinem Stapfe
Und reifend schwellen um ihn die Gemarken.

Wenn wir dieses Gedicht mit unseren früheren Beispielen vergleichen, so fällt es auf, daß seinem Inhalt die visionäre oder »halluzinatorische« Schönheit der ersteren abgeht. Seine ästhetische Wirkung ist einzig an den Klang- und Bildwert des Wortes, nicht so sehr an unbewußte Gefühlsmomente gebunden. Daß damit auch eine lustbetonte Leistung vollführt wird, kann uns die Kinderbeobachtung lehren. In einem gewissen Alter (meist im dritten Lebensjahre) lassen sich die Kinder in unermüdlicher Weise die Namen der ihnen längst bekannten Gegenstände immer und wieder hersagen. Es ist die Lust an der Benennung der Realität, die auf solche Art ein Befriedigungsmodus wird[1]. An diesen knüpft das Gedicht von Stefan George an. (Der Kenner seines Gesamtwerkes wird es leicht an den entsprechenden Platz als Brücke zwischen den Versuchen des Anfanges und der Meisterlyrik im »Jahr der Seele« zu stellen wissen.)

So verlockend auch die Aussicht ist, diese Untersuchung nunmehr im Bereiche der Epik auf breiter Grundlage fortzusetzen, wollen wir dennoch dem Gebot der Mäßigung folgen und aus dem Beispiel nur eines Dichters Klärung holen. Die überragende Bedeutung dieses Beispiels enthebt uns vom weiteren Suchen entsprechender Analogien, die das Vorbild ja nicht zu erreichen vermögen. Wir meinen den großen russischen Epiker Leo Tolstoi, dessen beschreibende Kunst an jene der homerischen Dichtungen gemahnt. Tolstoi ist ja zugleich der Beweis, daß das objektive (homerische) Naturgefühl in der Entwicklungsreihe durchaus nicht, wie Sachs meint, hinter dem subjektiven zu stehen kommt[2]. Für ihn gilt, was Sachs auch über die Naturanschauung Homers sagt: sie ist in einziger Weise bildhaft und unmittelbar. Wenn aber Sachs die Beschreibung des antiken Epikers »nahezu völlig ohne subjektiven Gefühlston« findet, so ist das eine Feststellung, die nicht ohne Kritik bleiben darf. Nur der erste Augenschein gibt einer solchen Annahme Recht,

[1] Sie ist eine Abschwächung der primitiven Lust, obszöne Worte zu sagen.
[2] Siehe oben.

bei näherer Betrachtung erweist es sich jedoch, daß — ähnlich wie bei unseren einleitenden zwei Traumbeispielen — hinter der klaren Gradlinigkeit des Naturbildes alle dynamischen Kräfte des Unbewußten am Werke sind. Dieses nun an Tolstoi darzulegen ist unsere nächste Aufgabe.

Die Naturschilderungen in seinem Werke sind sehr zahlreich und decken durch abwechslungsvolle Originalität tiefe Bezüge zum Persönlichen des Dichters auf. In der Form der Darstellung sind sie ebenfalls von einer stark packenden Neuheit, die ihren Wert nicht minder erhöhen. Manche Erzählungen, wie »Im Schneesturm«, oder »Herr und Knecht« werden getragen von einer ungemein gesteigerten Empfänglichkeit angesichts der Naturereignisse, die mit der Scharfsichtigkeit eines Naturwesens und mit den verfeinerten Sinnen eines Kulturmenschen empfunden werden. Eine unerschöpfliche, fast grausame Freude an der sichtbaren und greifbaren Welt lebt in ihnen so stark, daß die Menschenschicksale daneben nichtig und schattenhaft werden. Mit Rücksicht auf den festgelegten Kreis dieser Untersuchungen wollen wir zwei Beispiele aus anderen Werken Tolstois heranziehen, die eine gewisse Abgerundheit zeigen und mit unserem Hauptthema, das eine bestimmte Traumform betrifft, in nähere Beziehung gebracht werden können.

Der kleine Roman »Die Kosaken« (geschrieben im Jahre 1852) enthält bereits ein wichtiges Motiv, das Tolstoi im Leben hinfort begleiten und mehr als ein halbes Jahrhundert später sein Ende mitbestimmen sollte: die Flucht aus der ihn unmittelbar umgebenden Welt. Sein Held, der junge Offizier Olenin — ein dichterisches Selbstporträt — entflieht der leichtsinnigen Petersburger Gesellschaft, um die Ruhe und Klarheit der Seele wiederzufinden. Er reist in den Kaukasus, zu »Menschen, denen gegenüber weder der Künstler, noch der Moralist Widerstand findet in seiner Seele«[1]. Wir dürfen also in den »objektiven« Szenen dieser Erzählung die Sehnsucht nach einer völligen inneren Umgestaltung, einer Wiedergeburt ahnen. Dieses Gefühl ist so stark im Dichter, daß ihm nicht die Charakteristik des Helden, sondern die einzelner Kosaken am besten gelingt. Auch ihr äußeres Leben trifft er meisterlich. »Nicht bloß die einzelnen Kosaken, die mit ein paar Strichen ihre ganz eigene Unerschöpflichkeit erhalten, auch die Schilderung von Gegenständen und äußeren Vorgängen bleibt schlechthin unübertrefflich: Hier zum ersten Male eigentlich werden wir den Zwang zur Nachgestaltung gewahr, die auch die leblosen Dinge in der Seele des gebornen Künstlers Tolstoi auslösen mußten, wenn sie in einer ganz gewissen, ihre jedesmalige Eigenart grell erhellenden Beleuchtung vor ihn hintreten[2].« Eine solche Szene ist die folgende. Lukaschka, ein prächtiger junger Kosak, hat sich zur nächtlichen Wacht mit den Kameraden zum Terekfluß,

[1] Siehe Karl Nötzel, Tolstois Meisterjahre. Einführung in das heutige Rußland. II. Teil. München 1918. S. 58.

[2] Nötzel, l. c., S. 63.

der die Kosakensiedlungen gegen jene der tatarischen Stämme im Kaukasus abgrenzt, begeben. Alle schlafen, nur er allein sitzt wach und horcht:

»Die Nacht war dunkel, warm und windstill. Nur auf der einen Seite des Himmelsgewölbes glänzten die Sterne; der andere, größere Teil des Himmels, nach dem Gebirge zu, war von einer einzigen, großen, dunklen Wolke bedeckt. Die schwarze Wolke, die mit dem Gebirge in eins zusammenfloß, zog ohne Wind langsam weiter und hob sich mit ihren gebogenen Rändern scharf von dem tiefen Sternenhimmel ab. Nur nach vorn war für den Kosaken der Terek und die Ferne sichtbar; im Rücken und an den Seiten umgab ihn eine Wand von Schilfrohr. Mitunter fing das Schilf, anscheinend ohne Ursache, an zu wogen und aneinander zu rascheln. Von unten sahen die schwankenden Fahnen des Schilfes gegen den hellen Rand des Himmels wie buschige Baumzweige aus. Unmittelbar vor seinen Füßen war das Ufer, an dem unten der Fluß rauschte. Weiterhin flimmerte die glänzende, sich fortschiebende braune Wassermasse einförmig um die Sandbänke und am Ufer. Noch weiter: und Wasser, Ufer und Gewölk, alles floß in undurchdringliches Dunkel zusammen. Auf der Oberfläche des Wassers streckten sich schwarze Schatten hin, welche das geübte Auge des Kosaken als Baumstämme erkannte, die das Wasser von oben her vorbeitrug. Nur zuweilen ließ ein Wetterleuchten, das sich im Wasser wie in einem schwarzen Spiegel reflektierte, den Umriß des gegenüberliegenden steilen Ufers erkennen. Die gleichmäßigen Geräusche der Nacht, das Rascheln des Schilfes, das Schnarchen der Kosaken, das Summen der Mücken und das Rieseln des Wassers, wurden nur selten durch einen fernen Schuß, durch das Glucksen eines hinabfallenden Stückchens Ufer, durch das Plätschern eines großen Fisches, durch das Knistern eines Tieres im wilden Walddickicht unterbrochen. Einmal flog eine Eule den Terek entlang; jedesmal beim zweiten Flügelschlage streifte sie mit einem Flügel an den andern. Gerade über den Köpfen der Kosaken wandte sie sich dem Walde zu, und als sie auf einen Baum zuflog, streifte sie nicht mehr einmal ums andere, sondern bei jedem Flügelschlage mit einem Flügel an den anderen; sie setzte sich dann auf eine alte Platane, konnte aber lange Zeit nicht zur Ruhe kommen. Bei einem jeden derartigen unerwarteten Geräusche strengte der wachehaltende Kosak sein Gehör aufs äußerste an, kniff die Augen zusammen und tastete sachte nach der Flinte[1].«

Wir haben an den untersuchten lyrischen Beispielen nachgewiesen, daß ihre Inhalte — hier das landschaftliche Motiv — Abkömmlinge des Unbewußten sind. Zu einem ähnlichen Ergebnis war Karl Weiß bei Betrachtung der formalen Eigenschaften der Lyrik gelangt, als er fand, »daß der Gleichklang (und der ihm immanente Rhythmus) in der Sprache, beziehungsweise in der dichterischen Darstellung im Grunde nichts anderes ist, als ein Mittel, die augenblickliche psychische Situation des Darstellenden von der Realität loszulösen und sie dem Lustprinzip unterzuordnen«[2]. Wie nun, sollte

[1] Tolstoi, Die Kosaken. Eine Erzählung aus dem Kaukasus. Aus dem Russischen von H. Röhl. Leipzig, Reclam. S. 44—45. (Diese Übertragung scheint mir naturwahrer als die in der bekannten Diederichsschen Jenaer Gesamtausgabe.)

[2] Karl Weiß, Von Reim und Refrain. Imago, II. Jahrg. 1913.

auch die Beschreibung der nächtlichen Flußszene bei Tolstoi die Objektivierung unbewußter Regungen enthalten, wo doch jeder Zug an ihr die Elemente des Realen aufweist, wie auch alles vor und nach ihr in die greifbarste Wirklichkeit eingebettet erscheint? Ich glaube, gerade diese restlos in die Darstellung einverleibte Realität, diese unendliche Harmonie des Nursichtbaren und Erscheinunggewordenen ist es, die wir in Wahrheit als unwirklich, ja als »halluzinatorisch« empfinden und den Traumgebilden analog betrachten müssen. Vergegenwärtigen wir uns nur, daß die Szene nicht an Ort und Stelle der Handlung, sondern als Erinnerung oder Phantasie in stiller Abgeschiedenheit einer Dichterstube entstanden ist[1]. An der Szene selbst ist nichts, was diese Annahme rechtfertigen könnte, solange wir unter dem Eindruck des Geschilderten stehen. Vielmehr, jede neue Einzelheit überträgt sich uns, als wären wir daran mitbeteiligt: wir sehen die Schatten der schwimmenden Baumstämme flußabwärts gleiten, hören das Glucksen der abbröckelnden Uferscholle und merken auf den sonderbaren Flug der Eule. Wie ungemein scharf spricht hier alles zu den Sinnen, was die Phantasie des Dichters sich vergegenwärtigt hat. Eine enorme Schaulust, die kaum ihresgleichen hat, lebt in dieser Bilderreihe[2], und ihre regressive Bedeutung wird uns dadurch klar, daß sie wie beim Traum den vollen Ersatz für die verhinderte motorische Abfuhr stellt. (Die Haltung des Kosaken Lukaschkas ist ja fast die eines Träumenden.)

Noch deutlicher mag dies eine Beschreibung aus der Erzählung »Familienglück« (1859) darlegen. Tolstoi behandelt hier das überaus schwierige Problem, wie eine junge Frau in ihrer Ehe den Weg von einer phantastischen Übertragungsliebe zur wahren Gattenliebe findet. »Augenscheinlich wollte Tolstoi, dessen angeborner epischer Sinn stets auf das Typische gerichtet war, und dessen instinktives Künstlertum ihn an die Möglichkeit glauben ließ, jedes sich regelmäßig wiederholende Begebnis im Menschenleben ein für alle Mal in einer in ihren Grundzügen feststehenden Nachgestaltung festzulegen, hier gleichsam das weibliche Gegenstück geben zu ‚Kindheit', ‚Knabenalter' und ‚Jugendzeit'[3].« (Tolstois frühverfaßte poetische Selbstbiographie.) Es ist nachts und zur Sommerzeit. Die Heldin befindet sich in gehobener Stimmung, eine überströmende Zärtlichkeit hat sie erfaßt. Der Freund war vor ihr hinaus auf den Balkon getreten und ruft sie und eine ältere Hausgenossin zu sich, den Anblick der schönen Nacht mitzugenießen:

»Wir gingen zu ihm, und in der Tat, es war eine Nacht, wie ich sie später niemals wieder gesehen habe. Der volle Mond stand hinter uns über dem Hause, so daß wir ihn nicht zu sehen vermochten, und der

[1] Diese Situation wird uns später bei Rembrandt nochmals beschäftigen.
[2] Die Schaulust Tolstois soll bei anderer Gelegenheit näher bezeichnet werden.
[3] Nötzel l. c.

halbe Schatten des Daches, der Säulen und der Marquise über der Terrasse lag auf dem sandbestreuten Gartenwege und dem Rasenplatze. Alles andere war hell erleuchtet und mit einem Tau bedeckt, dem das Mondlicht einen silbernen Glanz verlieh. Ein breiter, zu beiden Seiten mit Blumen eingefaßter Weg, auf dessen eine Seite der Schatten der Georginen und ihrer Stäbe fiel, eine wahre kalte Lichtstraße, auf welcher eckige Kieselsteine funkelten, verlor sich in nebliger Ferne. Hinter den Bäumen schaute das helle Dach des Gewächshauses hervor, und aus dem Hohlwege stieg ein Nebel auf, der hin- und herwallte und sich immer mehr verdichtete. Die schon ein wenig entlaubten Fliedersträuche waren bis auf den kleinsten Zweig vom Mondlicht erhellt. Die vom Tau benetzten Blumen waren alle deutlich zu unterscheiden. In den Alleen flossen Schatten und Licht so ineinander über, daß Wege und Bäume sich nicht mehr als solche, sondern als durchsichtige, schwankende, leicht zitternde Wölbungen ausnahmen. Rechts im Schatten des Hauses war alles schwarz, unbestimmt, ja sogar schreckhaft. Aber dafür erhob sich aus diesem Dunkel noch heller der phantastische Wipfel einer Silberpappel, die ganz eigentümlich nicht fern vom Hause in einer Art Strahlenbündel endete und in den fernen schimmernden dunkelblauen Himmel fortzufliegen schien[1].«

Es ist der gleiche Zauber wie bei der Flußszene, der uns beim Lesen dieses Nachtstückes umfängt: die wunderbare Klarheit der angeschauten Bilder, die handgreifliche Schönheit der Schilderung und die Höhe des Gefühls, das darin zum Ausdruck erhoben wird[2]. Schon die erste Impression, die in uns erweckt wurde, mag es uns sagen, daß hier nicht ein besonderer Affekt gestaltet ist (wie ähnlich in der »Stimmung« sind doch beide Szenen und viele andere noch bei Tolstoi), sondern irgend eine typische Regung, die uns nicht ganz fremd scheint und die wir nun als Trägerin dieses Naturbildes zu erkennen haben. Da wir in der »realistischen« Darstellungsart des Dichters jede brauchbare Handhabe zur analytischen Kritik vorfinden, ist es uns ohne weiteres möglich, auf den unbewußten Gehalt der angeführten Szene einzugehen. Ihr erster Charakterzug gibt sich in der Lustbetontheit kund, die in ihr offen zutage tritt und ihre eminent ästhetische Wirkung vor allem mitbegründet. Diese Lustbetontheit ist ganz an den Inhalt der Szene, d. i. an die Schilderung der Natur gebunden, worin sie auch allen Beispielen dieser Untersuchung, nämlich den Träumen und den lyrischen Stücken, gleichgestellt werden kann. Im Gegensatz zur Lyrik können wir jedoch hervorheben, daß von der Lustbetontheit nichts auf die äußere Form übergegangen ist, vielmehr diese mit dem Inhalt zur Gänze zusammenfällt. Hierin dürfte auch der epische Ausdruck dem lyrischen überhaupt überlegen sein. Versuchen wir aber

[1] Tolstoi, Familienglück. Übersetzung von W. Lange. Reclam-Ausgabe.

[2] Da bei mir so ziemlich alle Voraussetzungen fehlen, diese Gedankengänge auch auf die Musik, der ja ein »Naturgefühl« durchaus bekannt ist, zu beziehen, möchte ich nur auf die Ähnlichkeit dieser Szene mit einer anderen hinweisen. Es ist dies die berühmte Frühlingsszene Richard Wagners in der »Walküre« (»Winterstürme wichen dem Wonnemond . . .«).

den lustbetonten Charakter der Szene genauer noch ins Auge zu fassen. Ein junges Mädchen erzählt die Geschichte ihrer aufkeimenden Liebe. Ihre Wahl ist bereits getroffen und sie wartet auf den Augenblick, wo sich ihre Gefühle endlich rückhaltlos äußern dürfen. Erregungen von hoher Spannung, angenehme Erwartungen fluten durch ihr Herz. Noch aber zögert der Mann, das erste beglückende Wort auszusprechen, das ihrerseits zu tun die Sitte und das weibliche Schamgefühl verbieten. In solcher Stimmung, die eine unmittelbare äußere Abfuhr ihrer Gefühle nicht zuläßt, erfährt sie den genußreichen Anblick der Nacht, die mit einem Male ihr Wesen selbst auszudrücken scheint. Diesem schönen Bilde, ihrem eigenen Ebenmaße, schenkt sie ihre Seele. Deshalb erscheint ihr alles so überaus klar und wirklich, so bedeutungsvoll und köstlich. Im Rausch der Selbstgenügsamkeit, der sie umfängt, hat sie noch das Gefühl, geliebt zu sein, aber dieser Liebe ist sie für den Moment entrückt gerade durch die Höhe der Empfindungen, die sie beherrschen. Mit der flüchtigen Abkehr vom Manne hat sie auch alle jene Triebe zum Schweigen gebracht, die zu ihm führen und sie darf sich selbst gehören. Es ist, als ob dieses narzißtische Gefühl, das sie bislang niederzuhalten vermocht hat, wiedergekehrt sei, um zu bleiben, doch wenn wir es richtig ahnen, wird es wie ein Traum mit der nächsten Anforderung des realen Lebens verschwinden. Hierin ist aber der ästhetische Hauptwert der Szene zu ersehen: im mobilen Charakter des Narzißmus, der sich wie eine Atempause einschiebt zwischen zwei Wirklichkeiten, denen man mit dem vollen Einsatz seiner Persönlichkeit entsprechen muß[1].

Bei solcher Betrachtung ist dieses »homerische« Naturgefühl, dessen Hauptmerkmale in einer unmittelbaren Anschaulichkeit Ausdruck finden, durchaus als eine vollständig gelungene Projektion zu werten, die den Narzißmus eines Individuums restlos in sich faßt. Eine durch Libidostauung zur Unlust führende innere Triebregung ist auf solche Weise vollinhaltlich nach außen gewendet worden, so daß die auslösende Kraft als solche nun nicht mehr ins Bewußtsein des Beteiligten zu treten vermag. Für den Anhörer oder Betrachter jedoch behält die Szene die ursprüngliche Bedeutung bei, indem sie seinen Narzißmus anzieht. Eine ähnliche ästhetische Wirkung erzielt auch der Humor, auf dessen narzißtische Attraktionskraft Freud hingewiesen hat[2].

Es steht demnach außer Zweifel, daß das Naturgefühl unter gewissen Umständen ein adäquates Ausdrucksmittel für den Narzißmus einer Person sein kann. Wir haben zu Beginn dieser Untersuchung den Gedanken ausgesprochen, daß es sich dabei wahrscheinlich um einen Reaktionsmodus der einheitlichen oder gesunden

[1] Ich bin hier, ebenso wie in den früheren Beispielen, dem Versuch ausgewichen, einzelnes psychoanalytisch zu deuten, da nur der strukturelle Sinn der ganzen Szene zu erörtern war.

[2] Zur Einführung des Narzißmus. Kleine Schriften, IV. Teil, S. 96 u. 97.

Psyche handelt. Ehe wir unser abschließendes Beispiel aus dem Bereich der bildenden Kunst vorbringen, wollen wir dieser Frage in Kürze nähertreten. Zwar haben wir uns durchwegs nur mit einer speziellen Abart der Landschaftsempfindung befaßt, wovon wir unseres Erachtens die typischeste gewählt haben, doch läßt sich immerhin ohne voreiligen Schluß sagen, daß es sich da um ein einheitliches seelisches Gebilde handelt, das einen Vergleich mit anderen ähnlichen zuläßt. Hiebei kann sich dann ein besonderer Charakterzug des Naturgefühls, der bislang ohne Würdigung geblieben ist, wie von selbst ergeben. Es liegt nahe, eine Beziehung desselben zu einem anderen narzißtischen Charakterzug zu suchen, der aus der Psychopathologie bekannt ist, nämlich zum Größenwahn. Wo dieser in Erscheinung tritt, erweist er sich als eine Regression zum infantilen Narzißmus, und wird durch die »vollständige Zurückziehung der Libido von den Personen und Dingen der Außenwelt« hergestellt. Anders der Mechanismus des Naturgefühls, das wir auch als eine Reaktionsweise des Ich gegen die Ansprüche der Realität erkannt haben. Hier wird das bedrohte Gleichgewicht, ähnlich wie beim Traum, durch den projektiven Vorgang zurückerworben und der Narzißmus zuletzt als ein dem Ich gegenüberstehendes Gebilde erkannt. Es dürfte nicht ohne Bedeutung sein, daß beim paraphrenischen Erkrankungstyp, insbesondere bei der Paranoia, nicht die Ichlibido, sondern die Objektlibido der Projektion verfällt. Wir haben demnach im Naturgefühl ein Negativ des Größenwahns zu erkennen. Der Naturschwärmer ist ja jederzeit gerne bereit, die Kleinheit des eigenen Ich gegenüber der gewaltigen Größe der Natur einzusehen. Die tiefe ästhetische Wirkung, die jedem wahrempfundenen Naturgefühl innewohnt, beruht dann zu einem Teil auf diesem immanenten Gegensatz. Die Wichtigkeit dieser Feststellung macht es wünschenswert, das Problem bei Gelegenheit auch von der klinischen Seite anzugehen.

In der bildenden Kunst, der wir uns nun zuwenden, hat sich das Naturgefühl verhältnismäßig spät ein Bürgerrecht erworben — ein auffälliger Zug, den umfassend zu begründen eigentlich der Kunstgeschichte obliegt. Vielleicht läßt sich mit Hilfe des oben erwiesenen Gegensatzes sagen, daß die Malerei, die ja wie keine andere Kunst über alle notwendigen und gleichwertigen Ausdrucksmittel zur Gestaltung des Naturgefühls verfügt, in einer gewissen Entwicklungsphase die erforderliche Ellbogenfreiheit noch nicht besessen hat und erst nach Bewältigung mannigfacher Hemmungen[1] dazu gelangt ist, die psychischen Probleme des freien Einzelwesens — darunter sein Naturgefühl — auszudrücken. Geschichtlich ist dieser Zustand in der Reformation eingetreten. Die ersten großen Land-

[1] Die ersten Epochen der Malerei sind durch religiöse Vorstellungen bedingt, die, je mehr sie formell gelöst werden, zu einer gewissen Selbstbefreiung des Künstlers führen. Auf der nächstfolgenden Stufe scheint sich regelmäßig dann das Interesse für die Darstellung des Menschen — Porträt — zu behaupten.

schafter der neuzeitigen Kunst, wie auch der Kunst überhaupt, waren die Holländer. Mit ihrem bedeutendsten Vertreter Rembrandt wollen wir uns beschäftigen. Eine kurzgefaßte Einführung erweist sich hiebei vonnöten.

Der Versuch, den psychischen Gehalt einer bildlichen Darstellung aus dieser selbst möglichst einwandfrei und den wahren Sachverhalt aufdeckend zu postulieren, erscheint zunächst unverhältnismäßig schwieriger, als jener, der sich an literarischen Vorbildern betätigt[1]. In Wahrheit handelt es sich hier wie dort um die gleiche Methode und es ist bloß Sache der Konvention, das eine Unternehmen mit weniger Mißtrauen anzusehen, nur weil es sich dabei scheinbar um verwandte Qualitäten – Wortvorstellungen – handelt. Das gedichtete Wort und die durch ihn erweckte plastische Vorstellung sind aber grundverschieden andere, als die begrifflichen Werte des kritischen Denkens und in jedem Falle – ob Dichtung oder Bildwerk – ist eine Übersetzung in die Ausdrucksweise der wissenschaftlichen Forschung notwendig. Den analogen Vorgang haben wir ja auch beim Traum vor uns. Dieser ist ein Produkt des inneren Sehens, ein Bild also, wird uns aber in Worten mitgeteilt, die wir dann notgedrungen zum Ausgangspunkt der Analyse machen. Es soll unsere Aufgabe sein, den befremdenden Eindruck durch die Art der kritischen Einstellung und die vorsichtige Fürwahl des Beispiels auf das Mindestmaß zu beschränken. Im übrigen tritt ja die psychoanalytische Methode nicht voreingenommen an das Untersuchungsmaterial (hier das Kunstwerk) heran, sondern heißt jede Aushilfe von seiten der Geisteswissenschaften willkommen. In solch günstiger Lage befindet man sich bei Rembrandt. Hat die moderne Kunstwissenschaft einerseits gewaltige Fortschritte in der Erkenntnis der allgemeinen Prinzipien, die im Kunstschaffen herrschen, gemacht (die Wiener Schule unter Alois Riegl und vor allem Heinrich Wölfflin[2]), so ist sie anderseits gerade im Fall Rembrandt in der Lage, auf glänzende Ergebnisse hinzuweisen[3]. Die Psychoanalyse hat jeden Grund, diese Leistungen, die für sie ein weites Stück Vorarbeit bedeuten, vollauf zu würdigen, denn sie verbinden eine umfassende Materialkenntnis mit viel psychologischem Scharfsinn und intuitiver Erfassung unbewußter Seelenvorgänge im Künstler. In einer sehr fleißigen Spezialstudie weist der Wiener Kunsthistoriker Max Eisler[4] auf den Ursprung und die Eigenart des Naturgefühls bei Rembrandt wie folgt hin: »Man weiß, wie das Landschaftsgefühl, das sich an den Erlebnissen des Knaben

[1] Solche Versuche sind bereits von Abraham, Jones und Jung gemacht worden.

[2] Kunstgeschichtliche Grundbegriffe. Das Problem der Stilentwicklung in der neueren Kunst. München 1915.

[3] Vor allem die Arbeiten von Bode, Hofstede de Groot, Friedländer, Veth, Valentiner und Voll.

[4] Rembrandt als Landschafter. München, Verlag F. Bruckmann. S. 254 u. 255

im Müllerhaus[1], an den Wahrnehmungen des Jünglings in der Landstadt Leiden und ihrer Umgebung ruhig entfaltet und befriedigt hatte, innerhalb der Großstadt Amsterdam in die Enge getrieben wurde, wie es hier in Erregung geriet, und sein aufgerütteltes Verlangen erst an immer häufigeren Wanderungen und ihren zeichnerischen Niederschriften stillte, bis es in den Hymnen der Gemälde seine vollströmende künstlerische Befreiung fand, finden mußte.« ... »Schon die äußeren Umstände deuten darauf, daß gerade die Landschaften die reine und ausschließliche Sprache der urhebenden Persönlichkeit führen mußten. Sie sind zur eigenen Erquickung und Erhebung entstanden, nicht für andere gedacht und nur wenig von ihnen beachtet.« Umfassende und starkbetonte Gefühlskomplexe drücken sich demnach in Rembrandts Landschaften aus, die fast ausschließlich — einzelne Zeichnungen ausgenommen — als Atelierwerke entstanden sind. Ihre Subjektivität ist so groß, daß man bei verwandten Skizzen, deren eine vor der Natur, die andere aus der Erinnerung gestaltet wurde, die eigentliche schöpferische Leistung der letzteren zuerkennen muß[2]. Es ist niemals das unmittelbare Vorbild, sondern ein rein innerer Vorgang, der hier den Ausschlag gibt. Die Konturen der Wirklichkeit sind bloß der Rahmen, den das schöpferische Gefühl des Künstlers mit einem bedeutenden Inhalt füllt. — Wir wollen der Einfachheit halber weder eine Malerei noch eine Handzeichnung Rembrandts als Beispiel heranziehen, sondern eine seiner bekanntesten Radierungen, deren Reproduktion leichtlich zu erreichen ist, die berühmte »Landschaft mit den drei Bäumen« zum Gegenstand der Analyse machen. Das kleine und merkwürdige Blatt besitzt eine weitere und engere Vorgeschichte, die zwar im sichtbaren Inhalt fehlt, jedoch den inneren Gehalt der Radierung mitbedingt, ja erst dort seinen stärksten, weil unbewußten Ausdruck findet. Der siebenunddreißigjährige Rembrandt hat es 1643 geschaffen. Damals stand er mit seiner vollentwickelten Eigenart, welche die früheren Anlehnungen längst abgestreift hatte, schon nahe der Grenze, wo ihm die menschliche Gemeinschaft nichts mehr bedeutete. Eine gewisse Manier, die den Anfänger und den selbstbewußten Meister der ersten Zeit kennzeichnete, war einer hochgestimmten Sorgfalt, die nichtsdestoweniger der reinen Eingebung voll gehorchte, gewichen. Etwa seit 1640 arbeitet Rembrandt nur nach eigenem Gutdünken, viel zu sehr mit persönlichen Dingen beschäftigt, hört er allmählich auf, andere zu lehren und jedes einzelne Werk, das er damals hervorbrachte, weist die engste Verschmelzung von Stoff und Form, malerischem Gedanken und Technik auf[3]. Auf der Höhe

[1] Der belgische Lyriker Emile Verhaeren meint das berühmte Rembrandtsche Halbdunkel auf reale Eindrücke des jungen Knaben in der hölzernen Mühle der Eltern zurückführen zu dürfen. (»Rembrandt«. Leipzig, Inselverlag.)

[2] Vgl. oben das Beispiel Tolstois.

[3] Richard Hamann, Rembrandts Radierungen. Berlin, Bruno Cassirer, 2. Aufl., S. 318.

der Produktivität merkt er vielleicht den ernsten Verfall seiner Vermögensverhältnisse nicht. Er wird einsam und liebt es, im Freien zu träumen. Dies ist die weitere Vorgeschichte, deren vielfache Stimmungen in der »Landschaft mit den drei Bäumen« mitschwingen. Sie allein jedoch könnte das dramatische Motiv, das hier zum Ausdruck kommt, nicht ganz erklären. »Der innerliche Aufschwung, der von diesem Blatte ausgeht«[1], hat einen tieferen Grund. Diesen hat Max Eisler[2] nachgewiesen und mit der Darstellung selbst in engste Beziehung gebracht. »Die Landschaft mit den drei Bäumen aus dem Jahre 1643 ist ein Ausnahmsakt, hervorgerufen durch ein Ausnahmsgefühl, die Erschütterung durch den Tod Saskias[3]. Mitten auf dem Wege zu den objektiven Stimmungen der Natur wird der Radierer unterbrochen, reißt dieses eine Mal den Stoff menschlich ganz an sich und gibt in ihm das Spiegelbild der eigenen, einsamen, schwer durchwühlten Seele. Nur ein großer Raum, größer als irgend einer, den er bisher darstellend aufgenommen, kann diese Empfindung fassen, das Licht darin muß im Kampf stehen, Schatten ihre mächtigen Flügel breiten. Schon ehe er an die Arbeit ging, waren so dem Werke diesmal mit der Grundstimmung auch die Masse und die Gesamterscheinung gegeben. Und ebenso war es schon beschlossen, daß die dunkel entflammte Phantasie ein Bauwerk vollbringen mußte.«

»Aber das in der Natur verankerte Temperament muß dann doch mit ihr den näheren Schritt der Arbeit nehmen. Ehe Nadel und Stichel und mit ihnen die oberen Wolkenballen, die schweren Regenstriche und das Gewebe des linken Himmelgrundes hinzutraten, bot sich auf der Platte das dekorative Bild der schrägen, hellen und dunklen Flächenteilung, daß dann die Nadel natürlich und raumhaft fördert, indem sie den durchaus wahren und wahrgenommenen Fernblick und die Hütte zwischen den Bäumen ausführt und abtönt. Dann bringt jene Nacharbeit dem Blatt und dem Raume die Kraft des Baues und schürzt den dramatischen Knoten. Sie vermehrt das Dunkle. Sie schafft der Schattenmasse des Baumhügels das Gegengewicht des Regenschauers, sie schließt den Griff um die Lichtfläche und bringt den Kontrast zur Spannung. Sie legt eine erste Bildebene fest und treibt von ihrem dunklen Rahmen aus der Helle vor sich her zur Tiefe, sie erleichtert unten die Dämmerung und füllt die Luft darüber mit dichterem Gespinst. So gewinnt alles seinen höheren, ausdrucksvolleren Grad. Das abziehende Gewitter, die Laubkronen, die sich nun wieder heben und dehnen, die abgeschiedene Welt am Weiher mit ihren im Schatten und Halblicht verweilenden Menschen, die ruhsam und tätig forttreibende in der weithin gelagerten, besonnten Ebene, schon das nimmt teil an der größeren Stimmung und ihrer einfachen Ordnung. Jene aber braucht reichere Mittel, um ihrer Bewegung Herr zu werden. Zum ersten Male muß alles Werk-

[1] Hamann, l. c., S. 238.
[2] l. c., S. 152—154.
[3] Saskia van Ulenburch, Rembrandts erste Frau.

zeug, müssen Ätzung, Kaltnadel und Grabstichel, aber auch jede Form, Malerisches, Natürliches und Bauhaftes, heran. Eines löst das andere heftig ab, aber zuletzt greift doch alles geschlossen ineinander und erzeugt die elementare Wirkung des einzigartigen Blattes.«

Wir haben diese vortreffliche kunstpsychologische Analyse ohne Kürzung wiedergegeben, weil sie fast alles deutlich benennt und einen Zusatz von wenigen Sätzen nur braucht, um der vorliegenden Untersuchung zu genügen. Die Höhe des narzißtischen Gefühls in der »Landschaft mit den drei Bäumen« ist durch den Schmerz und die Trauer um das verlorene heißgeliebte Weib bedingt, denen es sich gewachsen zeigt. Auf dem Umweg des Narzißmus wird das bedrohte seelische Gleichgewicht hergestellt. Es spricht vieles dafür, daß wir es hier mit einem typischen Akt der künstlerischen Psyche zu tun haben. Man erinnere sich nur des berühmten Goetheschen Gedichtes »Selige Sehnsucht«, das der Tradition nach in der Todesnacht seiner Frau Christiane entstanden sein soll. Es ist merkwürdig, daß manche Leser darin nur die Gefühlskälte des Dichters sehen wollen, andere werten es als höchstes Kunstprodukt. Hofmannsthal spricht im Anschluß daran von »Landschaften der Seele«[1], die jeden Anblick der Wirklichkeit an Größe und Eindrucksfülle überragen. Solche Phantasieprodukte, die ein unbewußtes, intuitives Seelenleben spiegeln, haben etwas Zwangsartiges an sich, die realen Formen, unter welchen sie erscheinen, sind bloß Maske, gleichsam Rationalisierungen, wodurch sie hervortreten dürfen. Die »Erleichterung«, welche der Künstler im Schöpfungsakt empfindet, macht sie dem Wunschgebilde des Traumes verwandt. Wenn wir einzelne Elemente des Rembrandtschen Blattes — die perspektivische Ferne des Raumes, den Regenschauer am Rande, die greifbare Nähe der aufragenden Bäume, die an Gefühlsverdoppelungen mahnen — als symbolische Quantitäten auffassen, wird sich uns der unbewußte Gehalt noch klarer erschließen. Wir brechen hier ab, da mit dem Gesagten das vorgezeichnete Ziel erreicht wurde[2].

Wir haben so oft und von verschiedenen Seiten her die weitgehende Verwandtschaft dieser künstlerischen Naturdarstellungen mit den eingangs analysierten Landschaftsträumen dargelegt, daß es nun längst an der Zeit ist, uns auch die Unterschiede zwischen beiden klar zu machen. Ist der psychische Mechanismus, welcher das Naturgefühl wachruft, hier wie dort tatsächlich derselbe? Selbst wenn wir es zugeben, daß die halluzinatorische Wunscherfüllung, womit der Prozeß der Traumbildung abschließt, mit dem unbewußten schöpferischen Akt in Beziehung gebracht werden kann, bleibt die sichere Tatsache bestehen, daß der ganze Vorgang dort von innen, hier von

[1] Prosaschriften. I. Band. Gespräch über Gedichte. Berlin 1907, S. Fischer.

[2] Unter den modernen Landschaftern bietet der Franzose Camille Corot das geeignetste Beispiel zum Vergleich. Auch seine Werke sind absolute Phantasieprodukte, die aus unbewußten Quellen schöpfen. Wir wollen uns jedoch mit dem Hinweis begnügen.

außen ins Werk gesetzt wurde. Als Resultat ergab sich, wie gesagt, im ersten Fall durch die Traumregression ein halluziniertes Bild, im zweiten Fall eine täuschende Realität. Die psychologische Bedeutung dieses Gegensatzes können wir selbst durch das präziseste Abtasten der uns zu Gebote stehenden Inhalte nicht ausschöpfen; sie hängt innigst mit den Funktionen der verschiedenen Bewußtseinsarten zusammen. Da ein Ergebnis in erster Reihe für die letzteren und nicht für das Wesen des Naturgefühls von Interesse wäre, wollen wir das Problem dieser Untersuchung damit nicht komplizieren. Hingegen möchten wir in bezug auf die »Landschaftsträume« als eines Ausdrucksmittels für den Narzißmus bemerken, daß sie diese Klasse nicht ganz allein vertreten. Auch die sogenannten »Flugträume« zählen hieher, deren reine Beispiele einen aufschlußreichen Vergleich mit den »Landschaftsträumen« zulassen. Bei beiden handelt es sich um die unmittelbare und restlose Übersetzung eines unbewußten Gefühlsinhaltes und in der Regel führt nur ein spärliches, tatsächliches Erinnerungsmaterial zu ihrer Auflösung. Ihre Wichtigkeit bekunden sie durch die Situation, in welcher sie auftreten, nicht durch ihren Sinn, der dem Analytiker geläufiger als bei anderen Traumarten ist. Schließlich behaupten diese »narzißtischen« Träume ihre besondere Stellung gerade durch ihre Symbolik, die eines aktuellen oder selbsterlebten Vorbildes nicht immer bedarf, um verwendet zu werden. Dies führt zu den bereits erwähnten zwei Eigenschaften zurück.

Es ist im vorstehenden versucht worden, das Naturgefühl als einen Befriedigungsersatz für die Rückkehr zum verdrängten Narzißmus zu erkennen. Ein mit Unlust (höherer Libidostauung) verbundener Vorgang wird auf solche Weise zu einem der Lustreihe gewandelt. Der Mechanismus besteht in der einfachen Vertauschung von »außen« und »innen«: die Realität als Gesamterscheinung, eine solche ist ja die »Natur«, wird an Stelle eines drängenden, oft unerbittlichen Triebanspruches gesetzt. Was von innen her beschwerlich war, ist nach außen projiziert worden[1]. Wenn wir bedenken, daß in einer früheren Entwicklungsphase gerade das »Äußere« mit Unlust empfunden wurde – und erst später durch die Introjektion eine vorläufige Bewältigung erfahren hat –, so bedeutet dieses zur Lust erhobene psychische Gebilde, eben das Naturgefühl, einen komplizierten Fortschritt. Eine vollständige psychologische Lösung dieser Frage wäre geeignet auch auf die Genese der ästethischen Gefühle Licht zu werfen.

[1] Freud, Metapsychologische Ergänzungen zur Traumlehre. Kleine Schriften, IV. Band, S. 352 u. 353.

Die Nausikaaepisode in der Odyssee.

Von Dr. ALFRED WINTERSTEIN.

»Immer zerreißet den Kranz des Homer und zählet die Väter
Des vollendeten ewigen Werks!
Hat es doch eine Mutter nur und die Züge der Mutter,
Deine unsterblichen Züge, Natur!«

Schiller.

I.

Allen Lesern der Odyssee unvergeßlich, nimmt die Nausikaaepisode einen Ehrenplatz im reichen Bildersaale homerischer Poesie ein. »Die einzige jungfräuliche Gestalt Homers« (R. M. Meyer), in Gegensatz gestellt zu dem vielerfahrenen Dulder und Abenteurer, einsam zurückbleibend nach der Abreise des geheimnisvollen Fremdlings, mußte seit jeher auch die Phantasie des nachschaffenden Dichters[1] beschäftigen; Sophokles und Goethe sind hier vor allen zu nennen.

Eine eigene zauberische, man möchte sagen, morgendliche Stimmung umspielt den sechsten Gesang der Odyssee; »es ist, als ob hier ein Wunder der Liebe geschehen sollte« (Fries). Nichts dergleichen geschieht: wenn sich Nausikaa vor der Stadt von Odysseus trennt, bricht die Episode ab; erst am Ende des siebenten Gesanges erscheint eine kurze Abschiedsszene als Fortsetzung.

Dem aufmerksamen Leser wird nicht nur der Umstand auffällig dünken, daß Nausikaa im sechsten Gesang eine unverhältnismäßig große Rolle spielt, um dann fast spurlos zu verschwinden, er wird auch an manchem anderen Widerspruch Anstoß nehmen. Kritiker haben daraus die Folgerung abgeleitet, daß die Nausikaaepisode ein Vorsatzstück zu dem Phäakenabenteuer des Odysseus bildet, das aus einem poetischen Bruchstück unsicherer Herkunft entstanden ist; der frühere, urprüngliche Zusammenhang muß ein anderer gewesen sein als in der Odyssee. Ohne Rücksicht auf die psychologische Motivierung haben dann einige Forscher, von einer vorgefaßten Meinung über die sittlichen Anschauungen einer primitiven

[1] Einer der ältesten melischen Dichter, Alkman, behandelt die Begegnung des Odysseus und der Nausikaa in einem umfangreichen Gedicht, aus dem noch mehrere Fragmente erhalten sind. In komödienhafter Weise haben den Stoff bearbeitet: Philyllios in den *Πλύντριαι ἢ Ναυσικάα*, Eubulos in der *Ναυσικάα* und vielleicht Alexis im *Ὀδυσσεὺς ἀπονιζόμενος*. Von Ovids Jugendfreund Tuticanus stammt ein episches Odyll: Phaeacis. Über Nausikaatragödien siehe den Schluß meiner Untersuchung.

und einer kultivierteren Epoche beherrscht, die Entscheidung herbeizuführen versucht, welche Bestandteile alter Odysseuspoesie, älteren Einlagen anderen Ursprungs und erweiternden Zusätzen des Dichter-Bearbeiters zuzuweisen sind. Unsere anders gerichtete Arbeitsmethode wird hingegen bestrebt sein, für das mehrfach zusammengesetzte Problem der Nausikaaepisode eine einheitliche Lösung auf Grund einer psychologischen Betrachtung zu finden.

O. Rank hat in einer grundlegenden Arbeit über den »Mythus von der Geburt des Helden« (Leipzig und Wien, 1909) nachgewiesen, daß ein großer Komplex von Sagen sich trotz der mannigfachsten Verschiedenheiten im einzelnen auf das Schema einer uralten, unter allen Kulturvölkern weitverbreiteten mythischen Erzählung zurückführen läßt, die die wunderbare Geburt und das ruhmvolle Leben des Helden schildert. Diese Durchschnittssage hat etwa folgende Gestalt (Rank, Mythus, S. 61):

»Der Held ist das Kind vornehmster Eltern, meist ein Königssohn.

Seiner Entstehung gehen Schwierigkeiten voraus wie Enthaltsamkeit oder lange Unfruchtbarkeit oder heimlicher Verkehr der Eltern infolge äußerer Verbote oder Hindernisse. Während der Schwangerschaft oder schon früher erfolgt eine vor seiner Geburt warnende Verkündigung (Traum, Orakel), die meist dem Vater Gefahr droht.

Infolgedessen wird das neugeborene Kind, meist auf Veranlassung des Vaters oder der ihn vertretenden Person, zur Tötung oder Aussetzung bestimmt; in der Regel wird es in einem Kästchen dem Wasser übergeben.

Es wird dann von Tieren oder geringen Leuten (Hirten) gerettet und von einem weiblichen Tiere oder einem geringen Weibe gesäugt.

Herangewachsen, findet es auf einem sehr wechselvollen Wege die vornehmen Eltern wieder, rächt sich am Vater einerseits, wird anerkannt anderseits und gelangt zu Größe und Ruhm.«

Auf den ersten Blick wird dem Leser eine Zusammenstellung dieses Sagenschemas mit dem Phäakenabenteuer des vielwandernden, vielgewandten Odysseus ziemlich ungereimt erscheinen[1], wir glauben

[1] Die Kenntnis des angelsächsisch-dänischen Skeafmythus, der die Grundzüge der Lohengrinsage enthält, ist von einigen Forschern schon dem Tacitus zugeschrieben worden, da dieser im dritten Kapitel der Germania beiläufig die Bemerkung fallen läßt, daß manche behaupten, Ulysses sei auf seiner langen Irrfahrt auch den Rhein aufwärts gekommen und hätte dort Asciburgium gegründet (Rank, op. cit. S. 157). Der Kopenhagner Schulrektor Jonas Ramus hat in seinem tractat. hist. geogr. quo Ulyssem et Outinum unum eundemque esse ostenditur. Hauniae, 1716, mit vorstehender Überlieferung die nordische Mythe von Odins Einwanderung aus dem Urland der Asen nach dem germanischen Norden und seiner Erneuung der alten Asenburg, Asgard, in Verbindung gebracht. Ebenso soll der Held des Volksbuches vom Schwanritter, Helias, der Rheinschiffer, ursprünglich Ulysses sein, der sogar die Totenwelt heimsuchte, von Göttern geschützt, weit umher schiffte, Städte und Reiche gründete wie, laut späterer Sage bei Solinus, das von ihm benannte Lissabon, Ulixibona. Dort in der Westwelt ist auch bei Homer die elysische Flur, die Inseln der Seligen bei Hesiod: und so hat nordische Phantasie das elysische Eiland in der noch Insel (L'isle, Lille, lat. insulae) genannten Heimat des Schwanenritters zwischen der Schelde und Lys gefunden: in derselben Gegend war

aber trotzdem, erkennen zu können, wie hier durch alle Verschiebungen und Verschleierungen, die im Gesamtzusammenhange des Epos vorgenommen werden mußten, der alte mythische Kern durchblickt. Diesem Nachweis sollen die nachstehenden Erörtungen gewidmet sein.

Odysseus hat den Riesen Polyphem, den Sohn des Poseidon geblendet, deshalb versucht der Gott in seinem Zorn, die Landung des Odysseus bei den Phäaken zu verhindern. Er zertrümmert das Floß, auf dem Odysseus die Fahrt von Ogygia, der Insel der Kalypso, angetreten hat, im Angesicht des Gestades der Phäaken, doch wird dem Odysseus knapp vorher in Gestalt der Meeresgöttin Leukothea Rettung. (Od. V, 333 u. ff.):

»Aber die Tochter des Kadmos, die lieblich wandelnde Ino,
Leukothea, voreinst ein redender Mensch, aber jetzo
Unter den Göttern verehrt der salzigen Fläche, die sah ihn,
Und es jammerte sie Odysseus' Leiden und Irrsal.
Da entflog sie dem Rande der See und glich einer Möwe,
Setzte sich ihm zuseiten aufs Floß und sagte die Worte:
Sage, du Armer, warum der Strandersschütterer Poseidon
Dir so fürchterlich zürnt und säete alle dies Übel?
Aber getrost, er bringt dich nicht um, wie sehr er auch wütet.
Jetzt aber höre mein Wort — du scheinst mir klug und besonnen:
Reiße die Kleider vom Leib, das Floß überlasse den Winden,
Denke der Heimat, Freund, und schwimme mit rüstigen Armen
Gegen das Land der Phäaken, denn dort entgehst du dem Schicksal.
Nimm dies göttliche Tuch, den Schleier, bind ihn dir feste
Unter die Brust, so droht dir umsonst das grause Verderben.
Wenn du jedoch hernach das Land mit Händen ergriffest,
Lös ihn ab und wirf ihn zurück in die dunklen Gewässer,
Weit übers Ufer hinaus, und wende dich selber von dannen.«

Als eine mächtige Woge das Floß auseinanderreißt, schwingt sich Odysseus auf einen Balken hinauf, »schrittlings als gelt' es ein Reiten«[1], reißt sich die Kleider vom Leib und springt ins Meer. Dort treibt er zwei Tage und zwei Nächte umher, bis sich am dritten Tage der Wind legt. Odysseus gelangt, die Brandung

aber schon längst die im atlantischen Meer versunkene hesperische Insel Atlantis entdeckt worden.

Inwieweit die Insel der Phäaken als Insel der Seligen, als Unterwelt aufgefaßt wurde, wird weiter unten erörtert werden. Nach Hagen (Die Schwanensage, Abh. der Berliner Akad. d. Wiss. 1845, S. 513—577) ließe sich die Vergleichung des Ulysses mit Helias noch dadurch fortführen, daß jener im Schiffe schlafend allein wieder zur Heimat kommt, die ihm ganz fremd erscheint, während die angelsächsisch-friesische Sage von Sceaf, Odins Ahnherrn, den Knaben im Schifflein schlafend und gerüstet auf der skandinavischen Insel anlangen und dort König werden läßt. Diese Schiffssage soll wieder an den im schwimmenden Ei ruhenden Eros der griechischen Kosmogonie erinnern.

[1] Vergleiche, was Gilgamesch vor der Landung bei Xisuthros »an der Mündung der Ströme« an gleicher Stelle der Sage tut (P. Jensen, Das Gilgameschepos in der Weltliteratur, Straßburg 1906, I., S. 33).

meidend, an die Mündung eines Flußes und von dort ans Ufer der Phäakeninsel. Zu Tode ermattet, kriecht er unter zwei dichtverwachsene Ölbäume, bereitet sich ein Lager aus trockenen Blättern, in denen er wie ein »Funke, von der Asche behütet«, liegt, und schläft, bis ihn Mädchenstimmen wecken.

Unterdessen hat Nausikaa den Traum gehabt, in dem Athene in Gestalt ihrer liebsten Gespielin sie mit dem Hinweis auf ihre bevorstehende Hochzeit mahnt, Männer- und Weibergewänder bei den Spülplätzen am Fluß zu reinigen. Gewaltig über den Traum staunend, erbittet sich die Königstochter einen Wagen von ihrem Vater, verschweigt ihm aber den Grund der beschleunigten Wäsche. Nachdem Nausikaa in Gemeinschaft mit den anderen Mädchen ihre Arbeit verrichtet und gebadet und geschmaust hat, treten alle zum Ballspiel an. Nausikaa will den Ball einem der Mädchen zuwerfen, verfehlt jedoch ihr Ziel, er fällt ins Wasser. Die Mädchen schreien auf, Odysseus erwacht, richtet sich auf und tritt »wie ein Leu des Gebirgs« hervor, mit einem starken, belaubten Zweig seine Blöße deckend.

Also ging der Held, in den Kreis schönlockiger Jungfrauen
Sich zu mischen, so nackend er war, ihn spornte die Not an.
Furchtbar erschien er den Mädchen, vom Schlamm des Meeres besudelt,
Hierhin und dorthin entflohn sie und bargen sich hinter die Hügel.
Nur Nausikaa blieb. Ihr hatte Pallas Athene
Mut in die Seele gehaucht und die Furcht den Gliedern entnommen.

(Od. VI, 135 u. ff.)

Es folgt nun Rede und Gegenrede zwischen dem schutzflehenden Odysseus und Nausikaa. Nachdem dieser gebadet und die ihm übergebenen Gewänder angetan hat, verjüngt und verschönt ihn Athene, so daß Nausikaa im Gespräch mit ihren Gespielinnen dem Wunsche Ausdruck gibt, ihn zum Gemahl zu haben. Beim Aufbruch ersucht sie Odysseus, vor Eintritt in die Stadt zurückzubleiben, denn sie fürchtet, von den Einheimischen verdächtigt zu werden, wenn sie mit dem Fremdling, den sie bald einem Schiffbrüchigen, bald einem Gotte vergleicht, erblickt würde. Odysseus verweilt ihrer Weisung gemäß bei dem Quell außerhalb der Stadt, während Nausikaa im Wagen, von den Mädchen zu Fuß gefolgt, zum väterlichen Palaste zurückkehrt.

Inzwischen hat sich Odysseus nach einem kurzen Gebet im Hain der Athene wieder auf den Weg gemacht. Die Göttin tritt ihm in Gestalt eines wasserholenden Mädchens entgegen, das sich erbötig macht, ihm das gesuchte Haus zu weisen. In einen Nebel gehüllt, der ihn jedem fremden Blick unsichtbar macht, gelangt Odysseus in den Palast des Alkinoos. Nachdem er beim Königspaar Aufnahme gefunden hat, fragt ihn Arete, die Königin, wer er sei und woher er komme. Er antwortet ausweichend und gibt nur

von seiner zwanzigtägigen Fahrt[1] von Ogygia nach Scheria, der Phäakeninsel, Rechenschaft. Alkinoos schilt seine abwesende Tochter, daß sie nicht Odysseus zugleich mit den Mädchen in die Wohnung geleitet habe, Odysseus nimmt alle Schuld auf sich. Der König, von der edeln Gesinnung des Fremden gerührt, trägt ihm gleich seine Tochter an, nichtsdestoweniger verspricht er ihm, ihn morgen nachts als Schlafenden in einem Schiff in die Heimat führen zu lassen. Der Aufenthalt des Odysseus, der sich tatsächlich noch bis zum Abend des übernächsten Tages ausdehnt, vergeht mit allerlei Festlichkeiten, die dem Gaste zu Ehren veranstaltet werden: Der Sänger Demodokos singt von den Taten der Helden vor Troja, bei den Wettspielen erringt Odysseus, von Euryalos höhnisch zum Kampf herausgefordert, den Sieg im Diskoswerfen, der Rhapsode trägt das Lied von Aphroditens und Ares' verstohlener Lust vor, der Königssohn Laodamas und Halios werden als Ballspieler und Tänzer bewundert. Für die Abfahrt werden dem Odysseus Geschenke bereitet, ein Bad wird vor dem Gelage gerüstet, da tritt dem Helden Nausikaa noch einmal in einer merkwürdig einsilbigen Abschiedsszene[2] entgegen.

Von da an wird ihrer mit keinem Worte mehr Erwähnung getan.

Demodokos ergreift beim Mahl wiederum die Leier und erzählt die Mär vom hölzernen Pferd, Odysseus wird vom König, der seine innere Bewegung merkt, neuerlich aufgefordert, seinen Namen zu nennen. Er gibt sich endlich zu erkennen, seine Abenteuer halten die Hörer bis in die späte Nacht wach. Der folgende Tag wird eigentlich nur verzettelt, Odysseus wendet das Haupt nach den schönen Worten des Dichters »gar oft zu des Helios blendender Leuchte, wünschend, sie tauche hinab, sein Herz verlangte zur Heimat« (Od. XIII, 28). Als er sich abends mit seinen Geschenken eingeschifft hat, die Ruderer sich abfahrtsbereit rückwärtsbeugen, »fiel ihm auch wirklich ein Schlaf, unlösbar, über die Lider, ohn' Erwachen und süß, dem Tod am nächsten vergleichlich«. (Od. XIII, 79.) Schlafend landet Odysseus in seiner Heimat, die ihm fremd erscheint,

[1] Nach zwanzig Jahren gelangt Odysseus in seine Heimat zurück!

[2] »Aber Nausikaa stund, die Jungfrau, schön wie der Himmel,
Neben dem Pfosten der Tür, die gegen die Halle sich auftat,
Und ersahe bewundernden Augs den großen Odysseus.
Und sie begann und sprach alsbald die geflügelten Worte:
Nimm meinen Gruß nach Haus, o Gast, auf daß du auch dorten
Meiner gedenkst, denn sieh, ich half dir gleich zu Beginne.
Da erwiderte ihr der bewanderte, kluge Odysseus:
O Nausikaa, Sproß von Alkinoos' heiligem Herzen,
Möge mir Heres Gemahl, der donnernde Zeus, es verleihen,
Daß ich nach Hause gelang' und schaue den Tag meiner Heimkehr!
Und du heißest mir fürder daheim der Himmlischen eine,
Alle die Tage, denn du, o Jungfrau, wahrtest mein Leben!«

(Od. VIII, 457 u. ff.)

und auch hier hat er, indem er sich nicht zu erkennen geben darf, einen siegreichen Kampf mit den unerwünschten Freiern der Penelope zu bestehen.

II.

Ich folge einem Fingerzeig von Carl Fries (»Das Zagmukfest auf Scheria« in den »Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft«, 1910, 2 4), wenn ich in Nausikaa die Mutter des Helden zu erkennen und so den Schlüssel zum Verständnis des Phäakenabenteuers in Händen zu halten glaube. In astralmythologischen Anschauungen befangen, hat dieser Forscher allerdings knapp vor der psychoanalytischen Deutung haltgemacht.

Der Mythus von der Geburt des Helden hat in den zwei Untersuchungen O. Ranks (»Der Mythus von der Geburt des Helden«, Leipzig und Wien 1909, »Die Lohengrinsage«, ebenda, 1911) eine so gründliche und überzeugende Behandlung erfahren, daß ich mir wohl versagen kann, für jede meiner Behauptungen das ganze Beweismaterial neuerlich anzuführen, auch bei C. G. Jung (»Wandlungen und Symbole der Libido« im Jahrb. f. psychoanalyt. u. psychopath. Forschung, IV. Bd., 1. Hälfte, Leipzig und Wien 1912) findet man manches Hiehergehörige.

Die Psychoanalyse hat uns gelehrt, in den Gesetzen dichterischer Phantasiebildung die nämlichen Kräfte wirksam zu sehen, die in unseren nächtlichen Träumen, in der Neurose und in den Tagesphantasien der Gesunden und Kranken tätig sind. Namentlich die letztgenannten zeigen eine enge Verwandtschaft mit den Schöpfungen der Dichter. Aus der Kenntnis einer allgemeingültigen Symbolsprache werden wir demnach vorerst im Schiffbruch des Odysseus eine symbolische Darstellung der Geburt des Helden erblicken dürfen[1].

»Eine intensive Beschäftigung mit den Träumen gesunder und gemütskranker Menschen hat gestattet, gewisse typische, das heißt bei allen Menschen immer mit der gleichen geheimen Bedeutung wiederkehrende Traumgruppen aufzustellen. Eine derselben umfaßt

[1] In diesen Zusammenhang reiht sich ein weiteres Detail gut ein: der Schlamm und Schaum, der den nackten Odysseus besudelt und ihn den Mägden der Nausikaa so furchtbar erscheinen läßt (Od. VI, 137), erinnert an den von den eigenen Fäkalien herrührenden Schmutz, der das neugeborene Kind bedeckt. Vergleiche die Schilderung des von mir weiter unten behandelten typischen Nacktheitstraumes durch den Maler Römer in Gottfried Kellers »Grünem Heinrich«: »Wenn Sie einst getrennt von Ihrer Heimat und von Ihrer Mutter und allem, was Ihnen lieb ist, in der Fremde umherschweifen, und Sie haben viel gesehen und viel erfahren, haben Kummer und Sorge, sind wohl gar elend und verlassen: so wird es Ihnen des Nachts unfehlbar träumen, daß Sie sich Ihrer Heimat nähern, Sie sehen sie leuchten in den schönsten Farben, holde, feine und liebe Gestalten treten Ihnen entgegen, da entdecken Sie plötzlich, daß Sie zerfetzt, nackt und kotbedeckt einhergehen, eine namenlose Scham und Angst faßt Sie. Sie suchen sich zu bedecken, zu verbergen und erwachen in Schweiß gebadet. Dies ist, solang es Menschen gibt, der Traum des kummervollen, umhergeworfenen Mannes, und so hat Homer jene Lage (des Odysseus vor Nausikaa) aus dem tiefsten und ewigen Leben der Menschheit herausgenommen.«

die sogenannten »Geburtsträume« (Freud, Traumdeutung, S. 199), deren Studium uns ermöglicht hat, den verborgenen Sinn auch des Aussetzungsmythus zu ergründen. Aus der Verwendung der gleichen typischen Symbole läßt sich mit Sicherheit schließen, daß die Aussetzung des neugebornen Helden im Kästchen und Wasser, nichts als einen symbolischen Ausdruck der Geburt darstellt. Die Kinder kommen bekanntlich nicht nur in dem keineswegs so ungereimten Storchglauben, sondern auch in Wirklichkeit aus dem Wasser dem Fruchtwasser nämlich, und das so wohlverschlossene und den kleinen Helden schützende Kästchen ist nichts als eine bildliche Darstellung des Fruchtbehälters, des Mutterleibs. Das Herausziehen aus dem Wasser aber, das im Aussetzungsmythus – wie mitunter auch im Traume – aus gewissen in der Mythenschöpfung begründeten Tendenzen als ein Hineinstürzen dargestellt wird, symbolisiert direkt den Geburtsvorgang.« »Völlig im Sinne dieser unbewußten Symbolik scheint es auch gedacht, wenn der römische Dichter Lukrez die Geburt mit einem Schiffbruch vergleicht, wobei das neugeborne Kind nackt und bloß ans Ufer einer unbekannten Insel geworfen wird: Siehe das Knäblein, wie ein durch die Wut der Wellen an das Ufer geworfener Schiffer liegt es da, das arme Kind! Nackt, auf der Erde, aller Lebenshilfe bedürftig, wenn es zuerst die Natur aus dem Schoße der Mutter mit Schmerzen losgerissen hat. Mit kläglichem Gewimmer erfüllt es seinen Geburtsort. Und das wohl mit Recht, dem so viele Übel noch im Leben bevorstehen. (Lukrez, de natura rerum, V, 222–227)[1].«

Das Flutabenteuer des Odysseus läßt zwar ein Kästchen vermissen, aber dies erklärt sich auf natürliche Weise aus der durch den Gesamtzusammenhang bedingten intellektuellen Überarbeitung des Dichters nach Regeln der Logik und Glaubwürdigkeit, auch dürfen wir als eine Art Bestätigung für die Richtigkeit unserer Auffassung einen weiteren Zug des Epos ansehen, der durch ein anderes, jedoch nicht minder verbreitetes Symbol den nämlichen Vorgang ausdrückt: des Odysseus langer Schlaf im Bereich der ihn umschlingenden Ölbäume und sein Hervortreten, als ihn Mädchenstimmen wecken. Der mit trockenen Blättern zugedeckte todmüde Held wird mit dem Keim eines Feuers, mit einem glimmenden Brande verglichen, den Asche ringsum einhüllt.

Eine derartige Wiederholung des nämlichen Motivs (der Geburt) innerhalb eines Mythus ist eine häufig beobachtete Erscheinung. Dem Kästchen entspricht in manchen Mythen die auch den Mutterleib deutlich symbolisierende Höhle oder der eben erwähnte hohle Baum, der regelmäßig auch »als Wohnsitz der ungebornen Seelen gedacht wird« (Mannhardt, German. Mythen, S. 255). Osiris ruht auf den Zweigen des Baumes, von ihnen wie im Mutterleib umwachsen,

---

[1] Rank, Lohengrinsage, S. 19 ff., vgl. auch Rank, Mythus, S. 69 ff. und Jung, Wandlungen, S. 253, 261.

der Dionysosmythus der Griechen läßt diesen Gott (Δενδρίτης) aus einem hohlen Baum kommen, das Heddernheimer Relief stellt den Sonnengott Mithras dar, wie er mit halbem Leibe aus dem Wipfel eines Baumes hervorragt, »der junge Sonnengott der indischen Mythologie ruht schlafend in einer Lotosblume und erregt allgemeines Erstaunen, wenn er jugendlichschnell den hüllenden wunderbaren Baum verläßt und plötzlich unter die Menge tritt« (Fries). Im Schwanenmärchen erlöst die Heldin, in einem hohlen Baume sitzend, die verwandelten Brüder, in Indonesien kommt das erste Menschenpaar aus dem Bambus, in Polynesien aus dem Seegras, in Neu-Holland wird der erste Mensch aus Baumknoten herausgeholt. Nach Schurtz (Urgeschichte der Kultur, S. 578) leiten die chinesischen Könige in Yautscho ihr Geschlecht von einem Kinde ab, das in einem hohlen Bambusrohr ans Ufer schwamm (Verknüpfung der zwei Geburtssymbole). Weitere Beispiele bei Rank, Jung, Fries und Frobenius (Das Zeitalter des Sonnengottes, I. Bd. Berlin 1904).

Wenn wir nun in Nausikaa die Mutter des Helden erblicken, die diesem nach dessen eigenen Worten das Leben rettet[1], so stützen wir uns vor allem auf die grundlegenden Ausführungen Freuds über die »symbolische Bedeutung der Rettungsphantasie«[2], in denen es unter anderem heißt:

»Das Retten kann seine Bedeutung variieren, je nachdem es von einer Frau oder von einem Mann phantasiert wird. Es kann ebensowohl bedeuten: ein Kind machen = zur Geburt bringen (für den Mann), wie: selbst ein Kind gebären (für die Frau). Insbesondere in der Zusammensetzung mit dem Wasser lassen sich diese verschiedenen Bedeutungen des Rettens in Träumen und Phantasien deutlich erkennen. Wenn ein Mann im Traume eine Frau aus dem Wasser rettet, so heißt das: er macht sie zur Mutter, was nach den vorstehenden Erörterungen gleichsinnig ist dem Inhalt: er macht sie zu seiner Mutter. Wenn eine Frau einen andern (ein Kind) aus dem Wasser rettet, so bekennt sie sich damit wie die Königstochter in der Mosessage als seine Mutter, die ihn geboren hat.«

Im Lichte der neugewonnenen Anschauungen werden wir der Ino-Leukothea (»voreinst ein redender Mensch, aber jetzo unter den Göttern verehrt der salzigen Fläche«)[3], die sich, einer Möwe gleichend, zu Odysseus aufs Floß setzt und ihm den rettenden Schleier übergibt, eine tiefere Bedeutung zusprechen müssen: sie ist die aus dem typischen Heldenmythus bekannte Mutter in Gestalt des hilfreichen Tieres, die das Kind vor dem Zorn des Vaters (Poseidon)[4] bewahrt.

[1] Od. VIII, 468.
[2] Jahrb. II, S. 397 ff.
[3] Od. V, 334.
[4] Poseidon ist der Großvater des Alkinoos, vgl. Od. VII, 56 u. ff. Nach einer rhodischen Umbildung der Sage galt Leukothea als die verwandelte Halia, eine Schwester der Telchinen, die dem Poseidon eine Tochter und sechs Söhne gebar (Roscher, S. 2011). Die Göttin wurde auch mit Aphrodite identifiziert

Wir haben also hier neuerlich eine Doublette nachgewiesen. In diesem Zusammenhang wird die Blendung des Polyphem als Kastration ‹des Vaters› aufzufassen sein. Über die Blendung als symbolischen Ersatz der Entmannung siehe die Arbeiten von Ferenczi ‹Imago 1912, Bd. I, S. 281 f.›, Rank ‹Jahrg. 1, Heft 2 der intern. Zeitschr. f. ärztl. Psychoan.›, Eder ‹ebd.› u. a.

Leukothea weist den Odysseus an, sich die Kleider vom Leibe zu reißen und den göttlichen Schleier unter die Brust zu binden, dann drohe ihm umsonst das grausame Verderben. Sobald er aber gelandet ist, soll er den Schleier in die Gewässer zurückwerfen und sich selber abwenden.

Versuchen wir eine psychoanalytische Erklärung dieser Szene an der Hand der Ergebnisse, zu denen O. Rank in seiner Abhandlung über »die Nacktheit in Sage und Dichtung« ‹Imago 1913, II. Jahrg., Heft 3 u. 4› gekommen ist. Wir werden sehen, daß diese Episode mit einigen andern später erörterten aufs innigste zusammenhängt.

Nach Rank verdanken die Gestaltungen des Nacktheitsmotiv in Dichtung und Sage ihre Triebkraft der kindlichen Entblößungs- und Schaulust, allgemeiner gesagt, seiner Sexualneugierde, die sich insbesondere auf den verbotenen Anblick der elterlichen Sexualfunktionen und -organe ‹vornehmlich der Mutter› bezieht. Dabei finden die Regungen, die eine Befriedigung der verbotenen Gelüste anstreben, in gleicher Weise ihren Ausdruck wie die hemmenden, verdrängenden Strebungen des kulturell eingestellten Ich, wenn auch bald die eine, bald die andere Regung im Phantasieprodukt vorherrscht.

Die Befriedigungsphantasie der Schaulust finden wir objektiviert in dem unsichtbar machenden Wunschring, der anderseits in der Strafphantasie den Aufenthalt des verborgenen Lauschers verrät, dessen Augen in anderen Überlieferungen für den Anblick des Verbotenen geblendet werden. Diesem subjektiven Moment der Blendung entspricht die denselben Effekt bewirkende objektive Unsichtbarkeit, nicht der eigenen Person, wie in der Befriedigungsphantasie, sondern der angeblickten Person, die durch ihr Verschwinden dem Anblick des Lüsternen ebenso entzogen wird wie durch dessen eigene Blendung.

Wir vermuten bereits, daß das schon der alten indischen Überlieferung bekannte Motiv des unsichtbar machenden Schleiers in unserer Episode eine nicht restlos geglückte Umbildung erfahren hat,

‹ebd.›. Nach einer anderen Sage springt Ino mit ihrem Kinde Palaimon-Melikertes ins Meer ‹symbolischer Geburtsvorgang›. Pausanias ‹3., 24, 3› erzählt nachstehende, in der Stadt Brasiai an der lakonischen Küste heimische Legende: Die Einwohner berichten, daß Semele nach der Geburt des Dionysos von Kadmos mit ihrem Kinde in eine längliche Lade, eine λάρναξ gelegt und ins Meer ausgesetzt wurde, die Wellen trieben sie an diesen Teil der Küste, Semele starb und bald darauf erschien Ino, um das Kind zu pflegen.

die uns den ursprünglichen Zusammenhang herzustellen gestattet. Es ist nämlich auffällig, daß Leukothea die Wirksamkeit des Zauberschleiers an die Bedingung knüpft, daß Odysseus sich seiner Kleider entledigt. Sonst würde er wohl trotz göttlichen Schutzes untergehen? Dieser dem göttlichen Wesen widersprechende Zug ragt wie ein unverstandener Rest in die Umarbeitung des Dichters herein, die rationalisierende Erklärung, daß Odysseus andernfalls bei der ersten Begegnung mit Nausikaa nicht nackt wäre, befriedigt nicht völlig. Wir meinen also, daß ursprünglich das Verbot des Anblicks der ihrer Kleider entblößten Frau dem Sohne galt und daß seine Bestrafung im Verschwinden des Liebesobjektes mit Hilfe des Schleiers objektiviert wurde. Das Gebot, sich abzuwenden, fügt sich dem von uns gefundenen Sinn, ebenso wie die Tierverwandlung ein in der Sagenbildung häufig vorkommendes Mittel zur Symbolisierung des den Schaulustigen abstoßenden weiblichen Genitales (Schlange, Drache, Fisch, Vogel etc.) darstellt.

In der Übergabe des Zauberschleiers an den Mann dürfen wir vielleicht die (psychologisch ursprünglichere) Verwertung des Unsichtbarkeitsmotivs im Dienste der männlichen Schaulust selbst erblicken. »Der Mann ist hier im Besitz eines dem weiblichen Schleier, Hemd oder Mantel entsprechenden Zaubermittels, mit dessen Hilfe er sich unsichtbar machen und alles, wonach ihn gelüstet, schauen kann, wie er es einst als Kind so heiß gewünscht hatte.« Möglicherweise spielt bei dem Zwecke des Schleiers, Odysseus an das Gestade der Phäakeninsel zu tragen, auch die Insel (= Mutterleibsphantasie) eine Rolle, auf das Typische dieser Phantasie hat zuerst Riklin (Jahrb., Bd. II, S. 246 ff.) hingewiesen.

Wenden wir uns wieder der weiblichen Hauptgestalt unserer Untersuchung zu, die sich in ihrer alten Bedeutung als Mutter offenbart, so werden wir zunächst, eingedenk der Gesetze der Entstellung und Umarbeitung, die die individuelle Phantasietätigkeit beherrschen, keinen Anstoß daran nehmen, daß Nausikaa als Jungfrau geschildert wird, indes uns Odysseus als Mann in der Blüte der Jahre entgegentritt. Zeitweise muß er freilich älter aussehen, da er bei verschiedenen Gelegenheiten mit »Fremdling, Vater« angeredet wird.

Die Verjüngung der Mutter, ihre Umwandlung in eine Jungfrau dient zur Verdeckung des Inzestes. Rank sagt darüber: »Es ist begreiflich, daß der Sohn den Kontrast zwischen seiner zunehmenden Reifung und Geschlechtstüchtigkeit und den abnehmenden Reizen und Geschlechtsfähigkeiten der Mutter peinlich empfindet und diese Disharmonie in der Phantasie einerseits durch Annäherung seiner Reife an die des Vaters (Identifizierung), anderseits aber noch lieber durch Verjüngung der Mutter[1], durch Festhalten an den Reizen, mit denen

[1] Durch diese Altersverschiebung ergibt sich sekundär ein Paar Vater-Tochter. Die Deutung, die in dem Verhalten des Odysseus zu Nausikaa eine erotische Beziehung zwischen Vater und Tochter erkennen will, trifft aber nicht den ursprünglichen Sinn.

sie seinerzeit dem Kinde geschmückt schien, auszugleichen sucht.« In der jungen Tochter dürfen wir eine durch Abspaltung der anmutigen, begehrenswerten und der Liebe des Sohnes zugänglichen Seite der Mutter geschaffene selbständige Gestalt sehen [1].

Der sechste Gesang der Odyssee, der die erste Begegnung des Odysseus mit Nausikaa schildert, wird durch einen Traum der Königstochter eingeleitet, der an die für die Mythen von der Geburt des Helden typischen prophetischen Träume erinnert.

Fries [2] will Übereinstimmungen zwischen Nausikaas Traum und Ausfahrt mit der Jugendgeschichte des Buddha aufweisen. »Wie die Mutter großer Helden oder Heiligen wird die Jungfrau im Traume heimgesucht. Von ihrer nahe bevorstehenden Vermählung ist die Rede; man entsinnt sich ähnlicher Heimsuchungen, in denen den Jungfrauen oder Frauen ein großer, berühmter Sohn angekündigt wird. Odysseus wird eigentlich draußen vor der Stadt geboren, Nausikaa ist eigentlich seine Mutter. Dann wird manches natürlicher, was man nun einmal als selbstverständlich hinnimmt, ohne die darin enthaltenen Seltsamkeiten zu beachten. Seltsam ist doch die Motivierung für die Ausfahrt, die Vermählung stehe bevor. War denn die Reinlichkeit und Ordnung im Hause des Alkinoos so wenig geregelt, daß es erst eines Apparates von Theophanien und Traumbildern bedurfte, um dem abzuhelfen? . . . Wäre es die Gattin des Königs, die zu einer ungewöhnlichen Fahrt von ihrem Gemahl Urlaub erbittet, wie z. B. in der Buddhageschichte, so wäre kein Anstoß vorhanden. Seltsam aber mutet es, wie gesagt, an, daß Nausikaa so viele Verstellungskünste und schamhafte Bitten für notwendig erachtet, um die Wäsche des Hauses zu besorgen. Ist es denn das erstemal, daß das geschieht? Bedarf es zu diesem Zweck so vielfacher Motivierung? Ist das nicht ein selbstverständlicher Teil der Hauswirtschaft? Die Fahrt zum Lumbînîhain, wo der Buddha geboren werden soll, und ähnliche Fälle erklären sich ungezwungen. Die Szene der Nausikaaepisode umspielt eine eigene, zarte Erotik, die geradezu etwas geheim Verheißungsvolles enthält; es ist, als ob hier eine hohe Vermählung geschehen sollte, etwa mit einem Gott, oder die Geburt eines Götterkindes. Eine freudige, erwartungsvolle Erregung wie bei Krischnas oder Apollons Geburt u. a. erfüllt diesen Teil der Erzählung; die Göttin spricht verheißungsvoll von Vermählung, Nausikaa gerät in freudige Erregung und beschleunigt die Fahrt, verschämt deutet sie dem Vater ihre Absicht an, er errät ihre geheimen Liebesgedanken: was aber ist der Erfolg? Nichts von allem, ein Fremdling wird gefunden und heimgebracht, sonst nichts.«

[1] Bezeichnenderweise heißt Nausikaa in Goethes gleichnamigem Fragment im Text Arete — wie die Mutter der homerischen Nausikaa. Im sechsten Gesang der Odyssee, V. 115, wird Nausikaa Königin genannt. Die Königin Arete war wiederum die Nichte ihres Gatten (Od. VII, 65, 66).

[2] Op. cit. S. 317 ff.

Auch Mülder[1], der mit Recht vermutet, daß Nausikaa in der älteren Vorlage eine viel bedeutendere Rolle gespielt habe, erblickt in der Traumerzählung einen Widerspruch zwischen Vers 27, der von der bevorstehenden Hochzeit[2] redet, und Vers 34, der nur einen allgemeinen Hinweis auf die vielen Freier der Nausikaa enthält, und glaubt, die Umbiegung des ursprünglichen Motivs mit der Notwendigkeit begründen zu müssen, Raum für die zwischen Odysseus und der Königstochter spielende Erotik und das Heiratsangebot des Alkinoos zu schaffen.

Anknüpfend an den von Freud in der »Traumdeutung« (3. Aufl., S. 175 ff.) untersuchten typischen »Verlegenheitstraum der Nacktheit« (in dem der entblößte Träumer entfliehen oder sich verbergen will und dabei der eigentümlichen Hemmung unterliegt, daß er nicht von der Stelle kann und sich unvermögend fühlt, die peinliche Situation zu verändern, deren er sich aufs tiefste schämt, während die zahlreichen fremden Traumpersonen, die meist Zeugen seiner Entblößung sind, nicht den geringsten Anstoß daran nehmen), stellt Rank in seiner früher genannten Abhandlung die Behauptung auf, daß die in der »Traumdeutung« erwähnte Nausikaasage die eigentümliche Hemmung objektiviere, der der Betroffene unterliegt, wenn auch in einer durch die Forderungen des Sagengefüges entstellten Form. Hier ist es die schöne Nausikaa, die beim Anblick des nackten Odysseus sich nicht von der Stelle zu rühren vermag, während die zur Situation gehörige Empfindung der Scham auf die sonst teilnahmslose Zuschauermenge, hier die Gespielinnen, übertragen ist[3]. Freud hat diese Nacktheitsträume als Exhibitionsträume aufgeklärt, als Reproduktion von Kinderszenen, die in eine Zeit zurückgehen, wo sich der Mensch seiner Nacktheit noch nicht zu schämen pflegt, und hat die auffallende Kontrastierung der eigenen intensiven Scham zur Menge fremder teilnahmsloser Zuschauer als Verdrängungsausdruck der ursprünglichen Lustempfindung verständlich gemacht, mit der man die Entblößung einer einzelnen wohlvertrauten Person bot. Ich meine nun, daß die von Rank vorgenommene psychoanalytische Durchleuchtung der Nausikaaepisode eine willkommene Bestätigung und Ergänzung durch unsere Identifizierung der Nausikaa mit der Mutter des Helden erhält. Odysseus befriedigt zuerst seinen Nacktheitswunsch; die später einsetzende Verdrängung drückt sich in den an die Mädchen gerichteten Worten aus: »Doch bad' ich mich nicht in eurer Gesellschaft, denn

[1] D. Mülder: Die Phäakendichtung der Odyssee, Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum usw., IX. Jahrg., Leipzig 1906.

[2] »Die Warnung vor Saumseligkeit, das Antreiben zur Eile, überhaupt die ganze Motivierung läßt nur die eine Auffassung zu, daß die Hochzeit unmittelbar nahe ist, daß also bereits der Bräutigam, der Tag der Hochzeit usw. bereits bestellt ist. Diese Eile liegt nicht bloß im Antrieb, sie liegt auch in der Ausführung, die in der Frühe des nächsten Morgens beginnt«. (S. 31, 32.)

[3] Vgl. die oben angeführten Verse (Od. VI, 137 u. ff.).

ich schäme mich nackt vor den zierlich gescheitelten Mägden« (Od. VI, 221, 222).

Ich muß mir versagen, die vielen überzeugenden Details aus Ranks Untersuchungen einzeln anzuführen, begnüge mich, einige charakteristische hervorzuheben. »Die in den wirklichen Verhältnissen durchaus nicht gerechtfertigte Begründung der Traummahnung durch das Motiv der bevorstehenden Hochzeit verrät sich ohne weiteres als die dem Traumleben eigentümliche Wunscherfüllungstendenz, welche dem Mädchen die Erfüllung ihres sehnsüchtigsten Wunsches als unmittelbar bevorstehend vortäuscht ... Aus der unbewußten Unterfütterung des Traumes (Entblößungsgelüste) würde sich erst die Scheu erklären, die das Mädchen davon abhält, gerade dieses Detail des Traumes, die Begründung der Wäsche mit der bevorstehenden Hochzeit, dem Vater mitzuteilen, wie anderseits das bald darauf in Gesellschaft ihrer Mädchen genommene Bad (V. 96) den Entblößungswunsch teilweise befriedigt ... Ist also die Empfindung der Nacktheit und das Gefühl der Scham dem Odysseus als dem Helden der Erzählung zugeschrieben, so verstehen wir die Sensation der Hemmung bei der von seinem Anblick festgebannten Nausikaa als Ergänzung jenes Details der Brautnachtsphantasie[1], das sich in ihrem Traume nicht in Form der eigentlich ersehnten Entblößung durchzusetzen vermochte. Sie träumt also nicht direkt vom Nacktheitswunsch, der ihr erst mit der Erscheinung des Odysseus bewußt wird, sondern infolge der intensiven Verdrängung zur Scham von seinem Gegensatz, von einer Menge prächtiger und kostbarer Kleider, die zur möglichst weitgehenden Verhüllung der Nacktheit dienen.«

Bevor wir an der Hand der Rankschen Arbeit die aus der Schaulust entspringenden Motive der Unsichtbarkeit und Entblößung bei zwei weiteren Episoden[2] betrachten (die Leukotheaepisode scheint Rank entgangen zu sein), verlohnt es sich, kurz unsere Aufmerksamkeit dem Ballspiel zuzuwenden, das das Erwachen des Odysseus und sein Zusammentreffen mit Nausikaa herbeiführt.

»Also warf die Herrin den Ball gen eine der Mägde
Und verfehlte die Magd. Er fiel in den reißenden Strudel.
Weithin scholl das Geschrei: da erwachte der große Odysseus.«
(Od. VI, 115 u. ff.)

---

[1] Rank deutet zum Beweis für deren Bestehen auf den Umstand hin, daß Nausikaa sich den schönen Mann sogleich zum Gemahl wünscht:

»Würde mir doch ein Gemahl von solcher Bildung bescheret,
Unter den Fürsten des Volks, und gefiel es ihm selber zu bleiben!« (245.)

Ein Wunsch, den auch ihr Vater, »der alles merkte«, dem Fremdling gegenüber wiederholt (V, 311 ff.).

[2] Das wiederholte Vorkommen des Motivs der Schaulust in der Odyssee (die Polyphemsage gehört nach Rank auch hierher) ist für den blinden Homer bezeichnend.

Für Fries stellt sich die ganze Ballspielszene als ein Motiv der Astrallegende dar, was in einem gewissen Sinn zweifellos richtig ist. Er schreibt darüber: »Der Fehlwurf des Balles durfte vielleicht nicht ausbleiben, das scheinbare Mittel zum Zweck ist vielleicht, wie oft in der Geschichte der Mythen, ursprünglich Selbstzweck. Es war schon von Sagen die Rede, in denen das Ballspiel eine große Rolle spielt und in denen der Ball einmal in die Tiefe stürzt, statt sein Ziel zu treffen, wie hier. Es zeigte sich, daß damit wahrscheinlich das Verschwinden der Sonne beziehungsweise des Mondes gemeint ist. Dies Hinabstürzen wird man dem Untergang der Himmelslichter vergleichen.«

Wir werden uns bei der Erklärung, daß der Ball bloß die Sonne vorstellt, nicht beruhigen, sondern einer tiefer schürfenden psychologischen Betrachtung einräumen müssen, daß der Sonnenball hier ein Symbol des (väterlichen) Phallus[1] (unter Umständen auch des weiblichen Genitales) ist. Die sexuelle Beziehung des Balles erhellt aus nachfolgenden bei Fries erwähnten Beispielen:

In gewissen Gegenden Norddeutschlands ziehen die Burschen und Mädchen zwei Sonntage vor Ostern zum Hause neuvermählter Paare und spielen dort Ball[2]. Eine Mansfeldische Sage erzählt: Zur Zeit der Tag- und Nachtgleiche saß ein Mann am Wege, um zu ruhen. Da sah er auf einmal vor sich einen schönen Garten mit einem Schloß. Eine grüngekleidete Jungfrau erschien und verschwand im Schloß. Dann standen neun Kegel da. Sechs Herren erschienen und warfen mit Kugeln nach den Kegeln. Eine Stunde währte das Spiel, dann verschwand alles[3]. In dem dänischen Lied von Jung Svendal wird erzählt, daß der Held Ballspielen wollte. Aber der Ball flog in den Jungfrauensaal, er sucht ihn und ihm wird die Aufgabe gestellt, eine Jungfrau zu erlösen[4]. Das Märchen vom Froschkönig[5] gehört auch hieher. Besonders bemerkenswert sind die Sagen vom mißlungenen Ballwurf, der zur Erlösung eines Unglücklichen, Verzauberten führt. In der griechischen Mythologie wird erzählt, daß die drei Graien mit ihrem gemeinsamen Auge Fangball spielen. Die

[1] Analysen von Neurotikern und Geisteskranken, die durch Tatsachen der Völkerpsychologie bestätigt werden, haben nämlich die bisexuelle Symbolik der Sonne, die nicht bloß den Vater (beziehungsweise dessen überwachendes Auge oder seinen Glanz), sondern auch die Mutter darstellt, unzweideutig erwiesen. Wenn wir aber die Identität von Auge und Sonne anerkennen, so kann nach Abraham (Einschränkungen und Umwandlungen der Schaulust, Jahrb. 1914) auch der Sonne die gleiche phallische Bedeutung wie dem Auge des Vaters zugeschrieben werden. Reiches, namentlich aus Traumanalysen stammendes Beweismaterial (vgl. die Arbeiten von Rank, Jones, Bleuler, Eder u. a.) läßt mit Gewißheit erkennen, daß das Auge bald männliche, bald weibliche Genitalbedeutung haben kann.

[2] Kuhn und Schwarz, Norddeutsche Sagen, Märchen und Gebräuche, S. 372 Mannhardt, Baumkultus, 471 ff., 488 ff.

[3] Größler, Sagen aus Mansfeld, S. 52.

[4] Wislicenus, Symbolik von Sonne und Tag, S. 31 f. Zürich 1867.

[5] Grimm, Märchen 1.

Graien erinnern an die in den Sagen sehr verbreiteten Wesen, die nur ein Auge besitzen, das sich mitten auf der Stirn befindet (Polyphem)[1]. Wenn wir uns der oben aufgestellten Gleichung: Auge = Sonne = Genitale erinnern, werden wir verstehen, wieso die Naturmythologen zu ihrer solaren Deutung derartiger mythologischer Gestalten kamen. Aeschylus (Prometh. v. 791 ff.) gibt eine Schilderung der Phorkiden (= Graien), die er als κυκνόμορφοι, von Schwanengestalt bezeichnet. Die Schwanenjungfrauen werden weiter unten mit den Phäaken zusammengestellt.

Ein mittelamerikanischer Mythus mag die Reihe der Beispiele beschließen. Auf dem Ballspielplatz läßt der Sonnengott Uitzlopochtli ein Loch für das Hindurchgehen des Balles anlegen, das Loch wird zum Brunnen, auch ringsum breitet sich Wasser aus, in dem allerlei Gewächse, darunter Zypressen, gedeihen. Diese Befehle erteilt der Gott unsichtbar, d. h. vor dem Sonnenaufgang. Darauf erscheint er, opfert seine Schwester, den Mond, an dem Loche des Ballspielplatzes und reißt auch den Sternen das Herz heraus. Sich umsehend, durchbohrt er dann das Wasser der Morgenröte und bringt es zum Ablaufen. Waitz (Anthrop. d. Naturvölker, I, 464, Anm.) erwähnt, daß der nämliche Gott Uitzlopochtli von einem Weibe geboren wurde, das einen vom Himmel herabfliegenden Federball in ihrem Busen aufnahm.

Nach Preuß[2] hat das Ballspiel[3] den Zauberzweck, Erfolg, Glück und Gesundheit herbeizuführen. Es handelt sich wohl um Glück — in der Liebe.

Das dem Ballspiel folgende Auftauchen des Odysseus, das wir oben als Geburt gedeutet haben, läßt ohnehin im Sturz des Balles neben der oberflächlicheren, astralen Bedeutung ein Symbol des Sexualaktes vermuten.

Gegenüber dem Umstande, daß Nausikaa vor dem nackten Manne, der sich selber scheut, vor den Mädchen zu baden, keinerlei Empfindung der Scham zeigt, muß das Bedenken der Jungfrau auffällig scheinen, sich vor anderen Leuten in Begleitung des Odysseus sehen zu lassen, mit ihm zu »gehen« (vgl. »marcher avec quelqu'un«, Inzestscheu?). Wir werden auch hier — trotz der durch logische und psychische Gründe gebotenen Entstellung — an die von Freud nachgewiesene Pubertätsphantasie des Sohnes erinnert, der gegen die Mutter den Vorwurf der Untreue (mit dem Vater) erhebt. Der brünstig erflehte Gott wird nämlich in einen Gegensatz zu den Jungen, die sie mißachtet, gebracht[4].

[1] »Das« Auge ersetzt ein Organ, das nur in der Einzahl vorhanden ist (Abraham, op. cit. S. 38).

[2] Zeitschr. d. Ges. f. Erdkde, S. 364 ff. Berlin 1905, Globus LXXXVII, S. 136 ff.

[3] Wie eine endopsychische Wahrnehmung des inzestuösen Charakters des Ballspieles erscheint es, wenn Makk. 2, 4, 14 das Ballspiel als eines der heidnischen Greuel verurteilt, mit denen man Israel verderben will.

[4] Od. VI, 280 u. ff.

Bevor Odysseus die Phäakenstadt betritt, verhüllt ihn der Nebel der Athene allen Blicken. Kurz darauf begegnet ihm die Göttin in Gestalt eines wasserholenden Mädchens. Man fragt sich zunächst: Warum das? denn erstens ist es Abend, wenn der Fremdling in die Stadt kommt, und zweitens bedarf es wahrhaftig keiner göttlichen Führerin, um dem Odysseus das Haus des Alkinoos, das nach Nausikaas eigenen Worten leicht kenntlich ist, zu zeigen, jedes beliebige junge Mädchen würde für diese Aufgabe genügen.

Rank hat auch hier Licht in die Frage gebracht, indem er auf die positive Betätigung der Schaulust mittels der eigenen Unsichtbarkeit hinwies. Athene, die dem Helden in allen schwierigen Lagen schützend zur Seite steht, hat ja zweifellos hervorragend mütterlichen[1] Charakter. In dem Geborgensein, das dem Kind unbehindertes Beschauen des weiblichen Genitales gestattet und gleichzeitig Sicherheit vor allen Belästigungen durch die Außenwelt gewährt, schaffen sich sowohl der Inzestwunsch wie die Mutterleibsphantasie Erfüllung. In der Absicht, Odysseus vor Fragen[2] der Phäaken zu bewahren, klingt das typische »Frageverbot« an.

Odysseus wird bei Alkinoos aufs gastfreundlichste aufgenommen, der König verspricht ihm baldiges Geleit in die Heimat, eine prächtige Lade mit Geschenken wird ihm überreicht, Wettspiele werden dem Fremdling zu Ehren veranstaltet, Alkinoos trägt dem unbekannten Mann — sonderbar genug — seine eigene Tochter an: aber noch immer bleibt die Frage, »wer er sei, woher?« unbeantwortet, erst nachdem Demodokos zur Leier gegriffen und das Lied von Aphroditens und Ares' verbotener Lust und die Mär vom hölzernen Pferd gesungen hat, legt Odysseus von sich und seinen Abenteuern Rechenschaft ab.

Nun hat Rank in seiner Untersuchung über die »Lohengrinsage« als Grund des Frageverbotes die Ermöglichung der Mutterehe angegeben, soll der Sohn die Mutter heiraten können, so ist natürlich die erste Bedingung, daß der Inzest unbewußt vollzogen werde[3]. Voraussetzung für die Durchführung ist aber auch die unerkannte Beseitigung des rivalisierenden Vaters; beide Gegenstücke sind in der Oedipussage psychologisch folgerichtig ineinander gearbeitet.

Die Odyssee scheint zunächst keines der beiden Motive zu enthalten, wenn wir jedoch auf die manchmal geradezu raffinierte Art der Dichtung Bedacht nehmen, so wie der Traum psychologisch Bedeutsames durch unwesentliche Details und Verschiebung auf Nebenepisoden, die keinen manifesten Zusammenhang mit der

[1] Auch nach Jensen, auf dessen Werk wir weiter unten zurückkommen, ist ein Zusammenhang zwischen der Wasserträgerin und der Mutter des Helden wahrscheinlich.

[2] »Daß ihn keiner im adligen Volk der stolzen Phäaken
Fänd und fragte ihn aus und kränkte mit Spotten sein Herze.«
(Od. VII, 16, 17.)

[3] Ebenda S. 98.

Haupthandlung zeigen, zu maskieren, dürfen wir vielleicht die gesuchten Motive in dem Wettkampf des Euryalos mit dem Odysseus und in der Demodokoseinlage, die die Liebe des Ares und der Aphrodite besingt, wieder erkennen. Odysseus, bei dem die Doppelrolle als Sohn und eigener Vater auch äußerlich abwechselnd zum Ausdruck gelangt — er wird bald an Schönheit mit einem Gotte verglichen, bald mit »Fremdling, Vater« angeredet — wird bei den Wettkämpfen, die unter der Leitung des Laodamas, des Sohnes des Königs, dem Gastfreund zu Ehren stattfinden, von Euryalos mit spottenden Worten gereizt und zur Teilnahme herausgefordert.

Vorerst ein Wort über den Agonvorsteher. Es ist der nämliche Laodamas, den Alkinoos nach Eintritt des Odysseus in den Königssaal auf eine Bemerkung des Echeneos hin aufstehen heißt — worin Mülder[1] einen Zug des Bearbeiters erblicken will, der die Absicht hatte, Laodamas, der in dem benutzten Gedichtbruchstück bei den Spielen eine so selbständige Stelle innehat, in ein Verhältnis der Unterordnung zu Alkinoos zu bringen, aber so, daß er doch geeignet blieb, den König in einem besonderen Fall zu vertreten.

Laodamas, der dem Odysseus den Platz einräumt und den im Agon zu bekämpfen Odysseus sich weigert[2], gehört — nicht unähnlich dem Laertes im »Hamlet« — in die Reihe der Vaterfiguren, wie Alkinoos[3] (der mächtige, gütige Vater), Euryalos (der Vater als Rivale bei der Mutter), Hephaistos (der betrogene Vater), Helios (der allwissende Vater) und Poseidon (der zürnende Vater).

Durch die höhnenden Worte des Euryalos gereizt, ergreift Odysseus den schwersten Diskos und wirft die sausende Scheibe[4] weit über alle übrigen hinaus. Der Widersacher, den Odysseus mit Eurytos vergleicht, der sich mit Phoibos Apollon zu streiten vermaß und deshalb vom Gotte getötet wurde, überreicht zum Zeichen der Versöhnung dem Odysseus später ein Schwert als Geschenk: Das Schwert tritt in Sagen und Mythen als typisches Symbol des männlichen Gliedes auf, die Schwertübergabe ist hier vielleicht als Milderung der ursprünglichen Entmannung aufzufassen[5].

Euryalos, »gleich an Gestalt dem zermalmenden Ares«, einer der schönsten Jünglinge unter den Phäaken, ist sicherlich ein Freier der Nausikaa[6]. Als solcher, der so wie die Freier auf Ithaka von

[1] Op. cit. S. 25.

[2] Od. VIII 207, 208.

[3] »Wahrlich, ein Licht ging aus, wie Sonnen- oder wie Mondlicht,
Durch des erhabenen Herrn, Alkinoos, hohe Behausung.«
(Od. VII, 84, 85.)

[4] (Sonnen)scheibe = Penissymbol?

[5] Vgl. Rank, Das Inzestmotiv in Dichtung und Sage, Leipzig und Wien 1912, S. 269.

[6] »Längst schon freien um dich die edelsten jungen Gesellen
Rings im phäakischen Gau, der dich und die Deinen geboren.«
(Od. VI, 34, 35.)

dem unerkannten Odysseus weggeschafft wird, spielt er die Rolle des Vaters, eine antike Überlieferung will jedoch auch in ihm einen Sohn des Odysseus sehen. Auf jeden Fall steht er in einer besonderen Affektbeziehung zu ihm. Dieser Euryalos ist der Sohn des Odysseus und der Euippe und Held einer sophokleischen Tragödie, Inhalt und Vorfabel der Tragödie lauten nach Welcker[1]:

Nach dem Siege über die Freier war Odysseus gewisser Orakel wegen nach Epirus gegangen und hatte dort mit Euippe, der Tochter seines Gastfreundes Tyrimmas, einen Sohn gezeugt, namens Euryalos, den seine Mutter, als er herangewachsen war, mit einem Erkennungszeichen und einem verschlossenen Brief nach Ithaka sandte, um den Vater aufzusuchen. Odysseus war gerade vom Hause abwesend und seine Gemahlin Penelope, die inzwischen seinen Treubruch mit Euippe erfahren hatte, beschloß, sich zu rächen. Sie bewog also den heimgekehrten Odysseus, bevor er noch die Wahrheit erfahren konnte, den Euryalos als einen Feind zu töten. So wurde Odysseus, ohne es zu wissen, der Mörder seines Sohnes.

Rank[2] bemerkt dazu: »Daß die Gattin des Odysseus den Mord aus Eifersucht veranlaßt, weist nicht nur auf den sexuellen Hintergrund des Ganzen hin, sondern erinnert auch auffällig an den Uriasbrief, den nach Ilias (VI, 166 ff.) König Proitos dem Bellerophontes mitgibt, den die Gattin des Königs nach einem vergeblichen Verführungsversuch beim König unerlaubter Nachstellungen beschuldigt. Hier schimmert eine tiefere Motivierung für die Anschuldigungen des Euryalos durch die auch sonst von zudringlichen Freiern belästigte Penelope und für die Mordtat des Odysseus aus Eifersucht durch, der ja auch sonst die seiner Gattin unbequemen Freier skrupellos tötet.«

Zusammenfassend können wir sagen, daß der Kampf zwischen Vater und Sohn im Agon zwischen Odysseus und Euryalos bereits ein sehr fortgeschrittenes Verdrängungsstadium erreicht hat[3].

---

[1] Zitiert nach Rank, Inzestmotiv, S. 180.

[2] l. c.

[3] Nach einem nicht erhaltenen Tragödienfragment des Sophokles: *Ὀδυσσεὺς ἀκανθοπλήξ ἢ Νίπτρα* (Odysseus vom Rochenstachel getötet oder das Fußbad), dessen Inhalt wir aus der Tragödie Niptra des römischen Dichters Pacuvius ergänzen dürfen, wird Odysseus von einem seiner unehelichen Söhne, von Telegonos, dem Sohn der Kirke, unwissentlich getötet, im Sinne der Sage tötet aber vorher Odysseus seinen Sohn Telemachos durch ein Wurfgeschoß (einen Rochenstachel). Eine uns nur in Fragmenten erhaltene epische Fortsetzung des homerischen Gedichtes, die »Telegonie« des Eugamnon, endigt mit zwei Eheschließungen: Telegonos nimmt die Witwe seines Vaters, die Penelope, zur Frau, während Telemachos, sein ehelicher Sohn, die Kirke, die Mutter des Telegonos, heiratet.

Entspricht der nichterhaltene »Euryalos« den Gefühlen des Vater gewordenen Sohnes, also dem Haß gegen den Sohn, der so zugleich im Sinne der Vergeltung die Bestrafung empfängt (bei Homer scheint Euryalos als Rivale bei Nausikaa noch die Rolle des Vaters zu spielen), so realisiert der »Telegonos« die Empfindungen des Sohnes, also den Haß gegen den Vater in Verbindung mit der Neigung zur Mutter. In der Tötung des Odysseus liegt auch eine reuige Selbstbestrafung des Vater gewordenen Sohnes vor (vgl. Rank, Inzestmotiv, S. 178 u. ff.).

Was nun folgt, berührt uns einigermaßen seltsam. Ohne zulängliche Worte der Anerkennung für Odysseus zu finden und ohne Euryalos gleich aufzufordern, sich mit jenem zu versöhnen — was erst nachträglich geschieht —, behauptet Alkinoos plötzlich, die Phäaken seien eigentlich gar nicht Kämpfer und Ringer, ihre Lieblingsbeschäftigungen seien vielmehr Tanz und Saitenspiel. Indes die Tänzer »auf der Vielernährerin Erde«[1] tanzen, singt Demodokos zur Leier das Lied von Aphroditens und Ares' verstohlener Lust.

Rank hat in seiner schon öfter zitierten Abhandlung über »die Nacktheit in Sage und Dichtung« auch die Demodokoseinlage zum Gegenstand einer eindringenden Untersuchung gemacht. Mit Recht hebt er hervor, daß diese scheinbar ganz äußerlich und beziehungslos eingeflochtene Erzählung »mit der ihr unmittelbar vorausgehenden Nausikaaepisode in der allerinnigsten, tiefstreichenden Beziehung steht und es so die größte innere Wahrscheinlichkeit gewinnt, daß diese beiden psychologisch aufs engste verknüpften Partien der Odyssee aus der Seele desselben Dichters oder mit Rücksicht auf ihre unsichere (mythologische) Herkunft aus dem gleichen psychischen Komplex entsprungen seien. Demodokos erzählt, wie der schöne Ares mit der goldenen Aphrodite, der Gattin des mißgestalteten Hephaistos, gebuhlt habe. Als der gekränkte Gatte von dem Allseher Helios die sichere Kunde erhält, daß er die beiden in geheimer Umarmung gesehen habe, ersinnt er eine feine Rache. Er schmiedet, um die beiden fest auf ewig zu binden, starke und unauflösliche Ketten, dabei aber:

,Zart wie Spinnengewebe, die keiner zu sehen vermöchte,
Selbst von den seligen Göttern: so wunderfein war die Arbeit!'

Diese kunstvollen Fesseln hatte er in seinem Hochzeitsgemach im Bereiche des Ehebettes derart ausgebreitet, daß er damit die beiden Verliebten im gemeinsamen Schlummer festbannen konnte (v. 298):

,Und sie vermochten kein Glied zu bewegen oder zu heben,
Aber sie merkten es erst, da ihnen die Flucht schon gehemmt war.'

Zu diesem Schauspiel ruft nun Hephaistos alle Götter herbei, ,aber die Göttinnen blieben vor Scham in ihren Gemächern' (v. 324), und befreit die beiden Liebenden nicht früher aus ihrer peinlichen Situation, bis er von dem einzigen ernst gebliebenen Poseidon die Zusicherung der Genugtuung empfangen hat.

Wir stoßen also hier wieder wie in der Nausikaasage auf die poetische Einkleidung der peinlichen Empfindung des Gehemmtseins, welche die offenbar in ihrer Nacktheit zur Schau gestellten Liebenden der großen Götterversammlung gegenüber befällt, die den Vorfall zwar nicht teilnahmslos, aber immerhin mit einer für uns befremdlichen Heiterkeit aufnimmt. Die Scham der beiden Bloßgestellten wird als selbstverständlich nicht näher beschrieben, es wird nur er-

[1] Od. VIII, S. 378.

wähnt, daß sie im Augenblicke der ‚Lösung' hurtig davonsprangen und daß Aphrodite sich beeilte, möglichst bald wieder nach Kypros zu ihren Charitinnen zu kommen, die sie ‚mit schönen und wundervollen Gewanden schmückten' (v. 366)«.

Im weiteren Verlaufe der Untersuchung heißt es dann: »Während in der Traumsituation wie in der Nausikaaszene die Hemmung als rein psychische Sensation empfunden und dargestellt wird, ist sie in der göttlichen Liebesgeschichte als Fesselung versinnlicht, objektiviert, und es tritt uns diese gewissermaßen rationalisierte Form der Motivgestaltung bei weitem öfter entgegen, als die rein psychologische. Mag nun dieser Projektion der seelischen Empfindung nach außen das Bedürfnis einer logischen Erklärung für die unverstandene Sensation zugrunde liegen oder mögen andere uns noch unbekannte Motive an dieser Veräußerlichung Anteil haben, immerhin macht es gerade das Demodokoslied unzweifelhaft, daß das Motiv der Fesselung als Objektivierung der rein subjektiven Traumhemmung aufzufassen ist. Nicht so sehr, weil das Gefühl der Hemmung die beiden Buhlenden im Schlafe (Traum) befällt, als deswegen, weil ja die Fesseln hier ausdrücklich als unsichtbare Bande geschildert werden, was einem getreuen sprachlichen Abbild der unerklärlichen Traumhemmung entspricht.«

Soweit Rank. Indem ich in der Vereinigung des Ares mit der Aphrodite den entstellten Ausdruck eines Inzestes[1] zwischen Sohn und Mutter erblicke, setze ich mich nicht in Gegensatz zu ihm, glaube vielmehr, seine Betrachtungsweise zu ergänzen.

Für den inzestuösen Charakter der Szene spricht der Betrug am hinkenden[2] Herrscher Hephaistos, dem rechtmäßigen Gemahl, und ein weiteres Detail, auf das in anderem Zusammenhange zuerst K. Abraham[3] aufmerksam gemacht hat. Einmal heißt es:

> »Helios hatte von fern ihr buhlerisch Treiben gesehen.«

An einer anderen Stelle:

> »Helios machte den Späher und hatte ihm alles gemeldet.«

---

[1] Auch rein mythologisch findet ein Inzest zwischen Geschwistern statt.

Die Demodokoseinlage entspricht dem Schauspiel im »Hamlet« (vgl. Rank, Das »Schauspiel« in »Hamlet«, Imago, IV, 1915, Heft 1). Wie für Hamlet das Schauspiel die Handlungen ersetzen muß, die er infolge mächtiger innerer Hemmungen nicht ausführen kann, so tritt die vom Sänger geschilderte Vereinigung zwischen dem Gott und der Göttin infolge des heftigen psychischen Widerstandes an Stelle des Inzestes zwischen Mutter und Sohn.

[2] Hinken als symbolischer Ersatz der männlichen Schwächung und Kastration. Hephaistos hat seinem Vater diese Entstellung zuzuschreiben, da ihn dieser aus Zorn über die Parteinahme für die Mutter beim Fuße packte und aus dem Himmel schleuderte. Motiv der Vergeltung.

Nach der Darstellung auf der Françoisvase kehrt Hephaistos, als Kind in die Flut versunken, später im bacchischen Festzug, von Dionysos selber begleitet, in den Olymp zurück, wo er seine gefesselte Mutter befreit.

[3] K. Abraham, Einschränkungen und Umwandlungen der Schaulust usw., Jahrbuch für Psychoanalyse, VI, 1914, S. 32.

Helios führt in den homerischen Gedichten ständig den Beinamen: »der alles beobachtet und belauscht.« Das alles beobachtende Auge ist nun – wie auch aus zahlreichen Analysen von Neurotikern und Psychotikern hervorgeht – das Auge des Vaters. Die Gleichung Vater = Sonne ist der Psychoanalyse bereits geläufig.

Wir verstehen von hier aus auch, warum Poseidon der einzige ernst gebliebene Zuschauer ist. Er identifiziert sich eben mit dem betrogenen Vater. »Wer den Schaden hat, braucht für den Spott nicht zu sorgen.« Die Hemmungsempfindung aber ist nicht nur durch den Widerstreit zwischen Entblößungstrieb und Verdrängung determiniert, in ihr findet gleichfalls der Widerstand gegen den Inzest, der eine weitgehende Entstellung der ursprünglichen Szene herbeigeführt hat, noch einmal seinen Ausdruck. Wie weit in der Schaustellung des buhlenden Paares eine Bestrafung vorliegt, steht dahin.

Nachdem Demodokos beim Festmahl noch die Mär vom hölzernen Pferd gesungen hat, wird Odysseus neuerlich aufgefordert, seinen Namen und seine Herkunft zu künden, endlich gibt er sich zu erkennen und beginnt die lange Erzählung seiner Abenteuer.

Entzückt lauschen die Zuhörer bis in die späte Nacht seinen »Απολογοι«, er erwirbt sich bei ihnen Ruhm und Anerkennung.

»Also sprach er, und allen erstarb das Wort in der Kehle,
Daß sie Bezauberung hielt ringsum im schattigen Saale.«

Der König aber schmeichelt ihm:

». . . dein Wort klingt süß, und innen wohnet die Klugheit.
Wahrlich, du hast es uns allen beredt wie der Sänger verkündet,
Aller Achäer traurig Geschick und deines besonders.«

Der nächste Tag vergeht mit den Vorbereitungen für die Abreise des Helden. Die Abfahrt erfolgt bezeichnenderweise erst nach Sonnenuntergang.

»Aber Odysseus
Wandte das Haupt gar oft zu des Helios blendender Leuchte,
Wünschend, sie tauche hinab. Sein Herz verlangte zur Heimat.«

Wir werden an die geheimnisvolle Abfahrt des Schwanritters erinnert, die als Ausdruck seines Todes zu deuten ist, den »die mythische Phantasie in Übereinstimmung mit kindlichen und neurotischen Vorstellungen als Abreise in ein fernes Land, als eine Rückkehr in den Mutterleib faßt«[1].

Auch in unserem Epos heißt es:

»Fiel ihm auch wirklich ein Schlaf, unlösbar, über die Lider,
Ohn' Erwachen und süß, dem Tod aber nächstens vergleichlich.«
(Od. XIII., 79, 80.)

[1] Rank, Lohengrinsage, S. 51.

Hiemit erledigen sich Mülders[1] Zweifel, der nirgends die Spur einer Begründung für den seiner Ansicht nach merkwürdigen Bescheid des Alkinoos findet, daß Odysseus schlafend befördert werden soll.

Der Held »stirbt in gleicher Weise, wie er zur Welt gekommen war, er kehrt an den Ausgangspunkt seiner Lebensreise, in die Unterwelt, wie die Mythologen sagen, in den Mutterleib, wie uns die Symbolik der Volksmeinung gelehrt hat, zurück, von wo er einstens, vielleicht auch nach einem früheren Tode, ausgegangen war und nach seinem jetzigen Tode wieder ausgehen wird«[2].

So wie Odysseus nach zwanzigtägiger Fahrt von der Insel der Kalypso zu den Phäaken gelangt ist, kehrt er auch nach zwanzigjähriger Abwesenheit nach Ithaka zurück.

Jammernd erkennt er die Heimat nicht[3], als ein fremder Bettler kommt er in die Stadt zu Penelope und muß den Kampf mit den unwillkommenen Freiern aufnehmen, um sich sein Weib wieder zu gewinnen.

So sehen wir auch hier jene zyklische Form des Mythus, die Rank in Anlehnung an Wilhelm Müller[4] als Eigentümlichkeit der Lohengrinsage festgestellt hat. Sie wird uns — nach Ranks eigenen Worten — psychologisch verständlich aus der Jünglingsphantasie, sein eigener Vater zu sein, die eben in der zyklischen Form des Mythus ihren »funktionalen Ausdruck« (H. Silberer) gefunden hat.

Glauben wir, in der psychologischen Analyse der Phäakenepisode die ursprünglichen Elemente des zugrundeliegenden Mythenmateriales: geheimnisvolle Ankunft, Heirat und Abfahrt des Helden, erkannt zu haben, so erübrigt uns nur noch, der Frage nach der Einheitlichkeit der Phäakenepisode von dem von uns gewonnenen Standpunkt aus näher zu treten.

Die durch den gleichen psychischen Komplex bedingte innere Zusammengehörigkeit ist zweifellos vorhanden, mag es sich nun in unserem Fall um die Seele eines einzigen Dichters, von dem uns aber jede Nachricht fehlt, handeln, oder um einen Dichter-Bearbeiter, der eine Anzahl kleinerer selbständiger epischer Gesänge von verschiedenen Dichtern, die altüberliefertes Mythenmaterial verwerteten, auf Grund der gleichen in ihm wirksamen Komplexe zu einem einheitlichen Gebilde verschmolz[5].

Von der Annahme ausgehend, daß dem Mythus von Odysseus ein nicht mehr verstandener Ritus zugrunde liegt, gelangt auch Fries[6]

[1] l. c., S. 36.

[2] Inwieweit die geheimnisvolle Abreise des Odysseus auch umgekehrt als ein Verlassen der Unterwelt aufgefaßt werden kann, wird weiter unten klar werden.

[3] Auch ein Ölbaum spielt hier wieder eine Rolle wie bei der Landung in Scheria.

[4] Die Sage vom Schwanritter (Germania, Vierteljahrsschrift für deutsche Altertumskunde, herausgegeben von Franz Pfeiffer. I. Jahrgang, Stuttgart 1856, S. 418 4—41).

[5] Vgl. Rank, Die Nacktheit usw., S. 278.

[6] Op. cit., S. 315 ff.

zu dem gleichen Ergebnis hinsichtlich der inneren Geschlossenheit der Phäakenepisode, ja darüber hinaus zu einem Urteil über die ursprüngliche Zugehörigkeit der Apologe zu dieser.

Odysseus ist ein Frühlingsgott, wir finden hier die aus Sagen und volkstümlichen Gebräuchen bekannte Laubeinkleidung und Einholung, »wobei das Laub wohl auf die neue Vegetation der bisher winterlich nackten Erde hindeutet«. Das Reinigungsbad soll an das Plynterienfest erinnern, bei dem das Idol der Gottheit zum Strome hinausgefahren, gewaschen, mit neuer Gewandung versehen und in die Stadt zurückgeführt wird. Nausikaa fährt allein im Wagen hinaus, die anderen Mädchen gehen nebenher, in einigen Kulten hatten die Priesterinnen das Vorrecht, im Wagen zu fahren. »Der Weg, den die Prinzessin dem Odysseus beschreibt, entspricht der Prozessionsstraße, auf der der Gott vom fernen Tempel in die Stadt zurückgebracht wird. Auch für sein Zurückbleiben vor der Stadt finden sich Entsprechungen. Das Kultbild mußte heimlich, vor ungeweihten Blicken geschützt, zurückgeführt werden.« Der Königspalast ist der Tempel, den die Gottheit nach den Plynterien neu bezieht. Im Vergleich des Glanzes der Behausung mit Sonnen- und Mondlicht[1] und in den an verschiedenen Stellen genannten Zahlen erblickt Fries einen Hinweis auf astrale Motive. Im Wettkampf des Odysseus mit Euryalos offenbart sich Kampf und Sieg des Lichthelden über den Drachen, das Nachtungeheuer. Wie auf den Sieg des Lichtgottes Jubel und Lustbarkeit folgt, schließen sich an die Euryalosepisode die orchestischen Darbietungen der Phäaken an. Tanz und Spiel mit dem Purpurball, ausgeführt von Halios und Laodamas, symbolisieren auch deutlich den Lichtkampf. Den Höhepunkt der Festzeit aber bezeichnet die große Erzählung von den Leiden und Gefahren, die Odysseus überstanden hat. In den Apologen will Fries die Kultlegende wiedererkennen, die der Priester in der Maske des Gottes vorträgt[2].

Hier wirft sich die Frage auf: Sind die »'Απολογοι« ursprünglicher Bestandteil des Phäakenliedes oder für einen späteren Zusatz zu halten? Aus der Verschiedenartigkeit der Stimmung einen Schluß zu ziehen, erscheint Fries nicht möglich, da er in beiden Partien das gleiche helle Kolorit, den gleichen Humor entdeckt, der sich vom trüberen Hintergrund der in Ithaka spielenden Gesänge deutlich

[1] Beziehung zu den Eltern.

[2] Ich vermag mich nicht der Ansicht Fries anzuschließen, daß diesem speziellen Mythus ein spezieller Ritus zugrunde liegt, wenn ich auch nicht daran zweifle, daß im allgemeinen der Ritus das Primäre ist, aus dem sich der Mythus entwickelt, sobald der ursprüngliche Sinn des Ritus nicht mehr verstanden wird. Es dürfte aber auch Mythen geben, die auf andere Weise entstanden sind.

In den Zügen der Phäakenepisode einen Wiedergeburtsritus (Tötung und Geburt aus Poseidon) zu erkennen, wie einige wollen, erscheint mir gezwungen, was sich zugunsten dieser Anschauung anführen läßt, erklärt sich eben aus der Ärmlichkeit der Symbolsprache des Unbewußten, die da und dort notwendigerweise die gleichen Bilder verwendet.

abhebt[1]. Auch die sich in der Einführung der langen Erzählung kundgebende feine künstlerische Kompositionsgabe würde die Entscheidung zugunsten der ursprünglichen Einheitlichkeit beeinflussen. Trotzdem ist das künstlerische Verdienst nach Fries nicht dem Dichter der Odyssee, sondern einem viel älteren Dichter zuzuschreiben. Im Gilgameschepos erzählt mitten in der Darstellung der »Vater« Utnapischtim (auch Xisuthros genannt) in breitester Ausführlichkeit sein Flutabenteuer, d. h. die Sonnenlegende in Form der Fluterzählung. »Das Epos feiert nichts als den Sonnenheros Gilgamesch, der den Tierkreis durchwandert. Inmitten des Weges lauscht er dem Bericht des Greises, der in anderer Form wieder die Flutlegende vorträgt« (Fries).

Im ersten Band seines Werkes: Das Gilgameschepos in der Weltliteratur, hat P. Jensen einen zweiten (bisher nicht erschienenen) Band mit Ausführungen über Homer, die Odysseus- und andere griechische Sagen angekündigt. Aber schon aus jenem Buche kann das über Odysseus zu Sagende zum guten Teil herausgelesen werden, wir werden uns auf einige Bemerkungen über die Gestalt der Nausikaa beschränken und so, der zyklischen Form Rechnung tragend, zum Ausgangspunkt unserer Betrachtungen zurückkehren.

Vorausgeschickt sei, daß Jensen eine Wanderung der Gilgameschsage nach Griechenland über Südisrael vermutet.

Zwar sagt der keilinschriftliche Bericht direkt nichts über eine Tochter des entrückten Xisuthros (die Jensen mit der griechischen Nausikaa identifiziert), aber der Bericht der Berosus, eines babylonischen Priesters im 3. Jahrhundert vor Christus, tut ihrer Erwähnung und eine Tochter des entrückten Xisuthros, die bei dem Entrückten wohnt, kennt die israelitische Gilgameschsage so gut wie die griechische. Das Gilgameschepos weiß, soweit erhalten, im Gegensatz zur israelitischen Gilgameschsage[2] nichts von einer mit Gilgamesch oder etwa ihm und seinem Begleiter hurenden Xisuthros-Tochter — so wenig wie die griechische Gilgameschsage in ihrem manifesten Inhalt. Jensen läßt die Frage offen, ob dieses Novum sich erst auf israelitischem Boden entwickelt habe oder bereits auf dem Wege von Babylonien nach Palästina entstanden sei. Er hält es nicht für unmöglich, daß das anscheinend neue Motiv in der israelitischen Sage dem Doppelsinn eines oder zweier hebräischer Wörter (hinter dem Wohnen versteckt sich ein einstiges Beiwohnen) zu verdanken sei[3].

[1] Vgl. die weiter unten gebotene tiefere Motivierung hiefür.

[2] Z. B. Rahab, Thamar, die Hure von Gaza, die Tochter des alten Mannes in Gibea (Gilgameschsage in Ephraim), Abisag, Sara.

[3] Von den zwei Kundschaftern in Jericho heißt es in der Josuasage, daß sie in das Haus der Hure Rahab kommen und sich schlafen legen, von Simson, daß er zu der Hure in Gaza kommt und in ihrem Hause schläft. Der in beiden Geschichten gebrauchte Ausdruck für »kommen«, bō, bedeutet aber in Verbindung mit el — »zu« auch »begatten« und ebenso ist auch das für »sich schlafen legen« oder »schlafen« in beiden Geschichten gebrauchte Wort, schākab, doppelsinnig und bedeutet gleichfalls »begatten«. (Jensen, S. 495.)

Aus den Ausführungen Jensens ergibt sich deutlich, daß im Unbewußten die Hierodule, die Eabani bei der Wasserstelle trifft, = der buhlenden Göttin Ischtar = der Göttin der Weisheit und Schutzgottheit des Lebens Siduri = der Gattin des Xisuthros = der Mutter des Gilgamesch zu setzen ist, d. h. jede einzelne Frauengestalt bedeutet im Gilgameschepos eine Abspaltung, die Personifizierung einer Tendenz der Mutter, richtiger: eine Projektion einer der verschiedenen psychischen Einstellungen des Sohnes gegen sie. Die später hinzugekommene Xisuthros-Tochter bildet das letzte Glied in der Gleichung.

Jensen weist nun in schlagender Weise Parallelen zu den Muttergestalten des babylonischen Epos in der gesamten israelitischen Sage bis zur Jesussage nach. Ich muß mir leider versagen, Einzelheiten anzuführen, da dies den Rahmen meiner Arbeit überschreiten würde, möchte nur auf einige Gegenstücke zur Begegnung des Odysseus mit Athene in Gestalt eines wasserholenden Mädchens aufmerksam machen, von denen diese Episode neues Licht empfängt.

Jensen, nach dessen Annahme der jährliche Sonnenlauf und das Gilgameschepos sich decken[1], stellt in einem einleitenden Kapitel eine Übereinstimmung zwischen dem Aufenthalt des Gilgamesch bei Xisuthros (entspricht der Phäakenepisode) und dem Stande der Sonne im Zeichen des Wassermannes oder W a s s e r k r u g e s fest[2].

Ich möchte aber nicht so sehr aus dem Namen des Wasserkruges eine Beeinflussung der Odyssee-Szene ableiten, da wir ja nicht wissen, ob die Babylonier den Wassermann oder Wasserkrug hatten, ein passenderes Vorbild bietet sich uns in der Hierodulenepisode, in der Eabani bei der Wasserstelle die Hierodule erblickt und zu ihr in Liebe entbrennt, sie verlockt ihn, in die Stadt, nach Erech, zu ziehen, wo gerade ein Fest gefeiert wird, Frauen und Mädchen, die ihnen begegnen, zeigen ihm den Weg zu Gilgamesch. Jensen liefert dazu Parallelen in Sauls Brunnenszene, in ähnlichen Szenen in der Moses-, Jakob-, Isaak-, Tobias-, Elias-Sage[3] und schließlich in Jesu Begegnung mit dem samaritanischen Weib am Brunnen in Sichar.

Auch mit der Märchen- und Sagenwelt anderer Völker bietet die Odyssee die merkwürdigsten Übereinstimmungen.

Jülg hat im Jahre 1868 auf der Würzburger Philologenversammlung einen Vortrag »Über die griechische Heldensage im

---

[1] »Das Gilgameschepos bietet in seinem Kern eine Darstellung der bemerkenswertesten Ereignisse des Sonnenjahrs und des Sonnentages am Himmel und auf der Erde unter Anlehnung an das scheinbare Lokal und die Richtung des täglichen Sonnenlaufs.« (Op. cit. S. 109.)

[2] Gilgamesch unterzieht sich auf Xisuthros' Befehl einer Waschung, auf Jesu Befehl badet der Blinde im Teiche Siloah, vgl. die Waschung des Odysseus bei den Phäaken.

[3] »Moses, Jakob und Elieser treffen ein Mädchen an einem Brunnen und begeben sich darnach in dessen Stadt oder doch an dessen Wohnsitz und Moses und Jakob bleiben dort vorläufig und heiraten das Mädchen, um später dessen Wohnsitz wieder zu verlassen.« (Op. cit. S. 580, 581.)

Widerscheine bei den Mongolen« gehalten, worin er nachzuweisen sucht, daß einzelne Hauptzüge der griechischen Heldensage, namentlich der Odyssee, sich in dem mongolischen Heldengedichte »Die Taten Bogda Gesser Chan's, des Vertilgers der Wurzel der zehn Übel in den zehn Gegenden« wiederfinden. Manche Ähnlichkeiten sind in der Tat überraschend, uns interessieren hier die Stellen, die Jülg mit der Nausikaaepisode in Verbindung bringt.

Gesser bricht auf, um an den drei Chanen von Schiraigol, die ihm seine Gemahlin Rogmo Goa geraubt haben, Rache zu nehmen. Den Gedanken und der Ausführung nach haben wir des Odysseus Szenen der Rache an den Freiern vor uns. Einzelne Szenen darunter führen aber auch auf die von uns behandelte Episode. Ich lasse Jülgs Schilderung folgen:

»Die Töchter der drei Chane von Schiraigol pflegen sich zu einer köstlichen Quelle zu begeben, um Wasser zu holen und sich zu baden. Als hundertjähriger Bettelmann lagert sich Gesser an diesem Brunnen. Ähnlich wie Nausikaa zur Wäsche an den Fluß fährt, erscheint die eine Tochter mit ihrem Gefolge am Brunnen, wie Nausikaa und die Gespielinnen Ball werfen, so spielen die Mongolinnen mit einer Obstfrucht und diese fällt dem rücklings liegenden Bettler in den offenen Mund, wie jener Ball der spielenden Phäakinnen den Odysseus aus seinen Schlummer weckt. Staunen ergreift die Mädchen, der Bettler bittet sie, ihm die Frucht zu lassen und, da er sich nicht rühren könne, ihm auszuweichen. Doch sie nehmen ihm die Frucht und schreiten über ihn hinweg. Der zweiten Tochter mit ihren Gespielinnen begegnet das Gleiche, ebenso der dritten. Doch diese, Tsoisum Goa, ganz Nausikaas Ebenbild, nimmt sich seiner an. Sie wird auf Gesser aufmerksam durch den Traum einer ihrer Gespielinnen, gerade wie Nausikaa infolge des Traumes sich zu den Waschtrögen begeben hatte. Sie führt Gesser in der Gestalt eines Bettlerknaben an den fürstlichen Hof des Vaters, ganz wie Nausikaa. Gesser weiß sich durch eine Menge von Künsten hervorzutun. Wie Euryalos bei den Pkäaken (VIII. 160) den Odysseus reizt und kränkt, so fordert hier Büke Tsagan Manglei den Knaben Gesser spottend heraus, seinen Bogen zu spannen und den Ringkampf mit ihm aufzunehmen. Gesser erwidert wie Odysseus (VIII. 165—185), Bescheidenheit ratend. Und wie dann Odysseus den Diskus weit über alle hinwegwirft (VIII. 185—200) und sich seiner Kunst im Bogenschießen rühmt (VIII. 216 ff.), ebenso spannt Gesser den Bogen, den jener für unspannbar hielt, und tötet ihn im Ringkampf. Dann versetzt uns aber diese Probe mit dem Bogen mitten unter die Freier, wie Odysseus, so erhält auch Gesser nur mit Mühe die Erlaubnis, und wie das Abschießen des gespannten Bogens durch alle Äxte hindurch für Odysseus der Beginn des Totengerichtes über die Freier ist, so tötet dann auch Gesser im Ringkampf die ausgezeichnetsten Helden der drei Chane.«

Die Verjüngung des Odysseus und die Vermengung des Freierkampfes mit der Euryalosszene bestätigen gewissermaßen die Richtigkeit unserer Deutung.

Wir werden weniger erstaunt sein, Anklänge an die Odyssee in indischen Mythen und Märchen zu begegnen.

G. Gerland (Altgriechische Märchen in der Odyssee, Magdeburg 1869) weist namentlich auf die in der Märchensammlung des Somadeva erzählte Geschichte des Brahmanen Saktiveda hin, der ausgezogen ist, um die Königstochter Kanakarekhâ für sich zu gewinnen, denn diese will nur einen Mann heiraten, der in der goldenen Stadt war. Saktiveda gelangt nach mancherlei Abenteuern und Fährlichkeiten in die goldene Stadt und in den königlichen Palast, »der von diamantenen Säulen getragen und von goldenen Mauern umgeben war«. Mit Recht vergleicht Gerland den Aufenthalt des Brahmanen bei den Vidyâdharen, den halbgöttlichen Bewohnern dieser Stadt, mit dem Aufenthalt des Odysseus bei den Phäaken. Auch hier kommt es zu einer Begegnung zwischen dem Helden der Erzählung und der Königin, der jungfräulichen Tochter des Königs, die von einem Traum erzählt, den sie vormals gehabt hat (»Mir erschien einst die Mutter der Götter im Traum und sagte: Ein Sterblicher, meine Tochter, wird dein Gemahl werden«), sie behauptet, sie habe alle trefflichen Vidyâdharen, die ihr Vater ihr als Freier gebracht hätte, ausgeschlagen — und sagt nicht Nausikaa dasselbe? Von ihrer bevorstehenden Vermählung mit Saktiveda ist die Rede, doch verstößt dieser vorher gegen das Verbot, die mittlere Terrasse des Gartens zu betreten. Vor dieser Terrasse war ein See, der ihn zum Baden lockte. Als er wieder aus dem Wasser stieg, fand er am Ufer ein prächtiges Roß, das er besteigen wollte, allein mit einem kräftigen Hufschlag schleudert es ihn in den See zurück, er taucht tief unter und als er wieder emporkommt, findet er sich im Teich wieder, der in dem Garten seines väterlichen Hauses ist. Das erinnert an den magischen Schlaf, in dem Odysseus in sein Vaterland entrückt wurde. Erst nach neuen Gefahren und Anstrengungen gelangt Saktiveda an sein Ziel. Wie Saktiveda, der ein anderes Mädchen in seiner Heimat liebt (die in Wahrheit ihre S c h w e s t e r ist), die Königin wenigstens fürs erste nicht erhält, so verläßt auch Odysseus das Land, um in seine Heimat zu seiner geliebten Gattin zurückzugelangen.

Gerland zeigt nun an einzelnen Zügen die Verwandtschaft der Phäaken mit den Vidyâdharen auf. Diese treten erst spät in der indischen Mythologie auf, leiten sich wohl von den Apsarasen und Gandharven ab und sind »Halbgötter mit himmlischer Weisheit, mit Unsterblichkeit, vollendeter Schönheit und Glückseligkeit begabt, die einen eigenen Staat und König für sich haben und mit den Menschen, obwohl diese nur durch Wunderschicksale zu ihnen gelangen können, in vielfachen Wechselbeziehungen stehen«.

Es heißt dort weiter (S. 10, 11): »Die goldene Stadt der Vidyâdharen kann kein Sterblicher auffinden, wenn ihn nicht die Götter oder die größten Abenteuer hinführen, gelangt er aber hinein, so geschieht dies plötzlich durch ein Wunder und zum größten Erstaunen der Vidyâdharen selbst, und geht er, so geschieht es unfreiwillig und ohne daß er selbst Besinnung hat . . .« Bei den Phäaken ist es nicht anders. Nausikaa ruft ihren Mädchen zu (Od. VI, 201—205):

»Noch reget er sich, der Sterbliche, lebet auch nie wohl,
Welcher zu uns herkommt in das Land der phäakischen Männer,
Feindschaft tragend und Streit, denn sehr geliebt von den Göttern
Wohnen wir weit abwärts, in der endlos wogenden Meerflut,
Ganz am End' und keiner der andern Menschen besucht uns.«

Und dieses Abgeschiedensein von den anderen Sterblichen, von denen sie nur noch Rhadamanthys (Od. VII, 323) besucht hat, wird oft und ganz besonders betont. Odysseus kommt, verschlagen vom Sturm, getragen vom Schleier des Leukothea, also mit göttlicher Hilfe nach Scheria, unbekannt durchwandelt er die Stadt, bis plötzlich der Nebel, den eine andere Göttin um ihn gegossen, sinkt, und er der erstaunten Königin Knie umfaßt. Auch sein Gehen ist wunderbar und ihm unbewußt: im Zauberschlaf, den ihm Alkinoos vorher verkündet hat, und der

»unerwecklich und süß und fast dem Tode vergleichlich«

ist, wird er, ohne daß er es merkt, nach Ithaka gefahren und ans Land gebracht,

»erwacht, und erkennt jammernd das Vaterland nicht,«

bis ihm wieder die Göttin die Augen öffnet. Das Land der Phäaken aber verschwindet für immer den Augen der Sterblichen. Das Schiff, welches ihn zurückgeführt hat und das von dem hierüber erzürnten Poseidon in einen Felsen verwandelt wird, schließt den Hafen und die ganze Stadt entrückt ein hohes Gebirge, welches gewiß wie jene Versteinerung des Schiffes nicht bloß angedroht, sondern von dem erzürnten Gott wirklich aufgetürmt wird, der übrigen Welt auf ewig, gerade wie das Land der Vidyâdharen dem sterblichen Besucher gänzlich verschwindet.

Die Vidyâdharen scheinen auch mit Kuvera, dem Gott des Reichtums, in näherem Zusammenhang zu stehen wie die Phäaken mit Hephaistos (vielleicht auch etymologisch). Dem von diamantenen Säulen getragenen und von goldenen Mauern umgebenen Palast in der goldenen Stadt entspricht der Königspalast des Alkinoos. Die Vidyâdharen geben immer unendlich reiche Geschenke, wir werden an die Freigebigkeit der Phäaken gegen Odysseus erinnert.

Ein weiteres, worin Phäaken und Vidyâdharen zusammenstimmen, ist die allgemeine höchste Glückseligkeit, die bei ihnen herrscht, noch eigentümlicher ist jedoch der Zug, daß ihre Weiber sich den Sterblichen besonders geneigt zeigen.

Ein Unterschied ist freilich da, und zwar ein nicht geringer: die Phäaken sind ein Inselvolk, doch vermutet Gerland, daß diese Umänderung auf historische und mythologische Gründe zurückgeht.

Gerland erklärt nämlich die Tatsache, daß eine ganze Gruppe von Mythen und Märchen auf Inseln spielt, aus einer Vermischung zweier Mythenkreise. Man dachte sich — um seine eigenen Worte

zu zitieren — jene Vidyâdharenländer (ihr indischer Name soll uns für alle gelten) abgeschlossen von der übrigen Welt, aber voll von jeglicher Glückseligkeit. Nun dachte man sich aber auch die Wohnung der seligen Geister der abgeschiedenen Seelen in einem ebenfalls abgeschlossenen Land, und zwar bei allen Völkern auf Inseln oder doch wenigstens jenseits eines Stromes, eines Meeres. Lag es da nicht nahe, daß beide so nah verwandten Mythenkreise sich berührten? Ja mußte nicht nach der Natur der menschlichen Phantasie eine Verschmelzung derselben eintreten? Und das ist vielfach geschehen.

Die Schilderung der »Insel der Seligen« durch Protheus in der Odyssee (Od. IV, 561—569) könnte auch vom Phäakenlande gesagt sein. Wir fanden früher den Rhadamanthys auch bei den Phäaken, wenngleich nur als Gast.

Das Ergebnis der Betrachtungen Gerlands ist, daß der Besuch des Odysseus bei den Phäaken einer Fahrt in die Unterwelt entspricht[1]. Die Dämonen der Unterwelt, die man sich als Totenreich im äußersten Westen dachte, werden bald als freundliche, bald als feindliche Wesen aufgefaßt. Als jene bezeichnen sie die Fülle des Reichtums, des irdischen Glanzes, wie er im Golde glänzt, wie er sich zeigt in hoher Kunstfertigkeit, in tiefer Zauberweisheit. Die hellen Dämonen heißen in Indien Vidyâdharen, in Griechenland leben sie weiter unter dem Namen der Leuchtenden, der Phäaken, in Deutschland als Lichtelben, als Walküren und Schwanenjungfrauen. Die Phäaken aber gehören mit den Kyklopen, Kalypso und Nekyia ohne Zweifel zu den Urmythologemen, da sie sich nach Gerland als Naturmythen, und zwar als Sonnenmythen ausweisen. Die Phäaken sind ursprünglich als Genien des Morgens, des werdenden Lichtes zu denken. »Der Morgen streut sein Gold über die ganze Welt: und so wäre auch ihr Zusammenhang mit dem Gotte des Reichtums gerechtfertigt, wie die Schätze der Schwarzelben das Gold des Abendhimmels bezeichnen, er steigt so vielen Völkern aus dem Meere: und so könnte auch dieser Umstand mitgewirkt haben, daß man den Wohnsitz der Phäaken auf eine ferne Insel versetzte.«

Wenn wir im Aufenthalt des Odysseus bei den Phäaken einen Besuch in der Unterwelt erkannt haben, müssen wir auch hinzufügen, daß Odysseus so gut wie der mongolische Held Gesser an einer anderen Stelle des Epos nach dem ausdrücklichen Wortlaut

[1] Im Hitopadesa, einer indischen Fabelsammlung, die älter ist als Somadeva, gelangt ein Prinz von Ceylon auf der Fahrt nach einem schönen Mädchen zu einer goldenen Stadt, die sich auf dem Grunde des Meeres befindet.

Vielleicht liegt auch ein Hinweis auf die Unterwelt in dem Umstand, daß Odysseus nach Sonnenuntergang auf Scheria erwachte. (Od. VII, 289):

»Aber die Sonne versank: da verschwand der erquickende Schlummer.«

In diesen Zusammenhang gehört die Deutung der Möwe als Seelen- oder Totenvogel, der Apologe als Rechenschaft vor dem Totengericht.

des Dichters in die Unterwelt steigen und dort – im ersten Fall scheinbar zufällig, im zweiten absichtlich – ihrer Mutter begegnen. In der Nekyia heißt es (Od. XI, 204 u. ff.):

»Ich aber, durchbebt von inniger Sehnsucht,
Wollte umarmen die Seele der abgeschiedenen Mutter.
Dreimal strebt ich hinan, voll heißer Begier der Umarmung,
Dreimal hinweg aus den Händen, wie nichtige Schatten im Traumbild,
Flog sie, und heftiger ward in meinem Herzen die Wehmut.«

Der Seher Teiresias aber kündet dem Helden wie der Ahnherr Utnapischtim im Gilgameschepos sein künftiges Schicksal.

Diese Wiederholung der gleichen Motive in der nämlichen Erzählung, wenn auch in Abwandlungen oder verschiedenen Graden der Deutlichkeit, findet sich häufig in Träumen, Märchen und Mythen. Man kann dann aus der Vergleichung der einzelnen Erscheinungen des Motivs auf seinen wahren Gehalt schließen, indem man gleichsam die Linie der zunehmenden Deutlichkeit im Sinne ihrer eigenen Tendenz vervollständigt (vgl. H. Silberer, Probleme der Mystik und ihrer Symbolik, Wien und Leipzig 1914).

Nun ist die Unterwelt, mythologisch betrachtet, nicht nur das Land, wohin die Sterbenden gehen, sondern auch woher die Lebenden gekommen sind, also für den Einzelmenschen und insbesondere für unsere Helden der Uterus der Mutter.

Wüßten wir nicht schon aus der Nekyia, wer die Frau ist, die Odysseus in der Unterwelt umarmen will, so könnten wir uns auf die Erfahrung berufen, daß das vom Helden gesuchte und erkämpfte Weib in tieferer psychologischer Beziehung immer die Mutter zu sein scheint.

Das Herabsteigen in die Unterwelt aber entspricht psychologisch der »Introversion« im Sinne C. G. Jungs, das nähere darüber kann bei ihm (Jahrb. f. psychoanalyt. u. psychopath. Forsch., III., S. 159 ff.) und H. Silberer (l. c.) nachgelesen werden. »Bleibt die Libido im Wunderreich der inneren Welt hängen, so ist der Mensch für die Oberwelt zum Schatten geworden, er ist so gut als ein Toter oder Schwerkranker. Gelingt es aber der Libido, sich wieder loszureißen und zur Oberwelt emporzudringen, dann zeigt sich ein Wunder: diese Unterweltfahrt war ein Jungbrunnen für sie gewesen und aus ihrem scheinbaren Tode erwacht neue Fruchtbarkeit.« (Silberer.)

Durch die Angleichung des Libidoschicksals an den Sonnenlauf gelangte man dazu, den Reichtum der Innenwelt im Bilde des Lichtes, des Feuers, des Goldes, der Kostbarkeit überhaupt zu schauen. Beim günstigen Ausgang der Introversion, d. h. wenn man den Widersacher, den Drachen besiegt hat, befreit man einen wertvollen Schatz, nämlich eine ungeheure psychische Energie oder Libidomenge. Wir haben ja oben von den reichen Geschenken der Phäaken an Odysseus gelesen, von denen Poseidon spricht (Od. XIII, 146 u. ff.):

»Gaben ihm Erz und Gold und Gewand, die Hülle und Fülle.
Ja, ihr Geschenk ward mehr, als wenn selbst damals Odysseus
All seinen Raub mit glücklicher Fahrt in Troja gelandet.«

Uns obliegt noch die Aufgabe, einen scheinbaren Widerspruch aufzuklären, der darin erblickt werden könnte, daß die Phäakenepisode in einem früheren Teil der Arbeit als Geburt, Heirat und Tod des Helden gedeutet wurde, während wir jetzt in dem Aufenthalt auf Scheria einen Unterweltsbesuch zu entdecken glaubten. Die menschliche Phantasie kann sich eben das Leben in einer anderen Welt nach dem Tode nur nach dem Vorbilde des gegenwärtigen und mit der durch ihre Wünsche bedingten Korrektur vorstellen, die Schwellensymbolik des Eintretens und Abgehens aber ist auf die wenigen Bilder des Unbewußten angewiesen, die auch zur Darstellung der Geburt und des Todes dienen. H. Silberer (op. cit. S. 25) schreibt darüber:

»Es ist eine durch genügende Beobachtungen erhärtete Tatsache, daß sich in hypnagogischen Halluzinationen (Halbschlafbildern vor dem Einschlafen) neben allerhand Gedankenmaterial auch der Vorgang des Einschlafens selbst gerne abmalt, ebenso wie sich auch in Traumschlüssen oder in hypnopompischen Halluzinationen beim Erwachen der Vorgang des Erwachens häufig bildmäßig darstellt. Die Symbolik des Erwachens bringt etwa Bilder wie das Abschiednehmen, das Abreisen, das Öffnen einer Türe, das Versinken, das Hinausgelangen ins lichte Freie aus einer dunklen Umgebung, das Nachhausekommen usw. Die Bilder für das Einschlafen sind z. B. das Sinken, das Eintreten in ein Gemach, einen Garten, einen dunklen Wald.

Dasselbe Waldsymbol kennt auch das Märchen. Ob ich beim Versinken in Schlaf die Empfindung habe, aus der Helligkeit des Tages in einen dunklen Wald zu treten oder ob sich der Held des Märchens in einen Wald begibt (was freilich auch noch andere Bedeutungswurzeln hat), oder ob der Wanderer in der Parabola ins Dickicht gerät, das kommt alles auf eins heraus, immer ist es die Einleitung zum Phantasieleben, der Eintritt ins Theater des Traumes[1].

Wir dürfen die nämliche Schwellensymbolik auch auf den Mythus[2] anwenden. Wir erinnern uns an das Auftauchen des Odysseus aus den Wogen am Ufer der Phäakeninsel, an den Zauberschleier, an das Hervortreten aus dem finstern Gebüsch

[1] Vgl. die Arbeiten desselben Autors über die Schwellensymbolik. (Jahrb. f. psych. Forsch. III., S. 621 ff., IV., S. 675 ff.)

[2] Wie leicht Traum und Mythus ihrer psychischen Struktur nach ineinandergehen, erhellt aus einem von Rank (l. c.) mitgeteilten Bericht von Reichensperger (I. W. Wolf, Beiträge zur deutschen Mythologie, II., 211), wonach die ganze wunderbare Wasserfahrt des Schwanritters, ähnlich wie in der Kyrossage, auch als sein Traum gedacht wurde (vgl. dazu den Aufsatz von Hocker in der Zeitschr. f. deutsche Mythol. I, 405 ff.: Frouwa und der Schwan).

dann wieder an das Einschlafen des Odysseus nach Sonnenuntergang bei seiner Abfahrt von Scheria, in der Geschichte des Brahmanen Saktiveda gelangt dieser auf dem Rücken eines Riesenvogels in die goldene Stadt, im königlichen Garten schleudert ihn ein Roß[1], das er besteigen will, mit einem kräftigen Hufschlag in den See zurück, er taucht tief unter und als er emporkommt, findet er sich im Teich, der im Garten seines väterlichen Hauses ist.

Der Teich im Garten des väterlichen Hauses spricht eine deutliche Sprache.

Haben wir als tiefste Schicht eines ganzen Sagenkomplexes eine Mutterleibs- und Wiedergeburtsphantasie bloßgelegt, so erwächst uns schließlich noch die Verpflichtung, auf die vielen ungelösten Aufgaben, die eine eindringende Betrachtung der Nausikaaepisode bot, kurz hinzuweisen.

Die Frage, ob die indische und mongolische Sage von der griechischen beeinflußt wurde, ob umgekehrt von Indien her eine Entlehnung stattfand, ob alle auf einen gemeinsamen Urmythus zurückführen oder nur von den gleichen psychischen Komplexen, jede für sich, gestaltet wurden, durfte von uns mit Rücksicht auf die gebotene Beschränkung so wenig behandelt werden, wie das Problem der Urheberschaft der homerischen Gedichte durch unsere Untersuchung eine restlos befriedigende Klärung erfuhr. Gerade für den Psychoanalytiker wird sich auch die Reduktion auf das Urmaterial im Hinblick auf die bereits reichlich erhärtete Erfahrung von der Bedeutung des Inzestkomplexes für die dichterische Produktion[2] nur als ein Teil der zu leistenden Arbeit darstellen, nun erst erhebt sich die schwierigere Frage nach den Umwandlungsmechanismen, die der Urstoff an sich erfahren hat[3]. Es scheint, als ob hier — abgesehen von den der Traumarbeit ähnlichen Mechanismen — auch die noch nicht näher erforschte dichterische Technik, die es ermöglicht, das Kunstwerk zu einer sozialen Lustquelle zu gestalten, ein gewichtiges Wort mitzusprechen hätte. In unserer Dichtung dürfte namentlich die Sublimierung des wieder selbständig gewordenen Schau- und Zeigetriebes, einer Komponente des ursprünglich am inzestuösen Objekt fixierten Sexualtriebes, mit einem guten Stück der »sekundären Bearbeitung« zusammenfallen.

Kehren wir abschließend zu dem positiven Ergebnis unserer Untersuchung zurück, so läßt uns alle Zurückführung auf ein im einzelnen mannigfach abgewandeltes Hauptmotiv, das ein typisches individuelles Phantasiematerial widerspiegelt, an dem das kindliche und Pubertätsphantasieleben in gleicher Weise beteiligt sind, nur

[1] Nach Jung (l. c. S. 461) symbolisiert das Pferd den positiven, aktiven Teil der Libido, das Streben nach beständiger Erneuerung.

[2] Vgl. namentlich O. Rank, Das Inzestmotiv in Dichtung und Sage. Leipzig und Wien 1912.

[3] Mündliche Äußerung von Prof. Freud.

um so mehr das Genie des erdichteten Dichters bewundern, der hier für unzählige Geschlechter ein Höchstes an Kunst geschaffen, der aus den wenigen großen urtümlichen Motiven des Unbewußten gebildet hat ein »göttlich Lied der Abenteuer, Lied des Heimwehs: Odyssee«.

* * *

Im Anhang seien einige Worte Goethes Fragment »Nausikaa« gewidmet, Dichter haben meistens einen feinen Sinn für die Verwertungsmöglichkeit der einem Stoffe zugrundeliegenden unbewußten Komplexe. Daß die Ausführung des Dramas, über das Goethe an Frau von Stein am 18. April 1787 schrieb: »Was ich euch bereite, gerät mir glücklich. Ich habe schon Freudentränen vergossen, daß ich euch Freude bereiten werde,« nur auf Grund äußerer Störungen unterblieben wäre, wird kein Einsichtiger glauben. Schon Rank[1] hat vermutet, daß der Schau- und Entblößungslust, die eine dominierende Komponente im Triebleben des Dichters bildete, zu mächtige Hemmungen entgegenwirkten, die auch durch die besondere persönliche Art der Behandlung des geplanten Stoffes verstärkt wurden.

Wir werden am besten den Zugang zum Verständnis der Hemmung finden, wenn wir die Änderungen betrachten, die Goethe am überlieferten Stoffe vorgenommen hat. Außer dem Schema und einzelnen ausgeführten Stellen ist uns nur ein viel später — 1814, bei Bearbeitung der »Italienischen Reise« — entworfenen Plan zur »Nausikaa« erhalten. »Der Hauptsinn war der: in der Nausikaa eine treffliche, von vielen umworbene Jungfrau darzustellen, die, sich keiner Neigung bewußt, alle Freier bisher ablehnend behandelt, durch einen seltsamen Fremdling aber gerührt, aus ihrem Zustand heraustritt und durch eine voreilige Äußerung ihrer Neigung sich kompromittiert, was die Situation vollkommen tragisch macht.« Merkwürdigerweise kommt im ganzen Schema sowie in dem ausgeführten ersten Auftritt der Name Nausikaa gar nicht vor und ist statt dessen stets Arete — bei Homer der Name der Mutter — gesetzt. Nur in den Bruchstücken zur Ausführung des dritten Aufzugs steht richtig: Nausikaa. Völlig überraschend ist, daß im Schema, und zwar in der Inhaltsangabe des vierten Auftritts des fünften Aufzuges Arete einmal richtig als Mutter der Nausikaa steht. Wenn H. Schreyer[2] als Grund für diese Abweichung, die doppelt auffällig ist, weil das Stück selbst von Goethe immer unter dem Namen »Nausikaa« erwähnt wird und auch die Fragmente diesen Namen festhalten, zwar nicht einen Gedächtnisirrtum, aber eine später wieder fallen gelassene metrische Rücksicht annimmt, insofern sich die viersilbigen Namen weniger leicht dem Vers fügen als die dreisilbigen, so werden wir uns, an der Überdeterminiertheit psychischer Produkte festhaltend, mit dieser Rationalisierung nicht begenügen, sondern

[1] Die Nacktheit usw., S. 295, 296.
[2] Goethe und Homer, Naumburg a. S. 1884.

die Wahl des mütterlichen Namens bedeutsam finden. Mit der einzigen früher erwähnten Ausnahme sieht es ja so aus, als ob die Mutter der Arete als verstorben zu denken wäre und gar nicht auftreten würde. Dazu kommt in dem weiter fortgeschrittenen Plan das bei Homer nur beiläufig erwähnte Motiv der werbenden und abgewiesenen Freier. Ulysses gibt sich als unverheiratet aus und wird von Nausikaa noch als junger Mann betrachtet (»Du hältst ihn doch für jung? sprich!«). In Anlehnung an die nachhomerische Sage[1] läßt schließlich der Dichter Olysses dem Alkinoos seinen Sohn Telemachos zum Gatten der Nausikaa antragen.

Treten so durch Unterstreichen beziehungsweise Verwischen gewisser Züge des überlieferten Stoffes die ursprünglichen Umrisse der zugrunde liegenden typischen Knabenphantasie deutlicher hervor, so bleibt uns noch als letzte Aufgabe, eine Bestätigung für die Macht dieses infantilen Elternkomplexes in dem Leben des Dichters selbst zu suchen, erst dann werden wir die für die Psychologie der Entwürfe und Fragmente maßgebende Hemmung befriedigend aufklären können.

In einer früheren Arbeit (Imago, I. Jahrgang, 1912) habe ich unter den Motiven für Goethes italienische Reise seine Furcht erwähnt, sich an Frau von Stein zu verlieren, die eine Wiederholung von Mutter und Schwester[2] war. Gleichzeitig ist aber diese Reise nach Italien auch eine Flucht in die Kindheit. Es ist das eine Übertragung des Zeitlichen ins Räumliche, wie sie von Freud auch in Träumen nachgewiesen wurde. »Vielleicht« — schrieb ich damals — »gehört das Phäakenland der Odyssee ebenfalls hieher.« Der Kompromißcharakter einer solchen Reise — gewissermaßen Wieder-

[1] Nach Hellanikos und Aristoteles heiratet Telemachos die Nausikaa und erzeugt mit ihr den Perseptolis (= Ptoliporthes, Ptoliporthos). Ptoliporthos ist aber auch der Beiname des Odysseus! Nach einer Thesprotis (des Musaios?) gebiert Penelope dem Odysseus nach seiner Heimkehr einen Sohn: Ptoliporthes.

[2] Der Literarhistoriker R. M. Meyer (»Goethe«, Berlin 1898) erblickt in der Gestalt Nausikaas ein Denkmal des Schuldbewußtseins Goethes gegenüber Friederike v. Sesenheim. Goethe erzählt in »Dichtung und Wahrheit« (3 Teil, 11. Buch), wie die nächtliche Einbildungskraft dem in Sesenheim zu Besuch weilenden verliebten Dichter die Folgen jenes Fluches darstellt, den die Straßburger Tanzmeisterstochter Lucinde über ihn ausgesprochen hatte: er sieht durch die Verwünschung, die eigentlich nur der Schwester Emilie galt, das fremde, schuldlose Mädchen bedroht. Der nachhaltige Eindruck dieser Phantasie läßt sich wohl nur so psychologisch erklären, daß Goethe, der den Tod Friederikes fürchtet, zuerst im Unbewußten Lucinde den Tod gewünscht hatte. Vielleicht liegt dem ein infantiler Wunsch nach dem Tode der eigenen Schwester zugrunde, der von dem Streben nach Alleinbesitz der Mutter seinen Ausgang genommen hat. Für die infantile Bedingtheit des merkwürdigen Verhaltens Goethes gegen Friederike spricht auch folgende Stelle eines Briefes an Salzmann von Sesenheim: »Sind nicht die Träume deiner Kindheit alle erfüllt? frag ich mich manchmal, wenn sich mein Aug' in diesem Horizont von Glückseligkeiten herumweidet, sind das nicht die Feengärten, nach denen du dich sehntest? — Sie sind's, sie sind's! Ich fühl' es, lieber Freund und fühle, daß man um kein Haar glücklicher ist, wenn man erlangt, was man wünschte. Die Zugabe! die Zugabe! die uns das Schicksal zu jeder Glückseligkeit drein wiegt.«

kehr des Verdrängten im Verdrängenden — ist ein aus der Psychologie des Unbewußten reichlich bekanntes Phänomen. Es ist bezeichnend, daß Goethe auf der italienischen Reise wiederholt seine eigene Lage mit der des Odysseus vergleicht und sich selbst gewissermaßen mit diesem identifiziert[1]. Was Wunder dann, daß ihm in Nausikaa immer wieder die weibliche Gestalt entgegentrat, deren Bann er zu entfliehen suchte und die ihn doch stets an seine mißglückte innere Ablösung erinnerte? Seinem Widerstande gelang es schließlich, den Affekt auf ein unpersönlicheres Objekt zu verschieben. Als er in Palermo am 17. April 1787 »mit dem festen, ruhigen Vorsatz, seine dichterischen Träume fortzusetzen«, nach dem öffentlichen Garten ging, erhaschte ihn, ehe er sich's versah, ein anderes Gespenst, das ihm schon diese Tage nachgeschlichen: die Urpflanze. »Gestört war mein guter poetischer Vorsatz, der Garten des Alkinous war verschwunden, ein Weltgarten hatte sich aufgetan«[2].

Daß die Urpflanze ein alles Anstößigen entkleidetes Mutterderivat vorstellt, braucht wohl nicht besonders betont zu werden. Diese Störung war keine vorübergehende. Zwar kehrt Goethe noch hie und da zu seiner »Nausikaa« zurück, aber der Plan wird immer wieder infolge des Inzestwiderstandes in den Hintergrund gedrängt und zuletzt ganz fallen gelassen[3].

[1] Nach Hitschmann, (Gottfried Keller, Imago, IV. 1916) hat die Gestalt des homerischen Odysseus auch auf Keller, der sich in ihm mit dem Vater identifizierte, tiefen Eindruck gemacht. Über den Nacktheitstraum Kellers, der so wie Goethe ein ausgesprochen optischer Dichter war, siehe oben.

[2] Italienische Reise, Dienstag, den 17. April 1787: »Warum sind wir Neueren doch so zerstreut, warum gereizt zu Forderungen, die wir nicht erreichen noch erfüllen können!«

[3] Andere Nausikaadramen: »Nausikaa« oder die Wäscherinnen« von Sophokles (»*Ναυσικάα ἢ Πλύντριαι*«, vielleicht als zweites Stück der Tetralogie »*Φαιάκες*«), »Nausikaa«, Trauerspiel in 5 Aufzügen in freier Ausführung des Goetheschen Entwurfes von Hermann Schreyer (Halle a. S. 1884), ferner Nausikaadramen von H. Hango (Wien 1897), S. Anger (Neisse 1900), R. Faesi (Zürich 1912) und ein Musikdrama gleichen Namens von A. Bungert (1901).

Nachtrag zur »Psychogenese der Mechanik«.

Von Dr. S. FERENCZI, Budapest.

In einer Arbeit über die »Psychogenese der Mechanik« (Imago, V. Jahrg., Heft 5/6, 1919) unterzog ich die letzte Publikation des verstorbenen Wiener Physikers und Philosophen Ernst Mach: »Kultur und Mechanik« (Verlag von W. Spemann, Stuttgart 1915) vom Standpunkte der Psychoanalyse einer Kritik. Ich hob unter anderem hervor, daß das Büchlein im Leser den Eindruck erweckt, als hätten dem Autor bei seiner Idee, die infantilen Elemente des Sinnes für Mechanik bei seinem erwachsenen Sohne mittels methodischen Erinnerungs-Anstrengungen aufzudecken, die Freudschen Forschungen vorgeschwebt. Aus der Tatsache, daß Freud bei Mach nirgends zitiert wird und aus der einseitig intellektualistischen Betrachtungsweise des Werkchens schloß ich aber, daß Mach vielleicht unabhängig von Freud auf diese Idee verfiel. Nun macht mich aber Herr Ingenieur Dr. Pataki darauf aufmerksam, daß sich schon in den 1896 verfaßten »Prinzipien der Wärmelehre« (auf S. 443, 444 der II. Auflage) eine Notiz findet, die uns beweist, daß Mach mit der Grundidee der Psychoanalyse längst vertraut war, als er sein Buch von den psychologischen Bedingungen der Entwicklung des Sinnes für Mechanik schrieb und wenn er deren dort keine Erwähnung tut, wir es mit einem Falle von kryptomnestischer Wiederentdeckung einer Idee zu tun haben.

Es ist bezeichnend, daß die von Mach vergessene Stelle sich gerade mit dem Unbewußtwerden und Fortwirken gewisser Vorstellungen beschäftigt. Er spricht dort »von der merkwürdigen Tatsache, daß eine Vorstellung sozusagen fortlebt und fortwirkt, ohne daß sie im Bewußtsein ist« . . . »In dieser Beziehung dürften die vortrefflichen Beobachtungen von W. Robert über den Traum (Seippel, Hamburg 1886) aufklärend wirken. Robert hat beobachtet, daß die bei Tage gestörten, unterbrochenen Assoziationsreihen bei Nacht sich als Träume fortspinnen« . . . »Ich habe Roberts Beobachtungen in unzähligen Fällen an mir bestätigt gefunden und kann auch hinzufügen, daß man sich unangenehme Träume erspart, wenn man unangenehme Gedanken, die sich durch zufällige Anlässe ergeben, bei Tage vollkommen ausdenkt, sich darüber ausspricht oder ausschreibt, welches Verfahren auch allen zu düsteren Gedanken neigenden Personen angelegentlichst zu empfehlen ist. Den Robertschen Erscheinungen verwandte kann man auch im wachen Zustande

beobachten. Ich pflege mich zu waschen, wenn ich einen Händedruck von feuchter, schwitzender Hand erhalten habe. Werde ich durch einen zufälligen Umstand daran verhindert, so verbleibt mir ein unbehagliches Gefühl, dessen Grund ich zuweilen ganz vergesse, von dem ich aber erst befreit bin, wenn es mir einfällt, daß ich mich waschen wollte, und wenn dies geschehen ist. Es ist also wohl wahrscheinlich, daß einmal gesetzte Vorstellungen, auch wenn sie nicht mehr im Bewußtsein sind, ihr Leben fortsetzen. Dasselbe scheint dann besonders intensiv zu sein, wenn dieselben beim Eintritt ins Bewußtsein verhindert wurden, die assoziierten Vorstellungen, Bewegungen usw. auszulösen. Sie scheinen dann wie eine Art Ladung zu wirken . . . . Einigermaßen verwandte Phänomene sind jene, welche kürzlich Breuer und Freud in ihrem Buche über Hysterie beschrieben haben.«

Daß es sich hier wirklich um eine kryptomnestische Entdeckung handelt, wird durch den Umstand bestärkt, daß der Anlaß, der Mach zu dieser psychologischen Abschweifung verleitete, gerade eine Arbeit war, in der der Autor über die wissenschaftliche Entdeckungen begünstigende oder behindernde Bedingungen schrieb. (»Korrektur wissenschaftlicher Ansichten durch zufällige Umstände«, S. 441.) Er spricht unter anderem von der Bedeutung des Zufalls auch im technischen Leben, »sie kann durch die Erfindung des Fernrohres, der Dampfmaschine, der Lithographie, der Daguerrotypie usw. erläutert werden. Analoge Prozesse lassen sich endlich bis in die Anfänge der menschlichen Kultur zurückverfolgen. Es ist im höchsten Grade wahrscheinlich, daß die wichtigsten Kulturfortschritte . . . nicht mit Plan und Absicht, sondern durch zufällige Umstände eingeleitet worden sind . . .« Dieser Gedankengang wird nun in dem von mir referierten letzten Werke Machs (Kultur und Mechanik) mit aller Ausführlichkeit wiederholt, dann werden die Resultate der erwähnten Erinnerungsversuche mit seinem technisch begabten Sohne mitgeteilt, nur das in den »Prinzipien« zitierte Werk von Breuer und Freud, das bekanntlich gerade in methodischen Versuchen zur Auffrischung längstvergessener Erinnerungen gipfelte, also Mach als Vorbild zu seiner Theorie und Methodik gedient haben muß, bleibt unerwähnt, die Erinnerung daran unterlag offenbar der Verdrängung.

Der Psychoanalytiker darf den Versuch wagen, auch die Motive solcher Verdrängung aus gewissen Anzeichen zu erraten. Wo Mach die Wirksamkeit unerledigter, unbewußter Vorstellungskomplexe mit einem selbsterlebten Beispiele illustrieren will, verrät er uns ein Stück seiner Hemmung, die vielleicht mehr als übertriebene Reinlichkeit und Pedanterie war[1]. Solche Überempfindlichkeit gegen

[1] Über die unbewußte Bedeutung angeführter Beispiele überhaupt siehe meinen Aufsatz »Zur psychoanalytischen Technik«, 3. Abschnitt: Das »Zum Beispiel« in der Analyse. (Internat. Zeitschr. für Psychoanalyse, V., 1919, S. 187.)

die Berührung von Körperfeuchtigkeit und die Phobie vor der Feuchtigkeit der Hand, findet laut anderen Analysen in der Abwehr bestimmter sexueller Vorstellungen und Erinnerungen ihre letzte Quelle. Solche Personen pflegen auch vor der geistigen Berührung mit sexuellen Dingen zurückzuschrecken.

Nun waren die ersten Mitteilungen von Breuer und Freud beinahe »asexuell«. Erst die spätere Erfahrung zwang Freud zur Ergänzung der Neurosenlehre durch die Sexualtheorie. Es scheint, daß Mach diese Forschungen des (an derselben Universität lehrenden) Prof. Freud nicht ganz unbekannt und höchst unsympathisch gewesen sind und als solche abgelehnt und vergessen wurden. Die mit der Sexualtheorie verknüpfte Unlust riß aber auch die Erinnerungen an die noch »harmlosen« Breuer-Freudschen »Hysterie-Analysen« mit in die Verdrängung. Darum werden sie in der »Kultur und Mechanik« nicht zitiert, obzwar sie in den »Prinzipien« als weit entfernte Analogien noch erwähnt werden, und darum mußte Mach die ihm von Breuer und Freud eingegebene Idee von den methodischen Erinnerungs-Anstrengungen (kryptomnestisch) wiederentdecken.

Nun verstehen wir auch, warum Mach die Psychogenese des Sinnes für Mechanik nur als fortschreitende Entfaltung der Intelligenz auffaßt, und wo er aufs Triebhafte zu sprechen kommt, sich mit der Annahme eines »Betätigungstriebes« begnügt, der — sich des günstigen Zufalls bedienend, zu Entdeckungen führt, während die psychoanalytische Betrachtung, der er sich aus ihm unbewußten Motiven entzog, die weitere Zerlegung jenes Betätigungstriebes und den Nachweis der sexuellen Elemente darin gestattet hätte.

Völkerpsychologische Beiträge.

Der Doppelgängerglaube im alten Ägypten und bei den Südslawen.

Eine Mitteilung von FRIEDRICH S. KRAUSS.

Was immer der Psychoanalytiker nach der Methode Freuds, sei es bei nervös belasteten Kranken oder in der schöngeistigen Literatur der Neurotiker, entdeckt und feststellt, für alles und jedes findet sich in der Folkloristik eine uralte Bestätigung aus dem Gebiete des Volksglaubens, Volksbrauches und Volksrechtes. Den Völkerglauben erzeugen in seinen Uranfängen die Wahnvorstellungen der Neurotiker oder neurotischer Dichter. Das weitere zum Ausbau des Wahnes zu einer tabuartigen Verpflichtung als einer Richtschnur fürs Leben besorgen diejenigen, die einen greifbaren Vorteil an der Festlegung der mit einem Glauben oder Recht verbundenen Vorteile einer Weltanschauung und gesellschaftlichen Ordnung ziehen. Die Uranfänge sind überall die gleichen, weil sie überall unter den gleichen gegebenen günstigen Bedingungen und Verfassungen entstehen, nur in ihren Ausgestaltungen weichen sie voneinander ab, weil sie von der Kultur oder Macht oder dem Reichtum und der Zeitdauer des Bestandes einer Gruppe abhängen. Die uns in den Staatsreligionen auffallende Mannigfaltigkeit der Erscheinungen der Riten läßt sich darum auf einige wenige Urvorstellungen der Menschheit zwanglos zurückführen, und weil der Vorgang allüberall derselbe ist, hat man folkloristisch für jedes Volk dieselben Nachweise als Belege beizubringen, die aber in ihrer Massenhaftigkeit gewöhnlich den Leser sehr stark ermüden und einem sogar das Studium der Ethnologie zuweilen verleiden könnten.

In vielen Fällen genügen einige wenige Belege aus verschiedenen geographischen Gebieten zur Klarstellung einer Anschauung, doch eben hierin hapert es gewöhnlich, weil weder die Psychoanalytiker ausreichend mit der oft versteckten, ihnen nämlich schwer zugänglichen folkloristischen, noch die Folkloristen und Ethnologen mit der Arbeit der Psychoanalytiker ausreichend vertraut zu sein pflegen.

Als ich selber z. B. im Jahre 1886 meine Monographie: »Sreća, Glück und Schicksal im Volksglauben der Südslawen« schrieb und veröffentlichte, brachte ich darin zu dem von mir ermittelten Glauben der Südslawen reichlich Parallelen aus anderweitig slawischem, germanischem, romanischem, hellenischem, indischem usw. Glauben bei. Die große Übereinstimmung zwischen der Sreća, der Tyche und der Fors-Fortuna war und ist handgreiflich auffällig und und doch lehnte ich die — einige Jahre danach von einem Gelehrten in Leipzig angenommene — Wanderung des Glaubens von den Griechen und Römern zu den Südslawen ab und hielt an der Ursprünglichkeit des südslawischen fest. In dieser Auffassung be-

stärkte mich vollends Dr. Ranks ausgezeichnete Untersuchung über den Doppelgänger[1], die mir aber auch den Schlüssel zum Verständnis in die Entstehungs- und Werdegeschichte des Glaubens gab. Dr. Rank führt nebenher auch meine Arbeit kurz an, ohne jedoch weiter auf sie einzugehen, ich selber komme aber auf die seine hier zurück, weil ich aus der folkloristischen Literatur den ihm sowohl als mir sonst abgehenden Hauptbeleg beizubringen vermag, der Ranks psychoanalytischem Scharfsinn in der Erfassung eines Problems ein glänzendes Zeugnis mittelbar ausstellt.

Prof. Dr. Alfred Wiedemann, derzeit wohl der bedeutendste Ägyptologe, ließ in der Zeitschrift des Vereins für rheinische und westfälische Volkskunde, Elberfeld 1917, XIV. Jahrg., S. 3—36, eine Studie über den »Lebenden Leichnam« im Glauben der alten Ägypter erscheinen. Darin bespricht er die im Glauben der Ägypter vertretenen verschiedenen selbständigen Seelen des Menschen, je nach ihrer Bedeutung und kommt dann auf die uns am meisten anziehende zu reden. Ich muß den ganzen Abschnitt hier wiederholen, doch unter Auslassung der Textstellennachweise, die man ja im Bedarfsfalle in der Abhandlung nachschlagen kann.

»Wichtiger als alle diese Seelenarten, die wichtigste Seelenform überhaupt, war der Ka, dessen Bedeutung bereits die alten Ägypter bereits viel beschäftigt hat. Der Ka war im wesentlichen eine Art Doppelgänger, ein vollkommenes Gegenstück zu dem Menschen. Er zeigte dessen äußere so gut wie seine innere Erscheinung, alle seine Eigenschaften und Bedürfnisse. Er litt infolgedessen Hunger und Durst und bedurfte der gleichen Speisen und Getränke wie der Mensch, mit welchem er zeitlebens verbunden war. Das Verhältnis zwischen Mensch und Ka im einzelnen läßt sich am besten bei dem Könige verfolgen, für welchen das inschriftliche Material begreiflicherweise reichhaltiger fließt wie für die Untertanen. In dieser Beziehung sind, vor allem für die Entstehung des Ka und seines menschlichen Trägers Angaben für den um 1450 v. Chr. herrschenden König Amenophis III. erhalten geblieben, welche den Vorgang im wesentlichen in folgender Weise darstellen:

Der Gott Amon-Râ faßte eines Tages den Beschluß, einen Sohn zu erzeugen, welcher einst König von Ägypten werden sollte. Er nahm die Gestalt des im Augenblicke das Land beherrschenden Königs Thutmosis IV. an, begab sich in den Palast zu Theben und fand die Königin auf ihrem Lager liegend. Sie erwachte durch den schönen Geruch, welchen der aus dem Weihrauchlande Punt am Roten Meere kommende Gott verbreitete. Dieser gab sich ihr als Gott zu erkennen und verkehrte, wie die Inschrift in sehr drastischer Weise schildert, als Gatte mit der Herrscherin. Dann erklärt er, der Name des Sohnes, welcher aus ihrem Leibe hervorgehen werde, werde Amenophis lauten, seine (des Gottes Ra) Seele sei in ihm, er werde Äpypten beherrschen. Hierauf verließ der Gott die Königin, begab sich zu dem widderköpfigen Gotte Chnuphis und forderte diesen auf, den Sohn zu formen, welchen er, Amon, gezeugt habe. Chnuphis folgte dem Befehl und bildete auf der Töpferscheibe zwei nackte Knaben, welche dem Götterkinde und seinem Ka entsprachen. Eine Göttin reichte diesen Gestalten nach ihrer Vollendung das Leben. Die hieran sich anschließenden Urschriftteile berichten, wie die Königin in das Geburtszimmer gebracht wurde und hier von einer Reihe von Gottheiten unterstützt, niederkam, wobei gleichzeitig Amenophis und sein Ka in die Erscheinung traten. Die beiden

[1] Siehe »Imago« III. Jahrgang 1914, S. 97 ff.

Wesenheiten wurden zusammen den Göttern vorgestellt, von göttlichen Ammen genährt usf., Vorgänge, welche, unbeschadet ihrer sonstigen religionsgeschichtlichen Wichtigkeit, für die hier in Frage stehenden Punkte außer acht bleiben können.

Nach den Ausführungen des besprochenen Textes erfolgte zunächst die Zeugung, welche das Werden des Götterkindes verbürgte und erst dann die Bildung der Gestalt des Menschen und zu gleicher Zeit die der Gestalt seines Ka und hierauf die Verleihung des Lebens an beide Gestaltungen. Die Veranlassung zu dieser Zeitfolge lag allem Anscheine nach in einer Naturbeobachtung. Die Ägypter sahen die Veranlassung zur Entstehung eines neuen menschlichen Wesens im Geschlechtsverkehre, eine Erkenntnis, welche bekanntlich durchaus nicht auf der ganzen Erde verbreitet ist. Zahlreiche australische Stämme nehmen an, das zu gebärende Kind werde fertig von einem höheren Wesen in den Mutterleib eingeführt. Besonders bei der Reinkarnation gilt vielfach eine eigentliche Zeugung als überflüssig. Nach irischen Sagen gelangt das höhere Wesen als Wurm, Insekt, Getreidekorn in die menschliche Frau, um dann nach neun Monaten wieder geboren zu werden. In den Märchen zahlreicher Völker spielen sich ähnliche Vorgänge ab und auch ein ägyptisches Märchen läßt die Frau den Helden wiedergebären, nachdem ihr ein Holzsplitter von dem Baume, in welchem er verkörpert war, in den Mund geflogen ist. Hiebei handelt es sich aber stets um die Wiedergeburt eines Wesens, welches bereits vorher bestanden hatte. Das normale menschliche Geschöpf, welches zum erstenmal das Licht der Welt erblickte, entstammte nach ägyptischer Überzeugung dem Verkehre von Mann und Frau und wurde nach neunmonatlicher Schwangerschaft geboren. Die Vornahme der Einbalsamierung zwang die alten Ägypter zahlreiche Körper zu öffnen und die inneren Teile herauszunehmen. Sie waren infolgedessen in der Lage festzustellen, daß erst einige Zeit nach der Empfängnis das Kind eine klar erkennbare menschliche Gestalt gewann. Diese Beobachtung mußte es nahelegen, den Anstoß zur Bildung eines neuen Menschen und die Entstehung seiner menschlichen Gestaltung zeitlich zu trennen und so die für Amenophis III. geschilderte Reihenfolge seiner Bildung anzunehmen.

Der Mensch wurde zugleich mit seinem Ka geboren, dann blieben bei dem gewöhnlichen Menschen beide während der ganzen Lebensdauer vereint. Bei dem Gotte und bei dem Könige war dies anders. Bei diesen besaß der Ka dauernd eine gewisse Selbständigkeit. Die meisten Tempel Ägyptens, in welchen der Gott Ptah verehrt wurde, galten diesem Gott selbst. Der heiligste unter ihnen aber, der von Herodot bei seiner ägyptischen Reise besuchte Tempel in Memphis, welchen er dem Hephaestos geweiht sein läßt, galt als die Behausung des Ka des Gottes Ptah. Bei den Darstellungen des Pharao sieht man häufig hinter ihm seinen Ka stehen, welcher die Gestalt eines kleineren, sonst aber dem Könige gleichen Mannes besitzt und ihm allerhand heilige Zeichen nachträgt. In anderen Fällen erscheint der König vor seinem Ka, bringt diesem Opfer dar und erwartet von ihm himmlische Gaben. In späterer Zeit hat man sich nicht damit begnügt, dem Könige diesen einen Ka zuzuschreiben. Man behauptete er besitze 14 Ka. Diese deckten sich aber dann nicht mehr jeweils mit seiner Gesamtheit, jeder von ihnen bildete die als selbständige Persönlichkeit aufgefaßte Verkörperung einer seiner Haupteigenschaften: die Tapferkeit, die Kraft, den Glanz, die Macht, das Geben, die Beständigkeit, das Sehen, das Hören, das Gefühl, den Geschmack u. a. m. Dargestellt wurden sie teils als

männliche, teils als weibliche Wesen, so daß sich also in diesen Teilerscheinungen des königlichen Ichs beide Geschlechter vertreten finden im Gegensatze zu der sonstigen durchgehenden Männlichkeit der Seelenformen. Eine solche Erscheinung ist bei den Gestaltungen, welche mit dem Pharao zusammenhingen, um so auffallender, als sonst bei dem ägyptischen Königstume durchwegs das männliche Geschlecht als das einzig berechtigte galt. Diese Überzeugung geht so weit, daß sich die Königin Hâtschepsût um 1550 v. Chr., obwohl sie vollkommen selbständig das Land beherrschte, ausnahmslos in männlichem Königsornate darstellen lassen mußte, und daß bei der Vorführung ihrer Geburt die Königin und ihr Ka von dem Gotte Chnuphis als zwei nackte Knaben auf der Töpferscheibe gebildet werden.

»Im Augenblicke des Todes trennte sich der Ka von der zugehörigen Persönlichkeit und begab sich in das Jenseits. Die Opfergaben und Gebete richteten sich im allgemeinen an ihn, nicht an den Toten selbst, die Götter wurden gebeten, dem Ka des Verstorbenen Speise und Trank zukommen zu lassen. So galt der Ka für das Jenseits als der Inbegriff des Ichs des Verstorbenen, er deckte sich aber nicht ohneweiters mit diesem Ich. Diese Tatsache geht mit Sicherheit aus Texten hervor, welche davon sprechen, daß der Verstorbene im Jenseits seinen Ka treffen werde, und welche dabei die Worte aufführen, mit denen er diesen seinen Ka zu begrüßen hatte, um sich seiner Gunst zu versichern. Das Verhältnis des verstorbenen Untertanen im Jenseits zu seinem Ka ähnelte somit bis zu einem gewissen Grade dem Verhältnis des Königs zu seinem Ka im Diesseits.«

* * *

Zweierlei Fassungen von den Zuteilern des Geschickes und Glückes, d. h. der Sreća kennt der südslawische Volksglaube. Die eine vom Bog und Usud, männlichen Wesen der Geisterwelt, möchte ich die indische und mongolische, die andere von den Geburtsfräulein, den Rogjenice oder Sugjenice die hellenistisch-römische benennen, weil die Entsprechungen ähnlichster Art dort in Asien und hier im südlichen europäischen Gebiet aufstoßen. Die christlichen Missionäre, die den Slawen die Heilslehren Jerusalems und Roms brachten, hörten wohl vor tausend und mehr Jahren nicht minder häufig als wir heutigentags unter den Südslawen, denen sie zuerst Glück, Ehre und Auszeichnung der Bekehrung angedeihen ließen, die Ausrufe bog i sreća und bog dijeli sreću (oder serenšte, wie man dazumal sagte). Daraus folgerten sie, der Glücksverteiler sei ihr Gott und nahmen dafür bog an. Richtig wäre allein für das hebräische El, das griechische Zeus und das römische Jupiter, das slawische div (Himmel) gewesen. Das indische bhagas bedeutet auch den Glücksbestimmer und in einer indischen Mundart den Penis! Bog oder sein Namensvetter ist ein uralter Geist, der irgendwo weit in kaum erreichbarer Ferne in sieben Wochentagen siebenmal seine Lebensweise vom üppigsten Reichtum bis zur trostlosesten Armut wechselt. Ein solches Leben wie er eines an einem der sieben Tage führt, ein ganz gleiches ist dem am selben Tage gebornen Menschenkinde fürs ganze Dasein beschieden. Dagegen kann der Schicksalsbestimmer nicht aufkommen; der Mensch jedoch braucht sich zur Verbesserung seines Loses nur irgendwem anzuschließen und unterzuordnen, der da an einem Tage des reichsten Überflusses das Licht der Welt erblickt hat und es wird ihm geholfen sein. Bog selber erscheint aber auch zur Abwechslung in Gestalt eines hochbetagten Bettlers (= bogac) gleichwie sonst die zwei oder drei oder fünf oder sieben

oder neun Schicksalsschwestern, um dem Neugebornen in dessen Geburtsnacht die Sreća, d. h. die Doppelgängerin, zuzuweisen. Der Beschluß ist unabänderlich, kann jedoch nach der zuvor angegebenen Art doch gemildert werden oder dem Menschen ergibt sich eine günstige Gelegenheit, seine ihm mißliebige Sreća totzuschlagen. Dann ist er endlich ein freier Mann ohne Doppelgängerin. Den männlichen Doppelgänger kennt der südslawische Volksglaube nicht. Zum Ersatz dafür bekommt so mancher hervorragende Mann, zumal ein Held, zwei Doppelgängerinnen, die eine ist sein Glück, die andere sein Unglück. Ob er der einen oder der anderen begegnet, bestimmt wiederum der günstige oder gute Augenblick, in welchem er eine Entscheidung trifft oder ein Unternehmen beginnt.

Aus den Guslarenliedern hebe ich hier nur einige Stellen heraus, um meine vorherigen Angaben mit Belegen zu erhärten.

Der Rottenführer selber ist von der Überlegenheit seiner Sreća über die aller seiner Genossen, die ihm als Reisige auf Heerungen folgen, vollkommen überzeugt und die sind es wohl auch, weil sie ihm ja zum Beweis unbedingten Gehorsam leisten.

Nach einem Liede meines Schülers Fejzo Tabaković, eines moslimischen Guslaren in Hotovlje im Herzogslande geriet Rottenhauptmann Mujo Hasenscharte von Mala Kladuša mit dreißig seiner Mannen durch Hauptmann Gavrans Tücke in Gefangenschaft und ins Verließ des Burggrafen von Karlovo:

Tuj tavnova cijelu godinu,
vazda cmile mladi kladušani
a Mujo him tako razgovara:
— Djeco moja, šta ste se prepali?
Bog će dati, što bude sugjeno!
Boj se Boga, ne boj se nikoga!
Ja, da Bog da bachta Hrnjičina!

Hier lag er im Verließ ein volles Jahr,
stets jammerten die jungen Kladušaër,
doch Mut und Trost sprach Mujo ihnen zu:
— O meine Jungen, was seid ihr erschrocken?
Bog wird gewähren, nach Geschicksbeschluß!
Du fürchte Bog, sonst weder Not noch Tod!
Ja, gäb es Bog, des Hasenscharte Glück!

Darin täuschte ihn sein Bogvertrauen nicht. Sein Glück blieb ihm treu und half ihm nach ärgsten Fährlichkeiten aus allen Nöten heraus, ihm und damit auch allen seinen Getreuen.

Krilić Šabanaga, so berichtet ein anderes Guslarenlied, unternimmt einen Zug ins Italienische zur Befreiung seiner ihm auf dem Hochzeitszuge von Italienern geraubten Braut und gelobt:

Ako meni mili Bog pomože
te mi sreća preda me izigje
a nesreća ukloni se s puta
vjera j i Bog zažaliti ne ću — — —
— ja se nadam njihovoj nesreći!

Gewährt der teure Bog mir seinen Beistand
und tritt die Sreća her vor mich entgegen,
jedoch die Nesreća vom Weg mir ausweicht,
auf Ehr und Bog, es soll mich nicht gereuen —
— ich hoff auf ihre Nesreća zu stoßen!

Die nesreća ist eben die Unheil schaffende Doppelgängerin, das leibhaftige Unglück.

In einem anderen Guslarenliede segnet die greise Mutter ihren Sohn, den Junker Ivo von Zengg bei seinem Auszug auf die Brautfahrt an der türkisch-italienischen Grenze in Dalmatien:

Ajde sine u sto dobri časa!
Sve ti sreća na put izlazila
a nesreća s puta salazila!

So zeuch, mein Sohn, zu hundert guten Fristen!
stets trete vor dich hin am Weg die Sreća,
Doch Nesreća dir weiche aus vom Wege!

Die Sreća wie die Nesreća weilen nicht stets an der Seite ihres Schützlings, sondern beschäftigen sich gewöhnlich in seinen Angelegenheiten, sei es als seine freiwilligen Vertreterinnen und Schutzgeister auf seinen Gütern, in seinen Geschäftsangelegenheiten, auf Reisen oder im wilden Waldgebirge oder verbringen irgendwo schlafend müßig ihre Zeit. Der Volksglaube setzt sie in eine Reihe mit den Gewächseseelen, den Blumen- und Baumgeistern, den Vilen. Ein glücklicher oder günstiger Augenblick ist gegeben, wenn gerade die Sreća wacht, die Nesreća aber schläft. Den Zeitpunkt weiß man nie gewiß. Man kann ihn selber erträumen oder es erträumt ihn ein nächster Angehöriger oder man empfängt ein günstiges Vorzeichen, dessen richtige Auslegung Sachverständigen zufällt. Es ist ratsam, ausdrücklich hervorzuheben, daß man etwas zu guter, günstiger Frist anstelle und es trifft danach sicherlich ein. So lädt z. B. erwähnter Junker Ivo von Zengg eine Menge Ritter als Hochzeiter und Brautführer ein und schreibt jedem gleichlautend nur mit jeweiliger Einsetzung des betreffenden Namens in das Rundschreiben. Bei der Beteuerung, daß er den Brautzug zu guter Frist unternimmt, braucht er die Sreća und Nesreća nicht noch besonders zu nennen.

Dragi pobro od Sibinja Janko!
Evo ti se ženim u dobri čas
A i tebe zovem u svatove,
Da mi budeš starješina, Janko!

Wahlbruder lieb, o Janko von Sibinj,
Zu guter Frist bin ich auf Freiersfüßen
Und lad auch dich auf meine Hochzeit ein,
Du mögst mein Alderman, o Janko, sein!

Mit Absicht betraut er mit der Hochzeitzugführung den berühmten Kämpen, weil er damit die Braut und den Zug unter den Schutz und Schirm der Sreća Jankos geborgen wissen will.

Die Kastration in der Bibel.

Von Dr. LUDWIG LEVY, Brünn.

Noah, der Ackersmann, fing an, Weinberge zu pflanzen, und als er von dem Weine trank, wurde er trunken und entblößte sich in seinem Zelt. Als Cham, der Vater des Kenaan, die Scham seines Vaters sah, . . . Und er teilte es seinen beiden Brüdern draußen mit. Und Sem und Jafeth nahmen das Gewand, legten es auf ihre Schulter, gingen damit rückwärts und bedeckten die Scham ihres Vaters. Ihr Gesicht aber war nach rückwärts gewandt, so daß sie die Scham ihres Vaters nicht sahen. Als nun Noah aus seinem Rausch erwachte, da erkannte er, was sein jüngster Sohn ihm angetan hatte. Und er sprach: Verflucht sei Kenaan, ein Knecht der Knechte sei er seinen Brüdern«. So lesen wir in der Genesis Kap. 9, V. 20 f. Es ist klar, daß hier eine Lücke im Text ist. Hätte Cham seines Vaters Scham nur angesehen, könnte der Erzähler nicht berichten, daß Noah aus seinem Rausch erwachend, erkannte, was sein jüngster Sohn ihm »angetan« hatte. Auch würde der furchtbare Fluch in keinem Verhältnis zur geringen Schuld stehen. An der ausgemerzten Stelle muß berichtet worden sein, daß Cham seinen Vater entmannt hat. In der Tat hat schon der Talmud Chams Untat so aufgefaßt. In b. Sanh. 70[a] lesen wir: Noah erwachte von seinem Rausch und erkannte, was ihm sein jüngster Sohn angetan hatte. רב ושמואל חד אמר סרסו וחד אמר רבעי

»Hierüber streiten Rabh und Samuel; der eine sagt, er habe ihn kastriert, der andere sagt, er habe mit ihm geschlechtlichen Umgang gehabt. Der, der sagt, er habe ihn kastriert, meint: weil er ihn verhinderte, einen vierten Sohn zu zeugen, wurde sein eigener vierter Sohn von Noah verflucht«.

Raschi akzeptiert diese Tradition, Seforno erwähnt nur die Kastration und trifft damit zweifellos das Richtige. Das beweist auch der Fluch. Zeugungskraft und Macht sind dem primitiven Menschen eins, das Zepter ist Symbol des Phallus. Cham hat seinen Vater der Zeugungskraft beraubt, so wird nach dem Vergeltungsrecht seinem Stamm, Kenaan, die Macht genommen. Kenaan wird der niedrigste Knecht seiner Brüder. Schon der Talmud hat gefühlt, daß jus talionis dem Fluch zugrundeliegt, wenn er es auch nicht ganz richtig gedeutet hat. Es bliebe noch zu erklären, warum gerade Chams vierter Sohn Kenaan verflucht wird.

Der Mythus will die spätere Unterjochung der Kenaaniter durch Sems Nachkommen rechtfertigen. Die Eroberung des Landes durch Israel wird schon durch den Fluch der Urzeit vorbereitet und durch den Glauben an ein moralisch verdientes Schicksal des Unterlegenen gerechtfertigt. In geschichtlicher Zeit wird die sittliche Entartung der Kenaaniter als Ursache ihres Unterganges hingestellt, eine Schuld, die eben der Mythus dem Stammvater zuschreibt.

* * *

Weiter lesen wir in der Genesis (35, 21): »Israel brach auf und schlug sein Zelt auf jenseits von Migdal-Eder. Als nun Israel in jenem Lande wohnte, ging Ruben hin und wohnte der Bilhah, dem Kebsweib seines Vaters bei. Als aber Israel das hörte, . . .« Hier bricht der Text unvermittelt ab, die Fortsetzung lautet: »der Söhne Jakobs gab es zwölf«. Wieder ist etwas unterdrückt, worüber Spätere entsetzt waren. Schon die Massora deutet die Lücke durch die Piska mitten im Verse an. Im Talmud Meg. 25[b] verbietet ein Gelehrter, bei der Thoravorlesung die Stelle zu

übersetzen. LXX füllt die Lücke aus: *Καὶ πονηρὸν ἐφάνη ἐναντίον αὐτοῦ* = וַיֵּרַע בְּעֵינָיו es mißfiel ihm. Doch ist diese Ergänzung viel zu schwach und zeigt nur, daß man die Lücke störend empfand. Was hat ursprünglich dort gestanden? Wie hat Jakob-Israel die ihm von seinem Sohne angetane Schmach gerächt? Ahnen lassen es uns die Verse über Ruben im »Segen Jakobs« und im »Segen Moses«. Im ersteren Gen. 49, 3 heißt es:

»Ruben, mein Erstgeborner bist du,
Meine Stärke, Erstling meiner Manneskraft.
Bevorzugt an Hoheit, bevorzugt an Kraft,
Solltst du überschäumend wie Wasser
Nicht bevorzugt bleiben,
Denn du hast deines Vaters Lager bestiegen.
Damals durchbohrte (oder verwundete) ich den,
der mein Lager bestieg.«

(lies חִלַּלְתִּי statt חִלַּלְתָּ, dazu עָלָה Objekt. Durchbohren ist die primäre Bedeutung von חלל, entweihen hat sich erst daraus entwickelt, חֲלָלָה eine durchbohrte Jungfrau = entweihte Jungfrau.) Und der »Segen Moses« beleuchtet die geschichtliche Situation (Deut. 33, 6):

»Es lebe Ruben und sterbe nicht
Daß seiner Männer wenig würden«.

Ruben ist im Aussterben, der Erstgeborne, dem eigentlich Macht und Herrschaft gebührt, geht unter. Womit hat er dieses harte Schicksal verdient? fragt eine spätere Zeit und gibt sich die Antwort: er büßt die Inzestschuld seines Ahnherrn. Ruben hat mit seines Vaters Weib Umgang gepflogen, Jakob hat ihn gestraft. Gunkel liest statt des überlieferten חללת קללתי »ich habe ihn verflucht«. Des Vaters Fluch beraubt ihn der Erstgeburt und seiner Ansprüche. Bleibt man beim masoretischen Text und liest חללתי »ich habe durchbohrt oder verwundet«, so würde das auf Entmannung deuten. Das Hinschwinden des Stammes würde durch die Entmannung des Ahnherrn ausgedrückt. Es ist schade, daß sich hiezu kein so beweiskräftiges Material findet wie zur Noahgeschichte, so daß diese Deutung Hypothese bleiben muß.

Die Blendung Simsons ist Ersatz für die Kastration. Für seine sexuellen Vergehen stechen ihm die Philister in symbolischem jus talionis die Augen aus. Das Auge ist Symbol der vulva. Im indischen Mythus wird Indra von Gastama wegen Ehebruchs verflucht, daß ihm am ganzen Leibe Zeugungsglieder wachsen sollten. Der Fluch wird dann gemildert, statt der Glieder wachsen ihm ebensoviele Augen, daher der Beiname des Tausendäugigen für den Zeuger alles Lebens. Vergleiche auch die talmudische Redewendung: כאדם שנותן מצבע בעין »wie jemand, der den Finger ins Auge steckt«, bildlich für den coitus.

So sticht sich auch Ödipus, als er seinen Inzest mit der Mutter erkennt, selbst die Augen aus.

Damit erklärt sich auch, daß die Einwohner von Sodom für ihr unzüchtiges Verlangen von den Engeln mit Blindheit geschlagen wurden.

In der Bestrafung Schechems wegen der Schändung Dinas, der Tochter Jakobs, tritt als Ersatz die Beschneidung auf. (Gen. 34.) Nach einer Tradition (Pesik. Sochor 27[b] und Echa rabb. 66[d]) wird Agag, der Amalekiterkönig, von Samuel wegen Verhöhnung der Beschneidung kastriert. Jus talionis!

In geschichtlicher Zeit wird in Israel die Kastration verabscheut. Es hat keinen geringen Kampf gekostet, bis seine religiösen Führer das Volk aus den Banden der semitischen Fruchtbarkeitskulte losgelöst hatten. Die Verehrung der ewigen lebenspendenden Zeugungskraft der Natur führte in den westsemitischen, besonders den syrischen Kulten zu einer tiefen gegenseitigen Durchdringung von Religion und Sexualität. Das Geschlechtsleben wurde der Gottheit geweiht, Fruchtbarkeit war ihr Wesen und ihr Segen, Fruchtbarkeit des Menschenleibs und reicher Ertrag der zeugenden Erde. Dieser Gedanke fand im Kultus sinnfälligen Ausdruck: die Zeugungskraft der Gottheit wurde verehrt und erfleht. Auf zwei Wegen suchte man sie zu erreichen: durch Prostitution und durch Askese. Die Tempelprostitution war eine heilige Handlung, die im ganzen Orient verbreitet war. Die babylonischen Jungfrauen mußten, wie Herodot (I. 199) berichtet, einmal in ihrem Leben im Heiligtum sich einem fremden Mann hingeben. An den syrischen und phönizischen Heiligtümern dienten weibliche und männliche Hierodulen, hebräisch Kedeschen genannt. Durch den Akt, der der Gottheit zu Ehren geübt wurde, suchte man für das Volk und sein Land Fruchtbarkeit zu erlangen (Sympathiezauber). Dasselbe Ziel erreichte man durch die Askese, durch der Vestalinnen ewiges Keuschheitsgelübde und der Männer Selbstentmannung. Man opferte das, was dem Charakter der Gottheit entsprach, und was der einzelne opferte, das erhoffte er vielfältig für das ganze Volk von der Gnade der Gottheit zurückzuerhalten: Fruchtbarkeit. Wie Lucian berichtet, entmannten sich noch zu seiner Zeit viele Männer in Hierapolis zu Ehren der großen syrischen Göttin Atargatis-Istar im Enthusiasmus der gottesdienstlichen Feier (de dea syria §§ 27 und 51). Nicht viel später sagt der von einem Schüler des Bardesanes verfaßte syrische Dialog über das Fatum: »In Syrien und Edessa pflegten sich die Leute ihre Mannheit zu Ehren der Tarʿathi abzuschneiden. Als aber König Abgar (von Edessa) gläubig wurde, befahl er jedem, der das tue, die Hand abzuhauen. Und seitdem tut das in Edessa niemand mehr.« Trotzdem bestimmte noch zwei Jahrhunderte später Rabbūlā, der strenge Bischof von Edessa (411—435) ausdrücklich, daß kein Christ die Frechheit haben solle, sich zu entmannen. Der alte Brauch war noch nicht ausgestorben. (Th. Nöldecke, Arch. f. Religionswiss. X, 150.)

Gegen diese Kulte, die natürlich leicht in Laszivität ausarteten, verhielt sich die ethisch orientierte Religion Israels scharf ablehnend. Propheten und Gesetz bekämpfen mit Empörung und Verachtung die Tempelprostitution, das Deuteronomium verbietet Hurenlohn und Hundegeld [1], den Verdienst der Hierodulen, dem Heiligtum zu weihen. Der kanaanäische Baalskult wird von den Propheten und dem Deuteronomium direkt Prostitution genannt, auch der von Isebel eingeführte phönizische Melkart-Kult wird als Unzucht bezeichnet. Dagegen ist von Selbstentmannung aus religiösen Motiven im AT überhaupt nicht die Rede, sie scheint also bei den Völkern Kenaans, mit denen Israel in Berührung kam, nicht geübt worden zu sein. Daß die Kastration von Menschen verboten war, läßt sich ohne besonderes Verbot schon daraus schließen, daß die Kastration von Tieren nicht erlaubt war. »Ein Tier, dem die Hoden zerquetscht oder zerstoßen oder ausgerissen oder ausgeschnitten sind, dürft ihr JHVH nicht darbringen, und in eurem Lande sollt ihr dergleichen nicht machen.« (Lev. 22, 24.) Zu Opferzwecken durfte man auch von Heiden kein kastriertes Tier kaufen,

[1] Über die Bedeutung des Ausdrucks s. Anhang.

dagegen war dies wohl zur Verwendung in der Landwirtschaft gestattet. Wenigstens zeigt die spätere Zeit diesen Brauch. Josephus (Antt. 4, 8, 40) rühmt die Humanität des jüdischen Gesetzes, das die Kastration verbot. Um aber dem jüdischen Bauer die Verwendung der zum Ackern geeigneteren Ochsen zu ermöglichen, gestattete man, Ochsen von heidnischen Nachbarn zu kaufen oder einzutauschen. Ja, es kam auch vor, daß der Nachbar das junge Vieh des Juden stahl, kastrierte und es ihm kastriert zurückstellte, eine Gesetzesumgehung, die im Talmud erwähnt wird. (Krauß, Talmud. Archäologie III, 116.) Streng verpönt blieb die Kastration von Menschen. Wurde ein Sklave kastriert, so erlangte er dadurch die Freiheit (b. Kidd. 25a). Eunuchen jeder Art waren nach dem deuteronomischen Gesetz aus der Gemeinde ausgeschlossen (Deut. 23, 2). Immerhin finden wir Eunuchen im Hofstaat der Könige öfter erwähnt, vgl. 1 Sam. 8, 15, 1 Kön. 22, 9, 2 Kön. 8, 6 u. a. Zumeist waren es wohl Ausländer. Die Sitte, höhere Ämter Eunuchen anzuvertrauen, war an den altorientalischen Höfen so verbreitet, daß das Wort סָרִיס Eunuch vielfach den Hofbeamten überhaupt bezeichnete. In späterer Zeit scheint man mit den unglücklichen Opfern dieser Barbarei freundlicher, auch in religiöser Beziehung weniger exklusiv verfahren zu sein. Tritojesaja will sie im Tempel zugelassen sehen: »Die Verschnittenen, die meine Sabbathe wahren, sich erwählten, woran ich Gefallen habe, und festhalten an meinem Bund, ihnen werde ich in meinem Hause Denkmal und Namen geben, der besser ist, als Söhne und Töchter, einen ewigen Namen gebe ich ihnen, der nicht ausgetilgt werden wird« (Jes. 56, 4). Im Urchristentum verschärft sich die Stellung gegen alles Sexuelle bis zur verhüllten Aufforderung zur Selbstentmannung in Matthäus 19, 10 ff: »Da sprachen die Jünger zu ihm: Stehet die Sache eines Mannes mit seinem Weibe also, so ist's nicht gut ehelich werden. Er sprach aber zu ihnen: Das Wort fasset nicht jedermann, sondern denen es gegeben ist. Denn es sind etliche verschnitten, die sind aus Mutterleibe also geboren, und sind etliche verschnitten, die von Menschen verschnitten sind, und sind etliche verschnitten, die sich selbst verschnitten haben um des Himmelreichs willen. Wer es fassen mag, der fasse es«. Es ist eine Anwendung des im vorhergehenden Kapitel ausgesprochenen Grundsatzes: Wenn dich dein rechtes Auge ärgert, reiße es aus.

Vom Kirchenvater Origines wird berichtet, daß er sich tatsächlich entmannt habe. So kehrte bei einzelnen der Weg der Entwicklung aus ganz anderen Motiven, als es die ursprünglichen waren, zu seinem Ausgangspunkte zurück.

Wir haben ein dunkles Kapitel menschlicher Unkultur beleuchtet, dessen Anfänge bis in die nebelhaften Fernen des Mythus hinaufreichen. Lang, lang ist der Weg der Menschheit aus dumpfem Wahn bis zu klarerem Sehen.

* * *

ANHANG.

Hundegeld.

Im Deuteronomium 23, 18, 19 lesen wir: »Es soll keine Hierodule unter den Töchtern Israels geben, und es soll keinen Hierodulen unter den Söhnen Israels geben. Bringe keinen Hurenlohn und kein Hundegeld in das Haus JHVH's, deines Gottes, für irgend ein Gelübde, denn ein Gräuel sind JHVH, deinem Gotte, beide«. Der Sinn des Verbots ist klar. Es soll

weder weibliche noch männliche Tempelprostituierte in Israel geben. Ihr Verdienst darf nicht zur Bezahlung von Gelübden im Tempel dienen. Da der »Hurenlohn« sich auf die Dirnen bezieht, so ergibt sich aus der Parallele, daß מְחִיר כֶּלֶב »Hundegeld« von den männlichen Prostituierten spricht, die demnach Hunde genannt werden. Auch in der Apok. 22, 15 heißen sie Κύνες: »Draußen sind die Hunde und die Zauberer und die Huren und die Totschläger und die Götzendiener und alle, die lieben und lügen.« Wieso nennt der Hebräer die Päderasten Hunde?

Steuernagels Bemerkung zur Stelle im Deuteronomium: »Ursprünglich enthält das Wort wohl kaum eine verwerfende Beurteilung der Hierodulen, sondern charakterisiert dieselben als Diener einer Gottheit, die bisweilen von Hunden begleitet gedacht wird«, kann nicht befriedigen. Der Hund = griech. κύων (= der Zeugende) ist nach Hesych = τὸ ἀνδρεῖον μόριον (das männliche Glied), Robert Eisler, Der Fisch als Sexualsymbol, Imago III, 183, A. 6 und Kuba-Kybele, Philologus 68, 207, der auch den Schwur des Sokrates ναὶ μὰ τὸν κύνα nicht = »beim Hund«, sondern gleich dem spanischen Beteuerungsfluch carajo! = penis als Schwur beim Phallus erklärt. Indessen würde der Hund als Penissymbol noch nicht motivieren, daß die Päderasten Hunde genannt werden. Veranlaßt wurde vielmehr diese Bezeichnung durch den coitus more canino bei den Päderasten. Das beweist der Sprachgebrauch des Talmuds: רָבַע »begatten« wird sonst nur von Tieren gebraucht, in b. Sanh. 9[b], פלוני רבעו jedoch auch von Päderastie. Da nun die meisten Tiere den Geschlechtsakt in dieser Weise vollziehen, so ist es auffallend, warum gerade der Hund zum Vergleich diente. Es hätte auch ein anderes Tier sein können. Beim Hunde aber kam noch das Moment der Verachtung hinzu. Der Hund ist dem Hebräer ein niedriges, unreines Tier, wie viele Stellen der Bibel zeigen. (2 Sam. 9, 8; 2 Kön. 8, 13; Matth. 15, 26). Dieselbe Verachtung traf den homosexuellen Verkehr. Außerdem ist der Hund auch ein Symbol der Schamlosigkeit. Im Gegensatz zu anderen Tieren vollzieht er den Geschlechtsakt ohne Scheu auf offener Straße und zeigt auch, wie W. Stekel, Die Sprache des Traumes, S. 128, hervorhebt, deutliche homosexuelle Instinkte. Damit ist wohl מְחִיר כֶּלֶב das »Hundegeld« erklärt.

Zur Psychologie der Bundesriten.

Von GÉZA RÓHEIM (Budapest).

Für die Annahme Reiks[1], daß die beim Eidschwur geopferten Tiere einen Menschen, eben den, der sich mit dem Eid verpflichtet, vertreten, führen wir den Eid an, mit welchem der Vertrag zwischen Aššurnirari (zirka 755—745) und Mati'ilu bestätigt wurde. Ein Bock wird geschlachtet, wobei man spricht: »Dieses Haupt ist nicht das Haupt des Bockes, es ist das Haupt des Mati'ilu, das Haupt seiner Söhne, seiner Großen, der Leute seines Landes. Wenn Mati'ilu sich wider diesen Verpflichtungen ver-

[1] Probleme der Religionspsychologie. I. Teil, Internat. Psychoanalytischer Verlag, 1919, S. 154.

geht, gleich wie das Haupt dieses Bockes abgeschnitten ist, soll das Haupt des Mati'ilu abgeschnitten werden.« (J. Pedersen: Der Eid bei den Semiten. 1914, 110.) Und daß im Schwur eine gegen den Vater gerichtete symbolische Aggression in latenter, gehemmter Form verborgen ist, zeigt uns der Fall der Samojeden, die den Angriff gegen einen Götzen, also gegen ein Vatersymbol richten, den unbewußten Sinn so durch eine Wiederkehr des Verdrängten verratend. Aus Schnee, Eis oder Erde verfertigen die Samojeden ein Götzenbild, das feierlich entzweigeschnitten wird, wobei sie ausrufen: »Möge ich ebenso entzweigeschnitten werden, wenn ich eine Unwahrheit gesagt habe.« (R. Lasch: Der Eid. 1908. 88.) Ein Zug der Brith scheint aber dem doch so scharfsichtigen Verfasser zu entgehen oder hält er eine Erklärung nicht für notwendig? Beim »Brith« schreiten die Vertragsschließenden durch einen zerteilten Tierkörper hindurch. Diesen Zug faßt Liebrecht (Zur Volkskunde. 1879, 349.) und nach ihm Zachariae (Scheingeburt. Zeitschrift des Vereins für Volkskunde. 1910, 152.) als symbolische Wiedergeburt auf. Ähnliche Spaltungsriten mit dem Durchziehen, Durchschreiten oder -kriechen der Bündnisschließenden der Kranken oder als Ordale bei Sündern werden ebendort angeführt, auch als Verbrüderungsriten kommen sie vor. Die Verbrüderung dürfte eben der ursprüngliche Sinn des Ritus sein, wobei dann dem zerteilten Tiere, dem gespaltenen Baum oder Felsen eine mütterliche Bedeutung zukommt. Das Hindurchschreiten Jahves durch die zerteilten Tiere dürfte also dem Hindurchschreiten der Juden durch das Rote Meer gleichzusetzen und als Geburtsritus zu fassen sein. Beim böhmischen Grenzeid schneidet der Schwörende ein Stück Rasen aus der Erde, legt sich denselben auf den Kopf und, so sich vor Zeugen kreuzigend, schwört er, daß, wenn er sein Recht falsch fordere, die Mutter Erde auf Ewigkeit ihn bedecken soll (Kapras: Der altböhmische Grenzeid im Grabe unter dem Rasen. Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft. XXXIV. 1916, 305.) wobei die Regression in die Intrauterinlage auch noch durch die Nacktheit oder deren symbolische Äquivalente angedeutet wird. In den Sagen der Pendschab schwört der Held, indem er die Milch seiner eigenen Mutter trinkt (Lasch: loc. cit. 73) und Jellinek hat in seinem Kongreßvortrag (Ethnologische Beiträge zur Psychologie der Freundschaft. Budapest 1918.) alle die bei magischen Bündnissen vorkommenden Flüssigkeiten als Substitute der Muttermilch gedeutet. Das Zurückgehen in den Mutterleib bedeutet aber den Inzest und somit wäre die Handlung, welche die Tötung des Vaters (Zerschneiden der Tiere) eben als Absage an Handlungen dieser Art durchsetzt, auch eine symbolische Andeutung des Inzestes (Durchschreiten) und das Tier würde in der Überdeterminierung sowohl Vater wie Mutter symbolisieren. Eine zweite Deutung der Wiedergeburtsriten bei der Brith ist auch in Betracht zu ziehen. Reik würde darin gewiß ein Analogon zu den Pubertätsriten erblicken und den Ritus als Wiedergeburt durch den Vater, d. h. Ausschaltung des Inzestkomplexes und homosexuelle Sublimierung der gegen den Vater gerichteten Aggressivität erblicken. So bedeutet die Handlung in der Versagungsform gerade das Entgegengesetzte dessen, was sie in ihrer wohl ursprünglicheren direkten Form darstellt und entspricht somit ganz dem vom Verfasser aufgedeckten ambitendenten Mechanismus dieser Schwurformel. Allerdings müssen wir, uns eben an die Reiksche Erklärung der Pubertätsriten anschließend, hinzusetzen, daß hinter der Wiedergeburt durch den Vater wieder eine zweideutige Symptomhandlung verborgen ist, indem das Töten der Knaben (als Talionsstrafe ihrer Mordgelüste) angedeutet, aber durch das von den zärtlichen

Strömungen determinierte Wiedererwecken rückgängig gemacht wird. In einer ursprünglichen, reinaggressiven Art (d. h. ohne Wiederbelebung) findet sich der Ritus bei den Wadschagga. Ein Knabe und ein Mädchen werden, nachdem die Paktierenden damit drei- oder siebenmal eingekreist und die Beschwörungsformeln gesprochen wurden, in der Mitte entzweigeschnitten und an die Grenze, die die beiden Länder trennt, eingegraben, worauf dann die Paziszenten, über das Grab hinwegschreitend, ihren Heimweg antreten. Nach einer Variante sollen die Kinder lebendig begraben werden. Wie die Kinder entzweigeschnitten werden, so auch das Dasein der Bundbrüchigen, er soll sterben wie sie ohne Nachkommenschaft. (J. Raum: Blut- und Speichelbünde bei den Wadschagga. A. R. W., X., 289.) Der Schlußsatz beweist ganz deutlich, daß das Töten der Kinder eigentlich ein von der unbewußten Vergeltungsfurcht motiviertes symbolisches Töten der eigenen Nachkommen ist. Die Analogie mit den Pubertätsriten wird aber ganz evident durch eine etwas abweichende Form desselben Brauches. Hier wird nämlich der Vertrag mit dem Blut unbeschnittener Knaben und Mädchen geschlossen. Zwei Kinder, ein Knabe und ein Mädchen, die von der schutzsuchenden, schwächeren Landschaft geliefert werden, werden an den Ort des Bundesschlusses gebracht, wo die Krieger der beiden paktierenden Landschaften bereits versammelt sind. Die beiden Kinder werden beschnitten und das Beschneidungsblut in einem Messinggefäß aufgefangen. Über diesem Blut wird von den Vertretern der beiden Parteien je eine Beschwörungsformel ausgesprochen, indem jeder Teil den Fluch des Aussterbens auf sich selbst oder auf den anderen Teil für den Fall des Bundesbruches herabruft. Darauf wird das Blut mit Bier vermischt getrunken. (Raum: loc. cit. 289.) Zu diesem Trinken des Zirkumzisionsblutes finden sich Analogien in den Pubertätsbräuchen: das ganze darf wohl dem Totemsakrament und den verschiedenen Formen des Blutsbundes an die Seite gestellt werden. Daß die beschnittenen Kinder von der schwächeren Partei geliefert werden, deutet darauf, daß diese gleichsam als Söhne um den väterlichen Schutz ansuchen. (Vgl. die entsprechenden gegenseitigen Benennungen als »Onkel«, »Väter«, »Kinder« bei den Iroquois und Algonquinstämmen.) Mit diesen latenten Tod und Wiederauferstehungsvorstellungen fügt sich also der Brith ungezwungen in den Vorstellungskreis des Kolnidre und des Versöhnungstages ein. (Vgl. jetzt auch Abraham: Der Versöhnungstag. Imago VI. 1920. 80.)

Druckfehlerberichtigung von Heft 3.

S. 132, Anm. 2 lies Volksliedstudien statt Volksliederstudien
S. 209, Anm. 2 lies E. Schmidt statt F. Schmidt.

Buchdruckerei Carl Fromme, Ges. m. b. H., Wien V.

IMAGO

ZEITSCHRIFT FÜR ANWENDUNG DER PSYCHOANALYSE AUF DIE GEISTESWISSENSCHAFTEN

HERAUSGEGEBEN VON
PROF. DR. SIGM. FREUD

REDIGIERT VON
DR. OTTO RANK u. DR. HANNS SACHS

VII. BAND 1921 HEFT 1

IMAGO

ZEITSCHRIFT FÜR ANWENDUNG DER PSYCHOANALYSE AUF DIE GEISTESWISSENSCHAFTEN

erscheint viermal jährlich im Gesamtumfang von 24 bis 32 Druckbogen und ist neben der

»Internationalen Zeitschrift für Psychoanalyse«

Offizielles Organ

der

»Internationalen Psychoanalytischen Vereinigung«.

Bezugsbedingungen:

Es bezahlen bei direktem Bezuge:

	Mitglieder der Zweigvereinigungen den ermäßigten Jahrespreis:	Alle anderen Bezieher den Ordinärpreis:
Amerika	4 Dollar	5 Dollar
Deutschland	40 Mark	50 Mark
England	1 Pfund	25 Schillinge
Holland	10 Gulden	12 Gulden
Österreich	120 Kronen	250 Kronen
Schweiz	20 Franken	25 Franken
Ungarn	120 Kronen	250 Kronen

Das Präsidium der Internationalen Psychoanalytischen Vereinigung in London.

Die Leitung des Internationalen Psychoanalytischen Verlags Ges. m. b. H. in Wien.

Alle für die Redaktion von »Imago« bestimmten Zuschriften und Sendungen sind zu richten an

Dr. OTTO RANK, Wien I., Grünangergasse 3–5.

Manuskripte sind vollkommen druckfertig einzusenden.

Von den Originalarbeiten erhalten die Mitarbeiter je 25 Separatabzüge gratis geliefert.

IMAGO

ZEITSCHRIFT FÜR ANWENDUNG DER PSYCHOANALYSE AUF DIE GEISTESWISSENSCHAFTEN

HERAUSGEGEBEN VON

PROF. DR. SIGM. FREUD

REDIGIERT VON

DR. OTTO RANK u. DR. HANNS SACHS

VII. BAND

I P V

1921

INTERNATIONALER PSYCHOANALYTISCHER VERLAG

LEIPZIG WIEN ZÜRICH

Inhaltsübersicht des VII. Bandes (1921).

Abhandlungen: Seite

Vom wahren Wesen der Kinderseele:

Literatur:

IMAGO

ZEITSCHRIFT FÜR ANWENDUNG DER PSYCHOANALYSE AUF DIE GEISTESWISSENSCHAFTEN
HERAUSGEGEBEN VON PROF. DR. SIGM. FREUD
SCHRIFTLEITUNG: DR. OTTO RANK / DR. HANNS SACHS
INTERNATIONALER PSYCHOANALYTISCHER VERLAG G. M. B. H.
LEIPZIG – WIEN – ZÜRICH – LONDON – NEW-YORK

VII. 1. 1921

Das Selbst.

(Eine vorläufige Mitteilung[1].)

Von Dr. GÉZA RÓHEIM (Budapest).

I. Die magische Bedeutung des menschlichen Körpers.

Verlängerung der Säuglingszeit

Lassen sich die magisch-religiösen Handlungen und Vorstellungen des Primitiven, die sich auf sein eigenes Ich beziehen, aus irgend einem einheitlichen Gesichtspunkt zusammenfassen und psychologisch erklären? Wir wollen versuchen, in den ontogenetischen Resultaten der Psychoanalyse über die Entwicklungsstufen der Libido eine Parallele und einen Leitfaden zu finden. Wir machen also gleich den Anfang mit der oralerotischen Abart der Autoerotik, mit der Saugelust[2]. Es ist nun natürlich vorauszusetzen, daß ein lange fortgesetztes Saugen des Kindes an der Mutterbrust diese Art der Libidobetätigung besonders verstärken muß, ja eine solche wird wohl nicht immer aus Ursachen der äußeren Notwendigkeit, sondern schon als Symptom der konstitutionellen Saugelust entstanden sein. Dies ist nun durchaus der Fall bei den Primitiven. Bei den Kai in Deutsch-Neu-Guinea werden z. B. Säuglinge von zwei Monaten neben der Milch bereits mit Taro gefüttert, welche die Mutter zu Brei zerkaut und dem Kleinen in den Mund gibt. Ein Mangel an

[1] Raum- und Zeitmangel bestimmen den Verfasser, zunächst nur das Notwendigste an Material und Hypothesen mitzuteilen, eine ausführlichere Behandlung dieser Fragen bleibt für eine weiter ausgreifende Untersuchung vorbehalten. Ein Auszug dieser Abhandlung wurde am Budapester Kongreß vorgetragen.

[2] Vgl. S. Freud: Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie. 1915. 45. K. Abraham: Untersuchungen über die früheste prägenitale Entwicklungsstufe der Libido. Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse. IV. 1916. 81.

Nahrungsmitteln kann also keinesfalls als Ursache angeführt werden, wenn man die Kinder dort noch jahrelang säugt: Vierjährige und ältere kann man noch an der Brust trinken sehen[1]. Ähnlich berichtet Roth über die Eingeborenen der nordwestlichen Distrikte von Queensland. »In all districts the suckling of children continues up to a comparatively advanced age. A mother may commonly be seen with too infants at her breasts and I have often come across children of three, four or even five years running up for a suck.« »Mrs L. in attempting to wean a 4 or 5 years old youngster by taking its Keppel Island mother away on a 3 weeks visit to the Yeppoon, discovered that the latter had during the whole period secretly got one of the other gins to suckle her breasts regularly so as to keep them full.«[2] Die Mutter will sich also den Lustgewinn des Säugens um keinen Preis entgehen lassen und überredet eine andere erwachsene Frau, bei ihr die Stelle des entfernten Kindes einzunehmen[3].

Die magische Bedeutung des Speichels.

Die bleibenden Spuren, welche diese ersten infantilen Lusteindrücke im Leben des Menschen zurücklassen, lassen sich vor allem durch die magische Bedeutung des Speichels erhärten. Wie nun aber die verschiedenen Untersuchungen der Bechterewschen Schule nachgewiesen haben, ist der Speichelreflex bei Hunden nicht bloß eine unmittelbare, d. h. es kann nicht nur durch das Zeigen des Essens ausgelöst werden, sondern auch als Assoziationsreflex; so wirkt z. B. schon der Anblick der Pinzette speichelerregend[4]. Die ursprünglich mit der Nahrungsaufnahme und mit dem Ludeln verbundene Speichelsekretion wird auch bei den Primitiven in den verschiedensten Fällen, wo überhaupt eine positive oder negative Libidoübertragung vorhanden ist, auftreten, denn alle diese Übertragungen sind ja Wiederholungen jener Übertragung, in dem die Nahrungs- und Sexuallust noch undifferenziert vereinigt sind, können

[1] Ch. Keysser: Aus dem Leben der Kaileute. Neuhauss: Deutsch-Neu-Guinea. III. 1911. 29.

[2] W. E. Roth: Marriage Ceremonies and Infant Life. North Queensland Ethnography. Bull. 10. Records of the Australian Museum. VII. 1908. 14. Vgl. E. Nordenskiöld: Indianerleben. 1912. 63. J. Murdoch: Ethnological Results of the Point Barrow Expedition. IX. Report of the Bureau Am. Ethn. 415. A. Werner: The Natives of British Central Africa. 1906. 105. H. Rehse: Kiziba. 1910. 114. Ploss-Renz: Das Kind. 1911. I. 493–501.

[3] Die Lustempfindungen des Saugeaktes werden ins übernatürliche projiziert und als magische Kraft dem lange Saugenden zugeschrieben. Vgl. Gönczi: Göcsej. 1914. 144, 145. G. F. Abbott: Macedonian Folklore. 1903. 145. P. Drechsler: Sitte, Brauch und Volksglauben in Schlesien. 1903. I. 213. F. S. Krauss: Sitte und Brauch der Südslawen. 1885. 545. K. Bartsch: Sagen, Märchen und Gebräuche aus Mecklenburg. 1880. II. 54. R. Andree: Braunschweiger Volkskunde. 1901. 292. Vgl. das sieben Jahre fortgesetzte Saugen des Märchenhelden z. B. im Bärensohntypus. F. Panzer: Studien zur germanischen Sagengeschichte. 1910. I. 31. Bolte-Polivka: Anmerkungen zu den K. u. H. M. 1915. II. 91.

[4] W. v. Bechterew: Objektive Psychologie. 1913. 256–259. M. Dontchef-Dezeuze: L'Image et les Reflexes conditionnels. Bibl. Phil. Cont. 1914. 13.

also auch die Symptome der ersten libidinösen Eindrücke regressiv beleben. Ich habe neben der positiven auch die negative Libidoübertragung erwähnt: das Aus- und Bespucken steht bei den Primitiven ambivalent für Liebe und Haß (Verachtung). Wenn wir den Anfang mit den aktiven Formen negativer Übertragung machen wollen, so finden wir das Spucken als Abwehr- und Angriffszauber. In Südafrika hütet man sich in einem fremden Haus zu spucken, den Betreffenden würde man gewiß der Bosheitszauberei verdächtigen[1]. »Natives place great faith in spitting they frequently chew medicines and spit them out in the direction of their enemy; they get their ill will ,off the chest' by the action. They combine selfprotection with the expression of contempt for their enemy by this explosive outlet of their venom«[2] und in Alt-Hellas spuckt das Mädchen, das einen Liebesantrag zurückweist, in ihren eigenen Busenlatz, um den bösen Blick des Zurückgewiesenen abzuwehren[3]. Das letzte Beispiel läßt keinen Zweifel an der Ambivalenz des scheinbar feindlichen Spuckens übrig. Das Mädchen, das sich in seinen eigenen Busen speit, vollzieht an Stelle des Geliebten einen symbolischen Koitus mit sich selbst, sie wehrt den bösen Wünschen (Blick) der Umwelt, indem sie introvertiert, d. h. ihre Libido gegen sich selbst wendet. In der Bretagne ist das gegenseitige In-den-Mund-spucken des Burschen und Mädchens ein feierlicher Akt der Verlobung[4]. In all den Fällen, in denen wir das Spucken als Aggregations-, Segnungs- oder Heilungsritus finden, müssen wir den Speichel als Vehikel einer positiven Libidoübertragung betrachten. Das Bespucken des kranken Körperteils ist eines der beliebtesten Heilmittel in Neu-Süd-Wales, wodurch sie nach ihrer Meinung die Krankheit heraustreiben[5]. Den Mitgliedern des Thi'xide Unterstammes der Omaha war es gegeben, die Krankheit auf folgende Weise zu heilen. Der Kranke bringt dem Medizinmann Pfeil und Bogen, dann bespuckt er den Pfeil und zielt damit viermal nach dem Kopf des Kranken, worauf er ihn damit noch einreibt[6]. Bei den Barotses verabschieden sich Verwandte voneinander, indem sie sich gegenseitig bespucken oder wenigstens mit dem Munde das Bespucken andeuten. Sie spucken auf einen Grashalm und setzen es über das Haupt des Betreffenden, oder sie spucken in ihre eigenen Hände.

[1] Macdonald: Manners Customs and Superstitions of South African Tribes. Journal of the Anthropological Institute. 1890. XX. 131.

[2] D. Kidd: The Essential Kafir. 1904. 10, 11.

[3] Theocritos: Idyllen. XX.

[4] P. Sebillot: Coutumes populaires de la Haute-Bretagne. 1886. 105. Bei den Jabim zerbeißt der Liebesbewerber eine besprochene Zwiebel und sprüht es gegen die Auserwählte hin. H. Zahn: Die Jabim. Neuhauss: Deutsch-Neu-Guinea. III. 1911. 327. Über Speichel im Liebeszauber vgl. auch Rascher: Die Sulka. Archiv für Anthropologie. XXIX. 217, 218.

[5] J. Ph. Townsend: Rambles and Observations in New South Wales. 1849. 90.

[6] A. C. Fletcher and F. la Flesche: The Omaha Tribe. XXVII. Report. Bureau Am. Ethn. 1911. 43.

Das alles, um die bösen Geister, d. h. ihre eigene verdrängte Feindseligkeit, zu verscheuchen. Bespucktes Stroh ist ein Tabuzeichen, sie deuten damit an, daß sie eine Übertragung auf den betreffenden Gegenstand vollzogen haben, wodurch es zu einem Teil ihrer Innenwelt geworden ist[1]. Der Speichelbund der Dschagga besteht darin, daß sie sich gegenseitig eine Flüssigkeit in den Mund spucken. So will z. B. der sterbende Ehegatte durch den Speichel den anderen Teil binden, sich der Waisen anzunehmen. Die Formel lautet: »Wenn Du nach meinem Tode die Waisen verlassen solltest, so soll dies Dich töten, wenn Du Dich aber ihrer annimmst, soll der Bund Dir Heil bringen[2].«

Passiv-magische Riten.

Das Spucken ist aber ein zweischneidiges Schwert. Die magische Wirkung kann nicht nur vom Spuckenden ausgehen, sondern sie kann sich auch ebenso leicht gegen ihn wenden. Ein lustbetonter Körperteil strahlt ja diese Lust in Form einer magischen Potenz aus: aber »Post equitem sedet atra cura«, keine Lust ohne Angst. Auf der Insel Siau verwandeln sich die Hexen in Tiere und in dieser Gestalt kriechen sie dann unter die auf Pfählen stehenden Häuser, um den Speichel, der durch die Ritzen des Fußbodens herunterfließt, aufzufangen und damit die Bewohner des Hauses verhexen[3]. In Madagaskar ist das Spucken verboten, wenn jemand sich in der Nähe befindet[4]. Wenn man spuckt, so vergibt man sich, d. h. man läßt einen wichtigen, weil stark affektbetonten Teil der eigenen Persönlichkeit in fremde Hände gelangen. Bei den Cherokee vergräbt man

---

[1] L. Declé: Three Years in Savage Africa. 1900 77. In Pledeliac spuckt man ins Wasser, um die Dämonen zu vertreiben. P. Sebillot: Le Folklore de France. 1905. II. 214. In Wales spuckt man dreimal auf die Erde — wenn man nachts über ein Wasser setzt — um die bösen Geister und Hexen zu verscheuchen. M. Trevelyan: Folk Lore and Folk Stories of Wales. 1909. 6. Laut dem Talmud bringt auch das zufällig ausgegossene Wasser Verderbnis, wenn man nicht hineinspuckt. J. Scheftelewitz: Sündentilgung durch Wasser. Archiv für Religionswissenschaft. 1914. 397. Vgl. über die Bedeutung des Wassers in diesen Riten als Fruchtwasser. Róheim: Spiegelzauber. 1909. 60. Dann wäre das Spucken in diesen Fällen eine Koitusäquivalente, das Spucken ins Wasser würde den Koitus als Weg der Regression ins Intrauterinleben bedeuten. Wie Storfer: Marias jungfräuliche Mutterschaft. 1914 98, 99 richtig hervorhebt, kann das Bespucken auch ein symbolischer Koitus sein (vgl. A. von Löwis of Menar: Nordkaukasische Steingeburtssagen. Archiv für Religionswissenschaft. XIII. 1910. 521—523), in dem die Libido auf eine prägenitale Stufe regrediert (vgl. K. Abraham: Untersuchungen über die früheste Entwicklungsstufe der Libido. Internationale Zeitschrift für ärztl. Psychoanalyse. IV. 1916. 76. »Mundpollutionen«), darum dürfen wir aber das Bespeien im Ritus nicht an sich, in jedem Fall, als symbolischen Koitus deuten: wohl aber als eine zum Ritus erstarrte Abart der prägenitalen Lustgewinnung (d. h. primär, ohne Regression).

[2] J. Raum: Blut- und Speichelbünde bei den Wadschagga. Archiv für Religionswissenschaft. X. 290, 291. Der Medizinmann bespückt und bespricht das Amulett, an dem dann geleckt wird. Ebenda 273.

[3] B. C. van Dinter: Eenige geographische en ethnographische aanteekeningen betreffend het eiland Siaoe. Tijdschrift voor Indische Taal-Land en Volkenkunde. XLI. 381.

[4] A. van Gennep: Tabou et Totemisme a Madagascar. 1904. 331.

den Speichel unter einem vom Blitz getroffenen Baum, der Betreffende, dessen Speichel so behandelt wird, fühlt sich sofort krank, seine Seele schrumpft zusammen und in sieben Tagen ist er tot[1]. In Hawai begleitet den König sein vertrauter Diener, dem liegt es ob, des Königs Speichel in einem tragbaren Spucknapf zu sammeln und so zu verhindern, daß er in die Hände der bösen Zauberer falle[2]. Wir können nunmehr zusammenfassen: die magische Bedeutung des Speichels ist eine affektive, libidinöse, die magische Kraft, eine Projizierung der libidinösen Regungen ins Übernatürliche[3]. Wir bleiben immerhin noch innerhalb des Geltungsgebietes der oralen Zone bei der Betrachtung des Hauchzaubers. Im großen und ganzen haben wir es hier mit einer reduzierten, weniger sinnfälligen, halbsymbolischen und daher auch mehr sublimationsfähigen Form des Bespuckens zu tun. Dementsprechend sind die Abarten des Angriffs- und Abwehrzaubers, die auf eine uranfängliche Haßeinstellung des Individuums der Außenwelt gegenüber zurückgehen, hier weniger augenfällig, das Soziale, die Übertragungsform, der Heilzauber überwiegt, wenn es auch an den primitiveren Formen nicht mangelt. Bei den Kaitish in Zentralaustralien blasen die Frauen auf ihre Finger und führen dann krallende Bewegungen in der Richtung des Mannes, den sie zu verderben wünschen, aus. Der Mann siecht nun hin und wird wie ein Gerippe[4]. Dies entspricht vollkommen dem Ritus des Puliliwuma (= Speichelwerfen) bei den Arunta, nur daß die Kaitish eine weniger primitive Form bewahrt haben. Die Arunta bespucken ihre Fingerspitzen und führen dann stoßende Bewegungen in der Richtung ihres Opfers aus. Dadurch wird der Betreffende mager und schwach[5]. Ein Schutzzauber der Bateke besteht darin, daß sie eine gewisse Kräuterart kauen und die betreffende Person oder Sache dann anblasen und mit den gekauten Kräutern bespucken[6]. In folgendem Sulkabrauche

Hauchzauber.

[1] James Mooney: Sacred Formulas of the Cherokees. VII. the Report Bureau of Am. Ethn. 1891. 392.

[2] W. Ellis: Polynesian Researches. 1830. I. 365. Vgl. J. G. Frazer: Taboo and the Perils of the Soul. 1911. 287–290. Über die passiv- und aktivmagische Verwendungen des Speichels siehe E. S. Hartland: The Legend of Perseus. 1894. II. 258–276. Crawley: The Mystih Rose. 1902. 112. Speichel verursacht die magische Geburt. Hartland: The Legend of Perseus. I. 120, 122, 128–130, 160, 161. Storfer: Marias jungfräuliche Mutterschaft. 191–198, 150.

[3] Die Ausdrücke »Glück« und »magische Kraft« sind nur verschiedene Abstufungen desselben Grundkomplexes: um Glück zu haben, bespuckt man das Geld bei Kauf und Verkauf. M. Peacock: The Folklore of Lincolnshire. Folk-Lore. XII. 179. Ebenso den ersten Fisch beim Fischfang. Gönczi: Göcsej. 1914. 226. (Mit dem Zauberspruch: »Dein Vater, deine Mutter und alle deine Anverwandten mögen herkommen.«) Dasselbe pflegt man auch in Ungarn zu sagen, wenn man Geld erhält.

[4] Spencer and Gillen: The Northern Tribes of Central Australia. 1904. 464.

[5] Spencer and Gillen: The Native Tribes of Central Australia. 1899. 552. Vgl. W. L. Hildburgh: Notes on Singhalese Magic. Journal of the Anthropological Institute. 1908. 163, 164.

[6] L. Guiral: Les Batékés. Revue d'Ethnographie. V. 1886. 163.

scheinen Blasen und Schwängern als gleichwertige Handlungen aufzutreten. Wenn ein Mädchen einem Manne den Koitus verweigert, so paßt er, wenn der Mond im ersten Viertel steht, in der Nähe ihrer Wohnung auf, bis sie heraus kommt, um sich im Mondschein zu ergötzen. Dann nimmt er Kalk[1], bläst ihn gegen den Mond[2], wobei er ivu-ivu-ivu-vur lispelt. Hiedurch soll bewirkt werden, daß das Mädchen nach seiner Verheiratung Mißgeburten zur Welt bringt oder so häufig schwanger wird, daß sie bald sterben muß[3]. Auch beim Heilzauber gehen Bespucken, Lecken[4] und Anblasen ineinander über. Die Eingeborenen an der Astrolabebucht beblasen eine Ingwerwurzel und bemurmeln sie, sie sagen z. B.: »Mache den Kranken gesund«, dann wird die Wurzel gekaut und auf die Wunde oder kranke Stelle gespuckt[5]. Die Eskimo erzählen, in uralten Zeiten gab es noch keine Schamanen, wenn jemand krank war, so ließ man einfach einen holen, der sich auf das Wegblasen der Krankheit verstand. Er sprach nicht, vom bloßen Blasen und Berühren wurde der Kranke gesund. Nun war die Reihe an den Freunden des Kranken mit dem Blasen, um den Geruch des ersten Blasens wegzublasen[6]. Auch bei den Tschuwaschen heißt der Medizinmann »der Anblaser«. Dieses Anblasen ist eigentlich eine Art Spucken, das man am besten mit dem Wörtlein *tφũ* schildern kann. Die Tschuwaschen pflegen übrigens das Hermurmeln der Zaubersprüche und

[1] Zur magischen Verwendung des Kalkes vgl. Róheim: A varázserő fogalmának eredete. (Ursprung des Begriffes der Zauberkraft.) 1914. 126, 254.

[2] Mond hier dem Weibe im allgemeinen gleichgesetzt. Vgl. Sadger: Über Nachtwandeln und Mondsucht. 1914. Derselbe: Ein merkwürdiger Fall von Nachtwandeln und Mondsucht. Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse. IV. 262. Hina, das erste Weib wird in den Mond versetzt. Tregear: Maori-Polynesian Comparative Dictionary. 76. (Marquesas.)

[3] Rascher: Die Sulka. Archiv für Anthropologie. XXIX. 218. Vgl. die bekannten Beziehungen des Mondes zu den Mißgeburten. (Mondkalb etc.) Die Häufigkeit der Schwangerschaften wohl in Zusammenhang mit dem Mondwechsel.

[4] Zur erotischen Bedeutung des Leckens als Heilzauber mag eine chinesische Sage herangezogen werden. Eine Frau träumt, daß ein gehörnter Hund sie beleckt. Infolge dieses Traumes wird sie schwanger und gebiert einen Sohn, der »junger Hund« heißt. J. J. M. de Groot: The Religious System of China. Vol. VI. 1133.

[5] B. Hagen: Unter den Papuas. 1899. 257. Man vergleiche die bekannte Kinderart, sich die Schmerzen von den Eltern und Pflegepersonen wegblasen oder wegküssen zu lassen.

[6] F. Boas: The Eskimo of Baffins Land and Hudson Bay. Bull. Am. Mus. Nat. Hist. XV. 1901. 133. Man wird allerdings mit Jones (Die Empfängnis der Jungfrau Maria. Jahrbuch. VI. 1914. 140) annehmen müssen, daß diese magischen Komplexe (Hauchzauber, Wortzauber siehe weiter unten) einen Teil ihrer unbewußten Bedeutung einer Verschiebung von der analerotischen auf die oralerotische Zone zu verdanken haben. Vgl. oben das Wegblasen des Geruches. Ein bekannter Herr sagte mir einmal, über seine eigenen Verse spottend: »Es ist wie beim Scheißdrang, es muß heraus«. Ein anderes Mal bemerkte er, er habe bereits einen ganzen Düngerhaufen voll Verse geschrieben. Nur scheint es mir nicht zulässig, deshalb die selbständige Bedeutung der Oralerotik bei der abweichenden Bildung dieser Vorstellungen leugnen zu wollen.

das Bespucken des Medizinmannes mit einem Worte zusammenfassend »Anblasen« zu nennen[1].

Zauberspruch.

Da sich der Übergang nun von selbst vorbereitet, wird es vielleicht nicht allzu kühn erscheinen, wenn wir die ursprünglichste Bedeutung der magischen Kraft der Zaubersprüche ebenfalls im Gebiete der Oralerotik suchen. Doch ein Begriff muß bei dem Worte sein, wird man mir entgegenhalten. Nun glaube auch ich wie Mephisto, daß das nicht gar so notwendig ist. Die ersten Lallmonologe der Kinder werden wohl eher als lustvolle Betätigungen der Lippen, die sich erst langsam zum Nachahmen und erst dadurch zum Begrifflichen entwickeln, zu betrachten sein und nicht als bewußte Versuche, irgend einen Gedanken mitzuteilen. Die Regression in diesem Zustand des Lallens erklärt den eigentlichen Sinn der »Abracadabra«, der unverständlichen (fremdsprachigen) oder sinnlosen Zauberwörter. Der erste Unterricht im Reden wird ja dem Kinde von den Eltern in einer Sprache erteilt, welche von diesen noch nicht verstanden wird, also eine fremde ist, und ebenso spricht dann der Zauberer, eine Neuauflage des übermenschlich mächtigen Vaters, eine fremde oder eine archaisierende Sprache. (Völkische und individuelle Vergangenheit!) Wir haben die gradweise erfolgende Akkulturation desselben magischen Verfahrens vom Spucken bei den Arunta bis zum Blasen bei den Kaitish verfolgt. Nun finden wir bei den Ilpirra wörtlich dasselbe, nur daß hier das »Besingen« an Stelle des Speichels und Hauches getreten ist[2]. Ebenso wie man den Menschen bezaubern kann, wenn man seines Speichels habhaft wird, kann auch das gesprochene Wort passiv magisch wirken. Wenn eine Sulkafrau ihrem Mann entläuft, so macht er eine Schlinge in einem Bindfaden, schleicht sich vorsichtig in die Nähe des Hauses, in welchem die Frau sich aufhält und hält hier die offene Schlinge in Bereitschaft, indem er Zauberworte über dieselbe flüstert. Sobald die Frau spricht, zieht er die Schlinge zu. Darauf macht er einen Spalt in eine bestimmte Schlingpflanze und steckt den geknoteten Bindfaden hinein. Sobald dann der erste Regen auf die Frau fällt, sollen sich ihre Glieder krümmen, sie soll Wunden bekommen, abmagern und sterben. Dieses Verfahren heißt das »Stimmenbinden« oder »Lautbinden«[3].

Die magische Bedeutung der Speise. Aktive und passive Formen des Todeszaubers.

Das letzte mit der Oralerotik noch immer eng verbundene Thema, das uns in diesem Zusammenhange beschäftigen soll, ist die magische Bedeutung der Speise. Der Mensch, der einen Teil seiner noch undifferenzierten Ich- und Sexuallibido auf die genossene

[1] Mészáros: A csuvas ősvallás emlékei. (Die Urreligion der Tschuwaschen) 1909. 271. Vgl. F. S. Krauss: Slawische Volksforschungen, 1908. 65. Munkácsi: Votják népköltészeti hagyományok. 1887. 177 und das afrikanische Material. Róheim: A varázserő fogalmának eredete. 1914. 144. H. A. Junod: The Life of a South African Tribe. 1913. I. II. Siehe laut Index »Sacrifices«, ferner D. Westermann: The Shilluk People. 1912. 119.

[2] Spencer and Gillen: The Native Tribes of Central Australia. 1899. 552, 553.

[3] R. Parkinson: Dreißig Jahre in der Südsee. 1907. 190, 191.

Speise überträgt, wird eben durch die Speisenüberreste, die möglicherweise eine innige Verbindung mit seiner Person hätten eingehen können und nun sich in Feindeshänden befinden, empfindlich verletzbar sein. Anderseits wird aber das übertragbare Lustgefühl der Oralzone in Form einer magischen Wirksamkeit von der Speise ausstrahlen und die Überreste werden sich anderen gegenüber aktiv magisch verhalten. Das Übelwollen des Mächtigeren, der die übriggelassene Speise und die damit einhergehende engere Verbindung mit der hochheiligen Person dessen, der es übrig gelassen hat, dem anderen nicht gönnt, kann Fatales bewirken. Ein junger, kräftiger Maorisklave ißt die übriggelassene Mahlzeit des Häuptlings, man sagt ihm, was er getan und bis zum Abend desselben Tages stirbt er unter schrecklichen Krämpfen. Ebenso stirbt die Maorifrau, die Obst von einem tabuierten Ort gegessen hatte[1]. Das sind aber Ausnahmen. Häufiger verhält sich die Speise passiv magisch. Wenn man in Neuseeland einen Menschen töten will, so trachtet man etwas in die Hände zu bekommen, was dem betreffenden gehört hat, eine Haarlocke, ein Stück seines Kleides oder etwas von seiner Speise, über den Gegenstand werden nun Zaubersprüche hergesagt, man vergräbt ihn und wie die Speise oder der Fetzen verfault, so auch der, dem sie ursprünglich gehört hat[2].

Die Speise im Liebeszauber.

Aber die Speise ist nicht bloß dem Tode dienstbar, sie ist auch der Weg zur Liebe. Es ist eine häufige Form des australischen Freierbrauches, daß der Mann der Frau eine Speise anbietet. Nimmt sie dieselbe an, so hat sie damit auch den Eheantrag angenommen. Strehlow berichtet: »Es besteht noch heute unter den Schwarzen die Sitte, daß ein Mann, der eine Frau oder ein Mädchen verführen will, derselben Fleisch zum Essen anbietet. Nimmt sie es an, so ist das ein Zeichen ihrer Einwilligung[3].« Wenn ein Kurnaimädchen sich mit dem Auserwählten aus dem Staub machen will, so läßt sie ihm sagen: »Wirst du etwas Essen für mich suchen.« Man versteht, daß das einen Heiratsantrag bedeutet[4].

In Neu-Guinea bei den Jabim ist die Hochzeit sicher, sobald der Bursche einmal von dem Mädchen gekochte oder gebratene

[1] J. G. Frazer: Taboo and the Perils of the Soul. 1911. 134, 135 Vgl. Crawley: The Mystic Rose. 1902. 149.

[2] Taylor: Te ika a Maui, or New Zealand and its Inhabitants. 1870. 89. 167. R. Shortland: Traditions and Superstitions of the New Zealanders. 1854. 117. Vgl. Taplin: The Narrinyeri. 1878. 24. H. E. A. Meyer: Manners and Customs of the Aborigines of the Encounter Bay Tribes. Woods: Native Tribes of South Australia. 1879. 196. Eylmann: Die Eingeborenen der Kolonie Südaustralien. 1908. 218, 221. R. H. Codrington: The Melanesians. 1891. 203, 204. Th. Williams: Fiji and the Fijians. 1858. I. 249. H. H. Romilly: From my Verandah in New Guinea. 1889. 83. H. Schnee: Bilder aus der Südsee. 1904. 319. Frazer: Taboo. 1911. 126—130.

[3] C. Strehlow: Die Aranda- und Loritjastämme in Zentral-Australien. (Veröff. Städt. Völker-Museum. Frankfurt a. M.) 1908. II. 54.

[4] Fison and Howitt: Kamilaroi and Kurnai. 1880. 200.

Taro gegessen hat[1]. Man würde gewaltig irren, wenn man in allen diesen Bräuchen nur die Andeutung der zukünftigen Gemeinsamkeit von Tisch und Bett sehen würde. Es handelt sich vielmehr um eine direkte Gefühlsübertragung, das Geschenk ist gleich dem Schenkenden und das Liebesobjekt wird mit dem Essen einfach einverleibt. Die Buckaua machen beim Liebeszauber ein Gemisch von gelblicher Erde, Rötel etc.: in einem Stückchen Fisch oder Fleisch wird ein kleiner Einschnitt gemacht, von dem Gemisch wird ein wenig hineingesteckt und der Bissen wird dem Mädchen gereicht. Dies macht dasselbe lüstern nach dem Geber[2]. Der Zusammenhang mit dem Speichelzauber ist ganz klar aus folgendem Beispiel. Wenn bei den Sulka ein Mann nach einer Frau Verlangen hat, so nimmt er eine Kokosnuß, murmelt darüber eine Zauberformel und spuckt auf den Kern, dann wird die Nuß so gelegt, daß die Frau oder das Mädchen davon essen muß: geschieht dies, so verliert sie ihren Widerwillen gegen den Mann und folgt ihm willig[3]. Ähnliches läßt sich aus Europa vielfach belegen. In Böhmen glaubt man z. B., daß, wenn ein Bursche nach einem Mädchen von demselben Stücke ißt, so verliebt er sich in sie[4]. Die erogenen Zonen haben ja das Primat nur langsam an die Genitalien abgetreten und bei feierlichen, affektbetonten Anlässen kommt mit Hilfe der Verschiebung nach oben eine Regression ins Infantile zustande. Das gemeinsame Essen ist ein symbolischer Koitus[5]. So scheint man es z. B. am Encounter Bay aufzufassen, denn nach der Männerweihe sind die Jünglinge den Frauen gegenüber eine Zeit lang »rambe«, d. h. heilig, tabu und dann darf keine Frau, nicht einmal die eigene Schwester, vom Jüngling Essen annehmen, bis zum Zeitpunkt, wo sie die Erlaubnis erhalten, um eine Frau zu freien[6]. Das Annehmen hat nämlich Folgen. Morrison berichtet: wenn bei den Stämmen des Cairns Distrikt eine Frau von einem Manne Nahrung annimmt, wird dies nicht nur als eine Art Ehebruch, sondern auch als Grund der Empfängnis betrachtet[7]. Daran reihen sich nun verschiedene Zeugnisse aus Zentral- und Westaustralien. Bei den Arunta findet eine Frau Lalitjafrüchte und nach reichlichem Genuß derselben stellt sich eine Übelkeit ein, nun ist ein Lalitja-Ratapa (Kinderkeim laut Strehlow, Spirit-child laut Spencer and Gillen) in sie eingedrungen[8]. Ja, wenn man bemerkt, daß sich bei einer Frau nach dem Genusse von

[1] H. Zahn: Die Jabim. Neuhauss: Deutsch-Neu-Guinea. 1911. III. 300.
[2] Stefan Lehner: Bukaua. Ebenda. 459.
[3] Parkinson: Dreißig Jahre in der Südsee. 1907. 192.
[4] Wuttke: Der deutsche Volksaberglaube. 1900. 366. Vgl. Róheim: Spiegelzauber 1919. 155. Anm. 1.
[5] Vgl. Róheim: Ebenda, S. 144.
[6] H. E. A. Meyer: Manners and Customs of the Aborigines of the Encounter Bay Tribes. Woods: l. c. 187.
[7] J. G. Frazer: Beliefs and Customs of the Australian Aborigines. Folk-Lore. 1909. 352.
[8] Strehlow: Die Aranda und Loritjastämme. 1907. I. 1.

Fleisch Üblichkeiten einstellen, so ist eigentlich nicht ihr Mann, der ihr das Fleisch gebracht hat, für die Geburt verantwortlich, sondern der betreffende Totemvorfahre, dem es danach gelüstet, von dieser Frau wiedergeboren zu werden[1]. Basedow berichtet über die Larrekya und ihre Nachbarstämme: Tötet ein Mann auf der Jagd ein Tier oder findet er irgendwelche Nahrung, so gibt er es seiner Frau zu essen in dem Glauben, daß dies die glückliche Geburt eines Nachkommen hervorruft. Empfängnis wird hier nicht als Folge des Geschlechtsverkehrs angesehen[2]. Am Tully River werden unter anderen folgende Gründe als Ursache der Empfängnis angenommen: »A woman begets children a) because she has been sitting over the fire on which she has roasted a particular species of black bream, which must have been given to her by the prospective father, b) she has purposely gone a hunting and caught a certain kind of bull-frog«[3]. Unter den Ingarda am Gascoyne River findet sich der Glaube, daß die Kinder durch eine Speise erzeugt werden, welche die Mutter vor dem ersten Anzeichen der Schwangerschaft genossen hat. Zum Beispiel der Vater speert ein kleines Tier, genannt »Bandaru« und gibt es der Mutter zu essen, die davon schwanger wird. Das Kind trägt nun ein Zeichen an der Hüfte, wo es vom Vater in Tiergestalt gespeert wurde, bevor seine Mutter

[1] Strehlow: Die Aranda- und Loritjastämme in Zentral-Australien. 1908. II. 54. Nach dem Genuß des Fleisches stellt sich bei ihr Übelkeit und Erbrechen ein. Am nächsten Tag geht sie an einem Felsen vorbei und sieht dort einen Mann. Das ist ein Totemvorfahr: mit einer namatuna (= Schwirrholz, die im Liebeszauber gebraucht wird. Spencer and Gillen: The Native Tribes of Central Australia. 1899. 541) wirft er (sexualsymbolistisch zu verstehen vgl. A. S. Storfer: Marias jungfräuliche Mutterschaft. 1914. 99) die Frau an die Hüfte und verschwindet dann in die Erde, die namatuna geht in die Frau ein und nimmt dort menschliche Gestalt an. Ins Lager zurückgekehrt spürt sie drückende Schmerzen im Leibe und sagt: »Ich bin am Rande des Felsens gegangen. Da habe ich am Felsen einen Mann mit einem Stirnband vor mir stehen sehen. Obwohl ich ihn gesehen habe, habe ich nichts mit ihm zu schaffen gehabt. (Dieses Ableugnen des Geschlechtsverkehrs vor der Empfängnis scheint darauf hinzudeuten, daß die Kenntnis des Zusammenhanges schon mehr als unbewußt, auch vorbewußt zu nennen ist). Als ich Sämereien bereitete, spürte ich Schmerzen und einen Druck im Leibe. Der Mann erwidert: Du hast ein Kind empfangen. Den Namen gibt dem Kinde sein Großvater (väterlicherseits), der derselben Heiratsklasse wie das Kind und auch wie der Totemvorfahr angehört. (Ebenda 54, 55.) Das Kind ist eigentlich der wiedergeborene Großvater: die Vision am Felsen ist ein symbolischer (Wurf-Koitus) Tagtraum, in dem der Totemvorfahr zunächst den Schwiegervater, letzten Endes den eigenen Vater der Frau vertritt. Das Verschwinden in der Erde ist einem Verschwinden in der Frau gleich zu achten. Ausführlicher handle ich über diese Fragen in meiner Arbeit über Totemismus in Australien.

[2] H. Basedow: Anthropological Notes on the Western Coastal Tribes of the Northern Territory of South Australia. Transactions of the Royal Society of South Australia. 1907, XXXI. 4.

[3] W. E. Roth: Superstition, Magic and Medicine. Bull. 5. N. Q. E. 1903. 22. Vgl. Spencer: The Native Tribes of Northern Australia. 1914. 270, 271. Der Frosch, der in Europa den Uterus symbolisiert (vgl. R. Andree: Votive und Weihegaben. 1904. 129) vertritt also hier das Kind.

es gegessen hatte[1]. Daß Essen und Sexualakt im Unbewußten einander gleichgesetzt werden, geht auch aus einem Verbot der Arunta, Unmatjera und Kaitish hervor. Bei diesen Stämmen darf nämlich niemand vom Fleische eines Tieres essen, welches sein Schwiegervater getötet oder auch nur gesehen hat[2]. Ebensowenig darf der Schwiegervater dabei sein, wenn der Schwiegersohn ißt, sonst würde das Essen verderben, der Schwiegervater würde »seinen Geruch hineinwerfen«[3]. Das, was der Mann dem Schwiegervater genommen hat, ist ein anderer Genuß – seine Tochter. Der verdrängte Neid des Schwiegervaters bezieht sich eigentlich auf den Geschlechtsgenuß und wird darum durch den damit im Unbewußten einen Komplex bildenden Akt des Essens hervorgerufen.

Oralerotische Erklärung dieser Vorstellungen. Schamgefühl beim Essen.

Nun sind ja alle diese infantilen Sexualtheorien nur durch eine Regression der Schwangeren auf die ursprüngliche Oralerotik[4] zu verstehen (vgl. die bekannte Süchtigkeit der Schwangeren[5]), welche bewirken kann, daß sie die beiden Objekte ihrer Wünsche, nämlich Kind und Speise identifiziert. Die lange und vergeblich diskutierte Frage, ob der Zusammenhang von Geschlechtsverkehr und Empfängnis von den Zentralaustraliern bloß geflissentlich auf Grund ihrer hochentwickelten animistischen Theorien geleugnet wird oder ob sie infolge ihres primitiven Urzustandes diese Entdeckung noch nicht gemacht haben, erhält nun eine befriedigende Lösung[6]: der Zustand ist wirklich infantil-primitiv, denn das Unbewußte weiß das Geheimnis der Zeugung schon, doch das Bewußte kann es noch nicht zugeben. Daher entsteht einerseits ein Konflikt, dessen intrapsychische Spannung in der Form von religiösen Vorstellungen und Riten abreagiert wird, anderseits eine Regression der Libido, auf den noch primitiveren Urzustand der reinen Oralerotik, die keine Differenzierung zwischen Eßlust und Sexuallust kennt. Dazu eine Parallele in Hemmungsform. Das Schamgefühl nämlich, welches bei uns nur als Hemmung der genitalen und exkrementellen Funktionen bekannt ist, tritt bei den Primitiven als eine häufige Begleiterscheinung des Essens, also der oralen Lustgewinnung auf. Cameron berichtet, daß alle Warua sich selbst Feuer anzünden und

---

[1] A. R. Brown: Beliefs concerning child birth in some Australian Tribes. Man. 1912. 180. Vgl. die Deutung, die Reik: Die Couvade und die Psychogenese der Vergeltungsfurcht. Imago. 1914. (Probleme der Religionspsychologie. 1919. 52) zur Erklärung der Verbote, laut denen der Vater des Neugeborenen gewisse Tiere nicht essen darf, gibt. Siehe Analoges weiter unten.

[2] Spencer and Gillen: The Northern Tribes of Central Australia. 1904. 609.

[3] Spencer and Gillen: Ebenda. 610.

[4] Vgl. K. Abraham: Untersuchungen über die früheste Entwicklungsstufe der Libido. Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse. 1916. 71.

[5] Ploss-Bartels: Das Weib. 1908. I. 916–920. Auch im Volksglauben (die Speise, die der Frau verweigert wurde, wird am Kinde als Mal sichtbar) findet sich diese Identifikation.

[6] Vgl. A. van Gennep: Mythes et Legendes D'Australie. 1906. XLIX. P. W. Schmidt: Die Stellung der Aranda unter den australischen Stämmen. Zeitschrift für Ethnologie. 1908. 879.

selbst ihre Speisen kochen. Keiner gestattet, daß andere ihm zusehen, wenn er ißt oder trinkt und doppelt streng bewahrt man Geheimnisse gegenüber dem anderen Geschlecht[1]. Oder führen wir die berühmten Zeilen von den Steinens an, wo er erzählt, welche Wirkung es auf die Bakarri ausübte, daß er sein Abendessen in Gesellschaft verzehren wollte. »Alle senkten die Häupter, blickten mit dem Ausdruck peinlicher Verlegenheit vor sich nieder oder wandten sich ab und Paleko deutete nach meiner Hütte. Sie schämten sich«[2]. Auch die Karajafrauen schämen sich in Gegenwart der Fremden zu essen[3].

Die Speise und die Übertragbarkeit der Eigenschaften.

Nun läßt sich auch ein anderer weitverbreiteter Zug des primitiven Seelenlebens erläutern, nämlich der Glaube an die Übertragbarkeit der Eigenschaften des gegessenen Menschen oder Tieres auf den Esser. Was man ißt, das liebt man, aber der Satz läßt sich für die Primitiven auch umkehren: was man liebt, das ißt man. Anderseits ist es ja klar, daß jede Libidoübertragung das Bedürfnis, dem geliebten Objekt nachzuahmen, in sich schließt. Der Bär imponiert dem Eskimo durch Körperkraft und Unerschrockenheit, also essen sie in der Kindheit Bärennieren, damit sie zu tapferen Bärenjägern heranreifen[4]. Ähnlich berichtet Sternberg über das Bärenopfer der Giljaken. »In diesem Genießen wird kein bloßer Akt des Essens gesehen, sondern die Aufnahme der mächtigen Eigenschaften des Bären in den eigenen Körper.« Eine Frau z. B. darf nicht vom Herzen des Bären genießen, welches Mut, eine für die Frau vollkommen unnütze Eigenschaft verleiht[5]. Die Australier am Mary River essen am liebsten vom Fleische der berühmtesten Häuptlinge, denn dadurch hoffen sie, deren Eigenschaften zu erben[6]. Daß eben diese Riten als Liebesbeweise aufzufassen sind, wird ja von den Primitiven ausdrücklich bezeugt. So sagen z. B. die Dierie, daß sie das Fett ihrer Verwandten darum essen, damit die Trauer von ihrem Herzen weichen möge. Bemerkenswert ist auch, daß bei den matrilinear rechnenden Dieri Kinder von der Mutter und die Mütter das Fleisch ihrer Kinder essen, aber der Vater ißt nicht von seinem Kinde und das Kind nicht von seinem Vater. Die Tangara tragen die Leichen ihrer Verwandten mit sich herum »and whenever they feel sorrow for the dead they eat some of their flesh until nothing remains but the bones«[7]. Hochwichtig ist folgende

[1] V. L. Clameron: Quer durch Afrika. 1877. II. 61.
[2] K. von den Steinen: Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens. 1897. 69.
[3] F. Krause: In den Wildnissen Brasiliens. 1911. 257. Vgl. E. Crawley: The Mystic Rose. 1902. 148.
[4] F. Nansen: Eskimoleben. 1903. 186.
[5] L. Sternberg: Die Religion der Giljaken. Archiv für Religionswissenschaft. VIII. 458. Weiteres Material siehe bei Crawley: The Mystic Rose. 1902. 156. Róheim: A varázserő fogalmának eredete. 1914. Kap. V.
[6] Mc Donald: Modes of preparing the dead among the Natives of the Upper Mary River. Journal of the Anthropological Institute. II. 1872. 179.
[7] A. W. Howitt: The Native Tribes of South East Australia. 1904. 751.

Angabe. In Queensland finden sogenannte Liebesschmäuse statt. Stirbt eine junge Frau oder ein junges Mädchen, so verzehren die Männer, die sie liebgehabt haben, gewisse Teile des Körpers, wobei sie sich weiß anmalen[1]. Bei den Gebar im nördlichen Teile von Neu-Guinea werden die Genitalien eines getöteten Mannes von einem alten Weibe, die einer Frau von einem alten Manne verzehrt[2]. Hier dürften die Alten wohl als Vertreter der Eltern der ersten Liebesobjekte des Kindes aufzufassen sein.

Analerotik Passiv-magische Bedeutung der Exkremente.

Eine zweite bedeutsame erogene Zone ist die anale, die ebenfalls geeignet ist, eine Anlehnung der Sexualität an andere Körperfunktionen zu vermitteln[3]. Die bei der Entleerung der Exkreta auftretende Lustempfindung transponiert sich in ganz ähnliche Vorstellungen, wie wir dies oben für die Lippenzone festgestellt haben. Auch hier finden wir, daß das Scheiden eines libidinös bedeutsamen Teiles aus dem Körper lebhafte Affekte der Furcht auslöst, die in der passiv-magischen Rolle der Exkremente ihren Ausdruck finden. Auch hier finden wir, daß die endopsychische Wirksamkeit der infantil-analen Lustgefühle als reell bewertet und den Exkreten eine aktiv-magische Potenz zuerkannt wird. Am Proserpine River glauben die Eingeborenen, daß sie krank gemacht werden können, wenn man ihre Exkremente verbrennt, daher bedecken sie diese immer mit Erde, am Bloomfield und Pennefather River betrachtet man jedoch nur die Exkremente von kleinen Kindern, die noch nicht gehen können, als schutzbedürftig[4]. Dasselbe finden wir bei den Mafulu in Neu-Guinea. Die Erwachsenen zeigen gar keine Sorge in betreff der Exkremente und des Urins, aber die Ausscheidungen der kleinen Kinder werden von der Mutter sorgfältig versteckt oder in den Fluß geworfen[5]. Während also die Erwachsenen dieser Stämme die analerotischen Regungen schon überwunden

[1] O. Bergmann: Die Verbreitung der Anthropophagie. 1893. 29. Leider ohne Quellenangabe.

[2] Th. H. Ruys: Bezoek an den Kannibalenstamm von Noord Nieuw Guinea. Tijdschrift van het koninlijk Nederlandsche Aardrijkskundig Genootschap. XXIII. 1906. 328 ex Frazer: Taboo. 1911. 190. Vgl. des weiteren Steinmetz: Endokannibalismus. Mitt. d. W. A. G. XXVI. 1–28.

[3] S. Freud: Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie. 49.

[4] W. E. Roth: Superstition, Magic and Medicine. North Queensland Ethnography. Bull 5. 1903. 22.

[5] W. Williamson: The Mafulu Mountain People of British New Guinea. 1912. 280. Hingegen ist es mir nicht ganz klar, warum »the inedible remnants of recently consumed vegetable food« nur den Erwachsenen gefährlich werden können. Exkremente der Kinder und Speisenüberreste der Erwachsenen werden, um sie vor den Angriffen der feindlichen Zauberer zu schützen, ins Wasser geworfen und man gießt Wasser über Kinderurin. Ebenda 281. Zur schützenden Intrauterinbedeutung des Wassers vgl. Róheim: Spiegelzauber. 1919. 60–64. Vgl. das Verbrennen der Exkremente. H. Schnee: Bilder aus der Südsee. 1904. 349. Codrington glaubt annehmen zu dürfen, daß in Melanesien die Sitte, die Notdurft im Meere zu verrichten, aus dem Glauben stammt, daß das Wasser die Exkremente vor den Machenschaften der Zauberei schützt. R. H. Codrington: The Melanesians. 1891. 204.

haben, leben diese als Regression auf ihre infantile Einstellung in den Müttern wieder auf. Im allgemeinen fällt das Analerotische auf relativ früher Stufe der Verdrängung anheim und es dürfte diesen Regungen eine größere Bedeutung zuzuerkennen sein, als sich aus dem unverblümten, d. h. nichtsymbolischen Beispielen erhärten läßt[1]. Bei den Kakadu in Nordaustralien ist das Verbrennen von »Korno«, d. h. Exkrement, die allgemeinste Art des Vernichtungszaubers. Deshalb gibt auch jeder sehr acht auf seine Exkrete, verdeckt oder versteckt sie, und die Lagerplätze der Kakadu sind reiner als die der meisten Eingeborenen[2]. Jeder Tod aus natürlichen Ursachen wird in Victoria dem Umstande zugeschrieben, daß die Exkremente des Kranken verbrannt worden sind[3].

Aktiv-magische Bräuche.

Diese passiv-magischen Bräuche zeigen jedoch nur die Empfindungen in der Verdrängungsform. Die infantile Lust an dem Betasten der Exkremente wird auf die Zauberer projiziert und in ein scharf betontes Meiden des Exkrementellen umgewandelt[4]. Die ursprünglichere Befriedigungsform leuchtet jedoch aus den Bräuchen hervor, in denen ein Berühren oder Essen der Exkremente anderer zur Erhöhung der Zauberkraft oder zur Erlangung gewisser Eigenschaften dient und auch in denen man die eigenen Exkremente positiv-magisch verwendet, d. h. mittels ihrer eine magische Wirkung auf andere auszuüben vermag. Bei gewissen Stämmen des nordöstlichen und zentralen Teiles von Victoria ist das Essen von Menschenkot ein Bestandteil der Weiheriten, deren bewußten Zweck die Erhöhung der Zauberkraft bildet[5]. Dieselben Stämme nämlich, die diese Riten bei der Männerweihe beobachten, halten ihre Lagerplätze frei von allen Ausscheidungen, aus Furcht, die bösen Geister oder Feinde könnten sie dadurch verzaubern[6]. Die Kakadu, bei

[1] Namentlich wird ein Teil der Analerotik in der magischen Bedeutung der harten und glitzernden Gegenstände (Bergkristall) sublimiert, hierüber an anderer Stelle ausführlicher. Siehe vorläufig das Material bei Róheim: A varázserő fogalmának eredete. 1914. (Ursprung des Begriffes der Zauberkraft.) 54.

[2] B. Spencer: The Native Tribes of the Northern Territory of Australia. 1914. 257. Zur Reinlichkeit vgl S. Freud: Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre. II. 1912. 132. Charakter und Analerotik.

[3] W. Stanbridge: On the Aborigines of Victoria. Transactions of the Ethnological Society. I. 299

[4] Atnatu, der Vatergott der Kaitish, hat, wie sein Name andeutet, keinen Anus. Dafür ist aber sein Gesicht sehr schwarz. (Wiederkehr des Verdrängten: Verschiebung nach oben.) Spencer and Gillen: The Northern Tribes of Central Australia. 1904. 498.

[5] Mathews: Ethnological Notes on the Aboriginal Tribes of New South Wales and Victoria. 1905. 118.

[6] R. H. Mathews: Ethnological Notes on the Aboriginal Tribes of New South Wales and Victoria. 1905. 112. Vgl. dasselbe bei den Kamilaroi. W. Ridley: Report on Australian Languages and Traditions. Journal of the Anthropological Institute. II. 27 und bei den Wiradthuri. R. H. Mathews: The Burbung of the Wiradthuri Tribes. Journal of the Anthropological Institute. 1896. 278. Man bringt die Novizen nach goonambang (excrement-place). Hier zeigt man ihnen die weißen Kristalle, die man Exkremente des Gottes Goign nennt. (Vgl. G. F. Angas: Savage Life and Scenes in Australia and New Zealand. 1847. II. 224.). Nun

denen, wie wir oben gesehen haben, das Verbrennen von Korno die allgemein übliche Art des Todeszaubers bildet, pflegen, wenn ein Bursche schwach und klein ist, den Korno eines starken Mannes zu stehlen und zu verbrennen. Dadurch wird der Knabe stark, der Mann aber verliert seine Kraft und stirbt[1]. Daß der Kot einen Bestandteil des Liebestrankes bei den Apachen bildet[2], besagt einfach, daß die erotischen Triebe durch eine Regression auf die infantile Analerotik einen bedeutenden Libidozuschuß erhalten. Dieselbe Erklärung trifft auch zu, wenn wir finden, daß Frauen im Mittelalter auf ihrem bloßen Hintern Brotteig kneten und von diesem Brote ihren Männern geben, um diese verliebter zu machen[3]. Wenn die Zulu, bevor sie über einen Fluß setzen, Krokodilexkremente kauen und mit diesen ihre eigenen Körper bespucken[4], so ist das eine ganz ähnliche Liebesbezeugung den Krokodilen gegenüber wie das Verfahren der Patientin Jungs, die sich zu seinem Empfang vom Kopf bis zu den Füßen mit Kot einschmiert und ihn lachend fragt: »Gefall ich dir so?«[5] Alle diese Verdrängungs- und Befriedigungsformen der primitiven Analerotik fügen sich ungezwungen in das Schema unserer Auffassung von dem Lustcharakter der magischen Handlungsweise. Die Zauberkraft, die den einzelnen Körperteilen zuerkannt wird, ist einfach der Ausdruck ihrer Erogeneität.

kommen sie in ein anderes Lager, genannt kella ybang (urinating place). Das Schwirrholz heißt goonandhakua (excrement-eater). R. H. Mathews: The Keepara Ceremony of Initiation. Journ. Anthr. Inst. 1896. 329—331. (Das Schwirrholz ist Prototyp der Novizen: es ist ein Exkrementenesser, weil die Novizen es sind.) In einer Sage der Jaurorka und Dieri heißt der Ort, wo die Heroen die Jünglinge beschneiden, Kunauana (Excrement-light). A. W. Howitt and O. Siebert: Legends of the Dieri and Kindred Tribes. Journ. Anthr. Inst. 1904. 100.

[1] Spencer: The Native Tribes of the Northern Territory of Australia. 1914. 261, 262. Die Larakia-Zauberer können den Todeszauber leicht ausführen, wenn sie eine Mischung vom Kote eines Menschen und dem Harze der Wurzeln des Erythrophilaeum Laboucherii in einer faustgroßen Grube verbrennen. Kommt der Mensch, von dem der Kot stammt, an die betreffende Stelle, so muß er sterben. Eylmann: Die Eingeborenen der Kolonie Südaustralien. 1908. 219. Die Entleerung der Exkremente ist eine Art von Geburt: kommt der Mensch daher an die Stelle, wo seine Exkremente in der Intrauterinlage (Grube) sind, so muß er ebenfalls in den Mutterleib zurück. Was den Exkrementen widerfährt, wiederholt sich an dem Menschen (Verbrennen). Vgl. P. Kammerer: Das Gesetz der Serie. 1919 und S. Freud: Das Unheimliche. Imago. V. 5/6 vom Wiederholungszwang des Unbewußten. Zu Kind und Faeces einerseits, Analerotik und Haß anderseits vergleiche die »labuni«. Diese sind die schattenhaften Abbilder der Massimfrauen, aber nur derer, die schon ein Kind geboren haben. Durch diese üben sie den Todeszauber aus und diese labuni verlassen den Körper ihrer Besitzerinnen per rectum. Seligmann: The Melanesians of British New Guinea. 1910. 640.

[2] Bourke-Krauss-Ihm: Der Unrat in Glaube und Brauch der Völker. (Anthropophyteia-Beiwerke. VI.) 1913. 189.

[3] Wuttke: Der deutsche Volksaberglaube. 1900. 366.

[4] E. Crawley: The Mystic Rose. 1902. 232. Nach J. Shooter: The Kaffirs of Natal. 218.

[5] C. G. Jung: Wandlungen und Symbole der Libido. 1912. 182. Vgl. W. Joest: Tätowieren, Narbenzeichen und Körperbemalen. 1887. 17.

Das »boollia« oder Zauberkraft der Watchandie ist eine Art Essenz, welche auf verschiedene Arten aus dem Körper des »boollia-Besitzers«, d. h. Zauberers, herausgebracht werden kann. »Es scheint, daß das boollia keine andere Quelle hat, als den menschlichen Körper und verschiedene Manipulationen sind notwendig, um es zur Entwicklung zu bringen.« Manche bringen diese Zauberkraft aus dem Arm, andere aus dem Bauch hervor, aber der bevorzugte Körperteil ist der Anus[1].

[1] A. Oldfield: The Aborigines of Australia. Transactions of the Ethnological Society. III. 235. Die abgeschiedenen Seelen der Kaileute gehen zu Tulumeng, dem Beherrscher der Unterwelt. Dieser Fürst des Todes hat auch in der Liebe eine gewisse Bedeutung. Sein Kot wird nämlich von den Zauberern zum Einreiben des Seelenröhrchens gebraucht und der verrückte Liebhaber dreht eine Kleinigkeit von diesem Stoff in die Zigarette, welche er der Frau zum rauchen reicht. So wenig Tulumeng eine Seele freigibt, so wenig soll die mit seinem Kot behandelte Person sich der Wirkung des Zaubers entziehen können. Auf frischen Gräbern findet der Zauberer diesen Kot, der natürlich von irgend welchen Nachttieren stammt. Ch. Keysser: Aus dem Leben der Kaileute. Neuhauss: Deutsch-Neu-Guinea. III. 150. Die Anwesenheit von Tulumeng gibt sich in den Verwesungsgasen des Leichnams kund. Ebenda. Zur Bedeutung der Zigarette. Vgl. »Aus den Schamteilen der Ahnfrau der Mendalam-Kajan ging Tabak hervor, daher geben die Frauen ihren Liebhabern Zigaretten zum rauchen«. Nieuwenhuis: Quer durch Borneo. 1904. I. 158. Einer besonderen Aufmerksamkeit wert ist die Rolle der Toten im Liebeszauber. Einerseits handelt es sich um das Gesetz der Ambivalenz und vielleicht auch um die tiefsten biologischen Zusammenhänge zwischen Tod und Libido, anderseits müssen wir aber auch der Rolle der infantilen Liebesobjekte, der Eltern bei der Objektwahl des Erwachsenen gedenken. Wenn auch die Eltern zur Zeit der Pubertät meistens noch am Leben sind, so sind sie ja doch die Protoypen der Toten, sowohl weil sie Objekte der verdrängten infantilen Todeswünsche waren als auch in dem Sinne, daß die Vater- oder Mutter-Imago der Kindestage durch andere Objekte verdrängt, d. h. also endopsychisch »tot« ist. Bei den Magyaren erlangt die Maid Blut von einem Burschen und reibt es an die Sohlen des Toten, so kann der Bursche nimmer von ihr lassen. Oder aber sie merkt sich den Ort, wo der Bursche das Wasser abzuschlagen pflegt, nimmt eine Handvoll von der Erde, mischt sie mit ihren Menses und wirft es dann in das offene Grab: »Mich die Lebende oder diese die Tote soll er zeitlebens lieben« (Wlislocki: Tod und Totenfetische im Volksglauben der Magyaren. Mitteilungen der anthropologischen Gesellschaft in Wien. XXII. 177). Liebeszauber in Verbindung mit Grabhügel. V. Areco: Das Liebesleben der Zigeuner. (Liebesleben aller Zeiten und Völker. III.) 72. Kleine Teigfiguren, welche »manush mulengré« (Totenmänner) heißen, werden zu Pulver gerieben und dieses Pulver wird unfruchtbaren Weibern in Hirsebrei eingegeben. Wlislocki: Volksglaube und religiöser Brauch der Zigeuner. 1891. 103. Totentuch im Liebeszauber. F. S. Krauss: Volksglaube und religiöser Brauch der Südslawen. 1890. 141. Hilfe des Großvaters bei der Hochzeit angerufen: so gezeugtes Kind der wiedergeborene Großvater. Frobenius: Und Afrika sprach. 1913. III. 159. Vgl. ebenda 240. Die Deutung ähnlicher Reinkarnationslehren im Sinne des Ödipuskomplexes siehe im »Australian Totemism«. In gewissem Sinne kann man ja auch die von Trebitsch vertretene Auffassung gutheißen, daß die Defäkation ein Mittel zur »Erregung des Grausens bei den Dämonen« wäre (R. Trebitsch: Versuch einer Psychologie der Volksmedizin und des Aberglaubens. Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien. XLIII. 1913. 175), nur müßte man dann die Dämonen gerade mit den »höheren« ethisch oder ästhetisch gefärbten Komplexen derer identifizieren, die den Ritus ausüben. (»Dämonen« an sich ist natürlich keine psychologische Erklärung.) Das scheint nun ein Widersinn zu sein, denn wir haben uns ja gewöhnt, in den Dämonen gerade die Vertreter der

Einige Beispiele aus dem Gebiete der Genital- und der mit dieser engverwobenen Urethralerotik mögen zur Stütze der bisherigen Annahmen dienen. Bei den Koko-minni kann man jemanden zu Tode zaubern, indem man seine Haare, Urin oder Exkremente verbrennt[1], am Proserpinefluß, indem man einen spitzen Knochen in die Erde steckt, wo der Betreffende uriniert hat[2]. Aber solche Erde betrachtet man in Westaustralien auch als gefahrbringend für andere, also aktiv magisch. Man fürchtet sich, auf solchen Boden zu treten und die Frauen pflegen ihn darum mit Schilf zu bedecken[3]. Eine Art Summierung der Kräfte der Urethral- und Genitalerotik stellt das Verfahren der Loritjaweiber dar. Wenn sich zwei Loritjaweiber an einem Mann rächen wollen, so schneiden sie sich ihre Schamhaare ab und verfertigen daraus zwei lange Schnüre. Die Schnüre bestreichen sie mit dem der Vagina entnommenen Blut und stecken diese in den mit ihrem Urin getränkten Boden. Nachdem die beiden Weiber in ihren Lagerplatz zurückgekehrt sind, kommen die beiden Schnüre aus dem Boden hervor und gehen, nachdem sie per vaginam durch den Leib der beiden zaubernden Weiber hindurchgegangen und zum Kopfe derselben wieder hinaufgegangen sind, in das Herz ihres Feindes ein, worauf dieser sehr große Schmerzen bekommt und stirbt[4]. Als Parallele zum Brauch des Kotessens finden wir bei der Männerweihe der Wiradthuri, daß man Urin im Gefäß

Urethralerotik.

ejizierten verdrängten Komplexe zu sehen. (Wie z. B. in Palästina die Latrinen und Düngerhaufen die Wohnstätte der Dämonen sind. H. H. Spoer: The Powers of Evil in Jerusalem. Folk-Lore. XVIII. 58. R. C. Thompson: Semitic Magic. 1908. 90, 91, 200.) Hier knüpfe ich im Sinne der mehrfachen Determiniertheit alles Psychischen eine zweite Deutung an. Derjenige, der die Dämonen durch Exkremente oder Defäkation vertreibt, handelt nach dem Prinzip »Gleiches mit Gleichem«, d. h. er entledigt sich der psychischen Spannung, die durch den Kampf zwischen den analerotischen Trieben (Dämonen) und dem intrapsychischen Widerstand entstanden ist, indem er den analerotischen Trieben teilweise nachgibt. In diesem Sinne wäre also die Defäkation als Dämonenabwehr eine Kompromißhandlung zwischen Widerstand und Koprophilie. Zwischen beiden Auffassungen läßt sich jedoch eine Brücke schlagen, wenn wir die Dämonen als Vertreter aller Reaktionsbildungen gegen jede Art von Lust, mit einem Wort als Vertreter der Libidostauung, der Unlust, mag diese nun eine »ethisch« gefärbte sein oder nicht, auffassen. Als Geister, d. h. projizierte Komplexe, repräsentieren die Dämonen die Analerotik, aber zu Dämonen, d. h. bösen Geistern, werden sie nur durch den Widerstand, auf den der analerotische Trieb von seiten der höheren Systeme stößt. Die Dämonen entstehen also, indem der Mensch auf die Defäkationslust mit Grausen reagiert: in der Umkehrungsform heißt es, die Dämonen verschwinden, indem es ihnen vor einem defäzierenden Menschen graust. Die Deutung Vierkandts (Anfänge der Religion und Zauberei. Globus. 1907) ist richtig, insofern sie das Moment der Erleichterung bei der Defäkation in Betracht zieht, unrichtig aber in ihrer rationalistischen Färbung.

[1] W. E. Roth: Superstition Magic and Medicine. 1903. 31.

[2] Roth: Ebenda. 32.

[3] G. F. Moore: Diary of an Early Settler in Western Australia. 1830—41 and also a Descriptive Vocabulary. 1884. Descriptive Vocabulary. 31.

[4] C. Strehlow: Die Aranda- und Loritjavölker in Zentral-Australien. IV. 2. 1915. 38. (Veröff. Städt. Mus. für Völkerkunde. Frankfurt.)

sammelt und es den durstigen Novizen zum Trinken gibt[1]. In British Neu-Guinea hatte der Knabe auch den Urin eines Häuptlings su trinken, den er auf dem Rücken liegend von dem über ihm stehenden Häuptling empfing[2]. Bei den Kai in Neu-Guinea erhöht der Mann die Wirksamkeit des Liebeszaubers sehr bedeutsam dadurch, daß er in die Flüssigkeit einige Tropfen des eigenen Urins gibt[3]. Eine nicht minder deutliche Sprache spricht der Brauch der Korjäken: hier spült sich der Mann mit einem Schälchen Urin von seiner Geliebten den Mund aus[4]. Der Tschuktsche, der seinen Feind töten will, trachtet in den Besitz eines Teiles seiner Person zu gelangen: eine Haarlocke, die abgeschabten Nägel oder ein Stückchen Schnee, worauf die betreffende Person vor kurzem ihren Urin gelassen hat. Das wird nun ans Feuer gelegt und das Opfer spürt das Feuer in den eigenen Gliedern[5]. Bei den Wenden harnt der Bursche in die Schuhe und läßt das Mädchen davon trinken[6]. Hochbedeutsam wegen der Analogie mit Vorgängen, die wir bei den Hunden täglich beobachten können, ist der Brauch der Kaisarinsulaner: Der Liebende tritt auf die Stelle, wo das Mädchen ihren Urin gelassen hat und uriniert ebenfalls hin[7]. Wenn man bei den Slowaken im Komitat Nyitra den Harn zur Abwehr des bösen Blickes anwendet[8], wenn die Chukchen sagen,

[1] R. H. Mathews: The Burbung of the Wiradthuri Tribes. Journ. Anthr. Inst. 1896. 278.

[2] J. Holmes: Initiation Ceremonies of Natives of the Papuan Golf. Journ. Anthr. Inst. XXXII. 1902. 424. Der Ritus deutet die »weibliche« Einstellung der Novizen gegenüber dem Häuptling in krassester Weise an. Man vergleiche dazu die Deutung der Zirkumzision als Kastrationsäquivalente, sowie über die homosexuelle Tendenz (in diesem Falle passiv-homoerotische Einstellung gegenüber dem Vater) der Weiheriten. Reik: Die Pubertätsriten der Wilden. Imago. IV. 207. Die Novizen der Masai und Nandi tragen Weiberkleidung. A. C. Hollis: The Nandi. 1909. 53. Derselbe: The Masai, their Language and Folklore. 1905. 298. Vom Standpunkt der Ichtriebe und des Vorbewußten bedeutet hier freilich »männlich« und »weiblich« ein »Oben-« und »Untensein« im Sinne Adlers (Über den nervösen Charakter. 1912.)

[3] Ch. Kayser: Aus dem Leben der Kaileute. Neuhauss: Deutsch-Neu-Guinea. 1911. III. 120.

[4] Georgi: Beschreybung aller Nationen des Russischen Reichs. 1776. 349, 353 Bourke-Krauss-Ihm: Unrat. 206.

[5] Bogoras: The Chukchee. (Jesup North Pacific Expedition.) Religion. 1907. 480.

[6] W. v. Schulenburg: Wendisches Volksthum. 1882. 118.

[7] Riedel: De Sluik- en Kroeshaarige Rassen tuschen Selebes en Papua. 1886. 414. Vgl. Ploss-Bartels: Das Weib. 1908. I. 651.

[8] Bourke-Krauss-Ihm: loc. cit. 180. In Persien und Tirol dient der Urin des Kranken dazu, um die Diagnose auf den bösen Blick zu stellen. S. Seligmann: Der böse Blick. 1910. I. 261. J. N. v. Alpenburg: Mythen und Sagen Tyrols. 1857. 264. »The most effective way of disenchantig folk was to throw over them a concoction of strong urine and hens excrement.« R. C. Maclagan: Evil Eye in the Western Highlands. 1902. 137. Urinblase als Amulett. E. Westermarck: The Popular Ritual of the Great Feast in Morocco. Folk-Lore. 1911. 149. Ist in Dänemark ein Kind von einem bösen Menschen versehen worden, dann uriniert die Mutter in ihren rechten Schuh und läßt ihr Kind am Morgen dreier

daß die Geister nichts in der Welt so fürchten, wie den Nachttopf und den menschlichen Harn, der sie sofort vertreibt[1], so werden diese Bräuche verständlich, wenn wir bedenken, daß die bösen Zauberer und Geister nur projizierte Vertreter der eigenen Unlustgefühle sind, die durch ein Regredieren auf infantile und darum besonders tief wurzelnde Arten der Lustgewinnung gebannt werden, mit anderen Worten, daß es sich um eine Libidinisierung der Angst handelt. Weiterhin ist dann die Frage zu stellen, woher die Angst, die in den Dämonen objektiviert wird, herrührt. Wahrscheinlich ist diese durch eine Stauung der Lustgewinnung beim Urinieren oder Defäzieren entstanden . . ., also ist es nicht der Dämon, der sich vor dem defäzierenden Menschen fürchtet, sondern das Ich, welches sich vor dem Ansturm der anal- oder urethralerotischen Libido wehrt . . ., und es wird eben durch Urinieren, d. h. durch eine Wiederherstellung der Ursituation gebannt, wie das Tabu durch den Bruch des Verbotes[2], also durch die Wiederkehr der im Tabu verpönten Impulse aufgegeben wird.

Genitalerotische Zauberbräuche.

Mit dem Worte Lustgewinnung ist auch die magische Bedeutung der eigentlichen, d. h. genitalen Erotik klar angegeben. Bei gewissen Festlichkeiten der östlichen Arunta, Kaitish, Iliaura und Warramunga sind gewisse Weiber die Muras (»Schwiegermütter«) der auftretenden Männer, die sonst nicht einmal in ihre Nähe kommen dürfen, ebenfalls anwesend. »The natives say their presence and the sexual indulgence, which was a practice of the Alcheringa prevents anything from going wrong whith the performance, it makes it impossible for the head decoration, for example, to become loose and disordered during the performance«[3]. Natürlich, denn im goldenen Zeitalter des Stammes, in der Alcheringa, war ja alles, was jetzt verboten ist, erlaubt, weder Inzestverbot noch das Verbot des Totemessens galten für die übermenschlichen Heroen.

Donnerstage daraus trinken, so wird es gesund. Seligmann: loc. cit. I. 300. (Schuh-Vagina. Weiteres zur Verwendung des Urins gegen den bösen Blick. Ebenda und laut Index.) Kuhurin als Lustrationsmittel. M. W. H. Beech: The Suk, their Language and Folklore 1911. 8, 9. W. Crooke: The Popular Religion and Folklore of Northern India. 1896. II. 28. Derselbe: The Veneration of the Cow in India. Folk-Lore. 1912. 290. 291. S. Eitrem: Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer. 1915. 124. Wenn die »lutin« sehen, daß jemand sein Brot ißt und dabei Wasser läßt, können sie ihm nichts mehr anhaben. Les Evangiles de Quenouilles. Appendice. B. IV. 8 nach P. Sebillot: Le Folk-Lore de France. I. 1904. 162. Als Gegenzauber der Hexerei. H. v. Wlislocki: Volksglaube und religiöser Brauch der Zigeuner. 1891. 112. Gegen den »Schreck« läßt man das Kind urinieren. Urintrinken hebt jede schädliche Wirkung auf. T. Canaan: Aberglaube und Volksmedizin im Lande der Bibel. 1914. (Abh. d. Hamburgischen Kolonialinstituts. Bd. XX) 65, 66. Vgl. Hovorka und Kronfeld: Vergleichende Volksmedizin. 1909. II. 869.

[1] W. Bogoras: The Chukchee. Religion. (Jesup North Pacific Expedition.) II. Religion. 1907. 298.

[2] Vgl. Crawley: The Mystic Rose. 1902. Breaking through the taboo.

[3] Spencer and Gillen: The Native Tribes of Central Australia. 1896. 96.

Ein jeder durchlebt ja dieses goldene Zeitalter der Kindheit, wo wenigstens das Wünschen noch nicht verboten ist, nicht verdrängt, kein Wunsch in Angst verkehrt wird. Zur Zeit des großen Festes regrediert man in diese Epoche, indem man die Inzestschranke durchbricht, nun läuft natürlich alles glatt ab, denn das Unbewußte der Teilnehmer am Feste ist befriedigt. Der andere Sinn dieser Bräuche, den man bisher stets allein vor Augen gehalten hat, daß man einen Fruchtbarkeitszauber auf die Natur ausüben will, ist offenbar ein sekundärer. Er kann nur entstehen, wenn gewisse äußerliche Umstände, nämlich das Zusammenfallen von Brunstzeit und Frühjahr die Assoziation zwischen Mensch und Natur befestigt und die Introjektion ermöglicht haben[1]. Für unsere Zwecke dürfte

[1] Vgl. ausführlicher in meinem demnächst erscheinenden Buche »Australian Totemism«. Hier findet sich der natürliche Übergang zu den Vorstellungen, die Wundt unter dem Sammelbegriff »Die Niere als Seelenträger« zusammengefaßt hat. Allerdings handelt es sich hier noch eher um eine magische, als um eine animistische Bedeutung der Niere, was aber in unserem Sinne eben nur ein Gradunterschied ist. Der Ursprung dieser Bräuche wurde von Wundt richtig erkannt: »Vor allem aber ist hier wohl der enge Zusammenhang maßgebend gewesen, in den es mit den Geschlechtsorganen, namentlich denen des Mannes gebracht wurde, und der oft schon in der Übereinstimmung der sprachlichen Bezeichnungen ausgedrückt ist.« (W. Wundt: Völkerpsychologie. II. Mythus und Religion. Zweiter Teil. 1906. 11.) Die Schlange als Penissymbol dient auch zur Bestimmung der unbewußten Bedeutung der magischen Eigenschaften der Niere. Zwei Medizinmänner nehmen das Nierenfett eines toten Kindes und verbrennen es, um mit dem Duft der brennenden Nieren einen »Numereji« hervorzulocken. Die Numereji sind übernatürliche Schlangen, die Hilfstiere der Medizinmänner. B. Spencer: The Native Tribes of the Northern Territory of Australia. 1914. 294, 295. Kakadu-Stamm. Also gleiches zu gleichem, Schlange zur Niere. Die weitverbreitete Zwangsvorstellung des Australiers, feindliche Zauberer könnten seinen Tod herbeiführen, indem sie seine Nieren durch eine unsichtbare Wunde hinausschneiden, sieht einer Kastrationsphobie sehr ähnlich. Man glaubt z. B., daß jeder, der eines natürlichen Todes gestorben ist, eigentlich den bösen Anschlägen eines Feindes zum Opfer fiel, der sein Nierenfett verzehrt hat. Nach der Schlacht reißen sie ihren Feinden das Nierenfett heraus und verschlingen es vor den Augen ihrer noch lebenden Opfer. (W. Howitt: Abenteuer in den Wildnissen von Australien. 1856. 288.) Am Murrayfluß bei Mildura glaubt man, daß die Feinde dem Schlafenden die Niere herausschneiden. (H. Jamieson: bei Th. F. Bride: Letters from Victorian Pioneers. 1898. 271.) Allmähliches Hinschwinden des Nierenfettes als Ursache der Krankheit. (E. M. Curr: The Australian Race. I. 1886. 47.) Der Feind hat den Toten erwürgt und ihn seines Nierenfettes beraubt. (J. Dunmore Lang: Cooksland. 1847. 432.) Am Boulia wird dem Verzauberten sein Blut entzogen und durch einen Stein oder Knochen ersetzt, am oberen Georgine River wird sein Bauch aufgeschlitzt und sein Hals aufgeschnitten. Am Tully River wird ihm gerade unter dem Adamsapfel ein Strick in die Brust eingeführt, am Cape Grafton wird er im Schlafe erdrosselt, seine Zunge wird ihm herausgenommen und zwei Knochensplitter in seinen Kopf gesteckt; am Cape Grafton schlägt man ihn mit einem Stock, sein Kopf wird abgeschnitten, wieder aufgesetzt, sein Nacken umgedreht oder seine Schenkelsehnen durchschnitten, anderswo wird ein Speerstück, ein Splitter, ein Quarzkristall durch eine unsichtbare Wunde in sein Inneres gebracht. (W. E. Roth: North Queensland Ethnography. Bull. 5. Superstition, Magic and Medicine. 1903. 28.) Stirbt ein kleines Kind, so trägt die Mutter die Leiche so lang herum, bis ihr Mann irgend einem fremden Schwarzen das Nierenfett nimmt. (Brough-Smyth: The Aborigines of Victoria. 1878. II. W. Locke: 334.) Vgl. auch E. Giles: Australia twice traversed. 1889. 5. E. M. Curr: Re-

aber eine andere Gruppe von Bräuchen wichtig sein, da sie den in diesen Betrachtungen angenommenen engen Zusammenhang zwischen Lieben und Hassen, zwischen Liebes- und Bosheitszauber noch einmal augenfällig demonstrieren. Bei den Tschuktschen entkleidet sich der »schwarze Schamane« bei Mondschein und sagt: »O Mond! Ich zeige dir meine Genitalien! Erbarme dich meiner bösen Gedanken! Vor dir habe

collections of Squatting in Victoria. 1883. 275. A. Oldfield: The Aborigines of Australia. Transactions of the Ethnological Society. III. 236. »If the time was propitious, the cord was passed lightly round the sleepers neck and the bone being threaded through the loop was pulled tight. Another Burring (rope) mas then passed round his feet and the victim carried off into the bush where has was cut open and the fat extracted. The opening was magically closed up and the victim left to come to himself with the belief that he had had a bad dream. If the fat thus extracted was heated over a fire, the man died in a day or two, but otherwise he would linger for some time.« (A. W. Howitt: The Native Tribes of South East Australia. 1904. 375.) Ähnlich mit Zungenausreißen und schlafähnlichem Zustand bei den Kurnai. Ebenda 377. Im Schlaf: Wotjobaluk. Ebenda 368. Vor seinem Tode sieht das Opfer den, der ihm sein Fett genommen, im Traum: Mukjarawaint. Ebenda 371. Drosseln, Wegschleppen: Wiimbaio. Ebenda 367. 368. Ein leichter Schlag auf den Nacken: er fühlt das Zauberinstrument in der Brust. G. Taplin: The Narrinyeri. 1878. 27. E. N. Meyer: The Encounter Bay Tribes. Woods: The Native Tribes of South Australia. 1879. 196. Der Wortlaut der Berichte macht es unzweifelhaft, daß wir es hier nicht mit mythischen Parallelen zum Traume, sondern mit ausgesprochenen Alptraumerlebnissen im Sinne Laistners (Das Räthsel der Sphinx. 1889. I. II. Vgl. das Würgen, Drücken usw.) zu tun haben. Der latente Traumgedanke dieser Alpträume ist dann allerdings die Kastrationsfurcht: es ist auch die Analogie recht auffällig, die zwischen diesem Nierenfettwegnehmen und den Tötungs- und Auferstehungsriten der Männer- und Schamanenweihen besteht. (Vgl. Th. Reik: Die Pubertätsriten der Wilden. Imago. IV. 125.) Hier wie dort handelt es sich um Entleiben, Bauchaufschlitzen, Köpfen und Wiederaufsetzen des Kopfes, um Stellvertretung der eigenen Organe durch Fremdstoffe, nur daß diese Stoffe in den Weiheriten magisch überwertig sind und eine Überkompensation der Kastrationsfurcht darstellen, während es sich hier, analog den Vorstellungen über die Ätiologie der Krankheit (vgl. Róheim: A varázserő fogalmának eredete. 1914. Ursprung des Begriffes der Zauberkraft) um todbringende Stoffe handelt. (Vgl. über Bauchaufschlitzen im europäischen Volksglauben. Róheim: Adalékok a magyar néphithez. 1920. 104.) Auch hier haben wir es wie in den Weiheriten mit einer zweizeitigen Symptomhandlung zu tun, der Schlafende wird entleibt oder verwundet, d. h. getötet, danach aber wieder zugenäht, d. h. wiederbelebt. In diesen offen feindlichen Riten kommt aber die ursprünglich aggressive Tendenz der Handlung in der Projektionsform außerhalb der Stammesgrenzen (es handelt sich gewöhnlich um die Angehörigen fremder Stämme) zum Durchbruch, denn der so Wiederbelebte siecht hin und stirbt dann nach kurzer Frist. Es handelt sich eben um eine archaischere Form des Kastrationsritus, dem aber auch die Phase der Kommunion nicht abgeht. So reiben sie sich auch mit Nierenfett ein, um dadurch die Kraft des Feindes zu assimilieren. (G. C. Mundy: Wanderungen in Australien. 1856. 83.) Die Wiimbaio tragen das Nierenfett, welches sie durch die unsichtbare Wunde ihrem Opfer entnommen haben, mit sich herum und schmieren damit auch ihren Körper ein, um sich die Eigenschaften des Toten anzueignen. (Howitt: Native Tribes. 367.) Im nördlichen Queensland essen die Eingeborenen von allen Teilen des menschlichen Körpers am liebsten das Nierenfett und wenn sie davon essen, so eignen sie sich auch die Eigenschaften des Toten an, denn der Sitz des Lebens steckt in der Niere. Diese Bedeutung wird dann auf das Fett überhaupt übertragen: das Fett des Feindes dient als Amulett, bringt Glück bei der Jagd und führt den Jäger auf die Spur des Wildes. (C. Lumholtz: Au Pays des Cannibales. 1890. 351, 352.) Bei

ich keine Geheimnisse!«[1] Bei den Loritja schneiden sich zwei Zauberer ihre Barthaare ab, verfertigen daraus lange Schnüre und bestreichen diese mit Blut aus ihrer Beschneidungswunde. In drei Tagen verwandeln sich beide Schnüre in Schlangen. Nun entnehmen die Männer ihrem Körper einige Zaubersteine und werfen sie nach den Schlangen. Diese Steine gehen in den Körper derselben ein, worauf letztere in die Luft aufsteigen und sich auf das Opfer der beiden Männer niederlassen. Eine dieser beiden Schlangen dringt in die Hüfte, die andere in den Hinterkopf desselben ein, sie zerbrechen die inneren Teile und verursachen dessen Tod. Dasselbe machen die Loritjaweiber, nur nehmen sie ihre Schamhaare dazu und das nötige Blut entnehmen sie ihrer Vagina, die sie mit einem spitzen Känguruhknochen ritzen. Auch diese Haarschnur verwandelt sich im Körper der Feindin zu einer Schlange[2]. Die weibliche Abart dieses Zaubers wird ja nur dem männlichen nachgebildet sein, der ja in seiner

manchen Stämmen (Turrbal Maryborough) findet bei Gelegenheit der Pubertätsriten ein zeremonieller Kampf statt; wird jemand in diesen Duellen zufällig getötet, dann wird die Haut von seinen Freunden abgeschält und der Körper gegessen. (Das Verzehren des Vaters in der Urhorde!) »The skin is then taken off, with the nails and hair left on. The body is distributed among the male friends of the deceased and the old women as far as it will go who roast and eat the flesh... The little fat there is on the kidneys is rubbed on the points of the spears of his relations, and the kidneys are stuck on the points of two spears. It is thought that this will make the spears extremely deadly when thrown and the deceased is eaten in order that his virtues as a warrior may go into those who partake of him.« (Howitt: loc. cit. 753.) Daß die magische Bedeutung des Fettes eigentlich eine unbewußt-erotische ist, wird durch den Glauben der Carriera, Namal und Injibandi bestätigt. Hier heißt es nämlich, daß ein Jäger, der ein Känguru oder Emu getötet hat, ein Stück von dessen Fett beiseite legt. Das Fett verwandelt sich in ein »Geistkind«, folgt dem Jäger in seine Hütte, worauf er es in eine Frau schickt, in die es hineinsteigt, um durch sie geboren zu werden. (A. R. Brown: Beliefs concerning childbirth in some Australian Tribes. Man. 1912. 180.) Das Fett der Kinder lockt die Fische als Köder heran. G. F. Angas: Savage Life and Scenes in Australia. 1847. I. 73. Dasselbe wie oben in Umkehrungsform dort Tierfett—Kind, hier Kinderfett—Fisch (= Embryo). Ißt eine Schwangere vom verbotenen Fisch, so verläßt die Seele des ungeborenen Kindes ihren Leib und inkarniert sich im Fische. (R. H. Mathews: Ethnological Notes on the Aboriginal Tribes of New South Wales and Victoria. 58.) Totenfett als Zaubersubstanz. Mathews: l. c. 55. Dicke Frauen werden von den Männern bevorzugt. (Spencer and Gillen: Native Tribes of Central Australia. 1899. 125. Geistkinder gehen häufiger in solche Frauen ein, »who are fat and well favoured«), gesellschaftlich haben dicke Männer ein größeres Ansehen (Angas: Savage Life and Scenes. 1847. I. 55) und wie aus den Speiseverboten ersichtlich, gilt auch das fette Fleisch als Vorzugsbissen. Wenn junge Mädchen oder Knaben Emufett essen, so ist die Strafe dafür die Mißbildung der Genitalien. (Spencer and Gillen: Native Tribes. 469. 470.) Kein Wunder also, wenn dem Fette eine übernatürlichmagische Wirkung zukommt, da wir hierin eine Verdichtung der beiden fundamentalen Arten der lustvollen Gefühle (Eßlust und Sexuallust) sehen müssen.

[1] W. Bogaras: The Chukchee. (Jesup North Pacific Expedition.) Religion. 1907. 448, 449. Zu Entblößen und Verwünschen vgl. Róheim: Adalékok a magyar néphithez. 1920 Nefanda Carmina. Zur Bedeutung des Mondes. White: Moon in Medicine. The Psychoanalytic Review. 1914. I. 241.

[2] Strehlow: Die Aranda- und Loritjavölker in Zentralaustralien. IV. Teil II. 37, 38.

durchsichtigen Symbolik (Barthaare, Beschneidungswunde, Schlange, Fliegen) die gehemmte Libido als eigentliche Quelle des Hasses darstellt[1]. Wenn die Niasser die Geschlechtsorgane ihrer Idole so auffallend groß abbilden, um die bösen Geister zu erschrecken und in die Flucht zu jagen, anderseits aber dieselben Niasser berichten, daß diese Darstellungen nur der Lust am Obszönen dienen[2], so fallen für uns beide Begründungen zusammen: es ist eben die Lust, welche die Angst (böse Geister) vertreibt. Die Übereinstimmung zwischen der Bedeutung der körperlichen Ausscheidungen in den Zauberbräuchen geht so weit, daß auch der Semen — dem man doch sowohl aus Gründen der Zugänglichkeit wie auch, weil ein Kraftgefühl natürlicherweise mit dem Ausüben des Geschlechtsaktes verbunden ist, am ehesten eine rein aktiv-magische Verwendung zutrauen würde — sich in folgendem Brauch der Orang-Belendas passiv-magisch verhält. Um sich vor Untreue des Mannes zu schützen, ist die folgende Methode in Gebrauch: Es wird etwas Baumwolle von dem »Seidenbaumwollenbaume« an einem dünnen Stäbchen befestigt und dieses pos cohabitationem in die Vagina eingeführt, um das Semen virile aufzusaugen. Die Baumwolle wird alsdann getrocknet und solange sie sorgfältig trocken gehalten wird, vermag der Mann nur mit der Frau zu verkehren, in deren Besitz sich dieselbe befindet. Macht sie sich nichts mehr aus den Aufmerksamkeiten des Mannes, so braucht sie die Baumwolle nur fortzuwerfen und sobald dieselbe naß geworden ist, ist die Fähigkeit des Mannes zurückgekehrt, auch mit anderen Weibern Umgang zu pflegen[3]. Der passiv-magischen Einstellung entspricht das ängstliche Zurückhalten des Samens beim Geschlechtsverkehr bei stark narzißtischen Neurotikern[4].

Nach den erogenen Zonen im eigentlichen Sinne des Wortes bliebe nur noch die sogenannte diffuse oder Hauterotik zu behandeln. Die Reizbarkeit der erogenen Zonen bildet ja nach Freud nur eine Steigerung der allgemeinen Reizbarkeit, welche im gewissen Grade Hauterotik.

[1] Das Eindringen in den Hinterkopf ist eine Verschiebung des Koitus nach oben.

[2] J. P. Kleiweg de Zwaan: Die Insel Nias bei Sumatra. 1913. Die Heilkunde der Niasser. 63, 64.

[3] H. v. Stevens: Mitteilungen aus dem Frauenleben der Orang Bèlendas. Zeitschrift für Ethnologie. 1896. 184. Vgl. das folgende: »Man sperre einen schwarzen Hund ein und gebe ihm bei abnehmendem Monde vom Sperma des Mannes oder auch der Menses oder auch der Nachgeburt der Frau zu fressen, dann sammle man den Kot des Hundes und mische ihn in die Speisen des Menschen, von dem man die betreffenden Dinge erlangt hat und dessen Tod man herbeiführen will.« Wlislocki: Tod und Totenfetische im Volksglauben der Magyaren. Mitt. d. Anthr. Ges. in Wien. XXII. 173.

[4] Vgl. »Er (d. h. der Jogin) zwinge durch Übung den Tropfen, der in den Schoß der Frau fahren will, umzukehren, wenn aber der eigene Tropfen schon gefallen ist, zwinge er ihn, umzukehren und behalte ihn. Der Jogin, der so den Tropfen bewahrt, wird den Tod besiegen, denn wie der gefallene Tropfen den Tod bedeutet, ebenso bedeutet das Zurückgehaltene das Leben«. Schmidt: Fakire und Fakirtum. 1908. 228. Das Zurückhalten kann auch auf analerotische Motive deuten.

der ganzen Hautoberfläche zu eigen ist[1]. Für diese Reizbarkeit ist es besonders charakteristisch, daß auch an sich unlustvolle Einwirkungen, wenn auch unbewußt, ein gewisses Maß von Lustgefühl miterregen können, und daß anderseits das Zufügen von Unlustgefühl gewöhnlich von einer gewissen Libidoübertragung begleitet wird[2]. Es ist ja allbekannt, daß bei den Primitiven überall Sitten herrschen, die eine äußerst unlustvolle Einwirkung auf die Hautoberfläche voraussetzen. Könnten nun diese Sitten, die doch dem Realitätsprinzip keinesfalls dienen, überhaupt weiterbestehen, wenn ihnen nicht zugleich ein positiver Lustwert zukommen würde? Wir werden trachten, diese a priori gestellte Frage auch induktiv zu beantworten.

Schmucknarbe, Tätowierung und Amulett.

Daß die verschiedenen Schmucknarben und Tätowierungen äußerst schmerzhaft sind, wird wohl niemand leugnen und wenn Ploss schreibt, daß der Verschönerungstrieb in den allermeisten Fällen das einzige Motiv sein dürfte, aus dem man sich dieser Prozedur unterwirft[3], so wissen wir ja, daß hinter dem Verschönerungstrieb kein anderer Wunsch steckt, als dem anderen Geschlechte zu gefallen[4]. Fülleborn berichtet, daß bei den Weibern in Südostafrika gewöhnlich die untere Rumpfhälfte, besonders die Genitalgegend tätowiert ist, und er erhielt auf seine Frage, warum man gerade jene Teile so sorgsam schmückt, von den Wajao und Makua die Antwort, daß es für den Mann ein angenehmeres Gefühl sei, mit der Hand über eine durch vorspringende Narben verzierte Fläche zu streichen als über eine glatte[5]. Man darf annehmen, daß dies angenehme Gefühl durch die assoziativ verbundene Vorstellung der erduldeten Schmerzen der Frauen bestimmt ist. Auch bei den Betsileos und Magandja wird als Motiv angegeben, daß die Weiber den Männern gefallen sollen[6]. Wenn die Frauen von Tahiti und Ponapé sich gerade an der Vulva tätowieren[7], wenn die Tätowierung bei den Guarani, Kabylen, auf Tahiti und Toba, in Porte-Moresby (Neu-Guinea), auf Siaru und Formosa das Abzeichen des

[1] S. Freud: Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie. 1915. 63.

[2] Vgl. im allgemeinen P. Federn: Beiträge zur Analyse des Sadismus und des Masochismus. Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse. 1913. 28. 1914. 105. Sadger: Haut-, Schleimhaut- und Muskelerotik. Jahrbuch. III. 1912. 525.

[3] Ploss-Bartels: Das Weib. I. 1908. 162.

[4] »Die Körpermalerei der Naturvölker und ihrer Nachfolger verdankt zweifellos ganz natürlichen Trieben ihren Ursprung, zumal dem Wunsche, sich Feinde irgendwelcher Art vom Leibe zu halten (Insekten, Witterung usw.) und dem Geschlechtstriebe«. W. Joest: Tätowieren, Narbenzeichen und Körperbemalen. 1887. 18.

[5] Fülleborn: Über künstliche Verunstaltungen. Ethnologisches Notizblatt. II. 3.

[6] Ploss-Bartels: loc. cit. I. 159. Und auch umgekehrt. Darüber, daß die Tätowierung im wesentlichen ein Reizmittel für die Weiber sein soll. Vgl. A. Krämer: Die Ornamentik der Kleidmatten und der Tätowierung auf den Marshallinseln. Archiv für Anthropologie. XXX. 1904. 17. Vgl. ebenda über Tätowierung von Gesäß und Membrum. S. 23. Spalte 2. Anm. 1.

[7] Ploss-Bartels: Ebenda 147.

geschlossenen Ehebundes bildet[1], als Pubertätszeremonie auf Nukahiva, Tahiti und Neuseeland[2], bei dem Port Lincolnstamm, den Arunta[3], den Eskimo[4], bei den Shan erscheint[5], in Bosnien gewöhnlich in den Jahren der beginnenden Pubertät, und zwar am Vorabende der Frühjahrssonnenwende ausgeführt wird[6], so dürfte die erotische Bedeutung ebensowenig zu bezweifeln sein als bei der Angabe der Arunta am Finke River, wonach den Männern durch den Nasenschmuck eine große Geschicklichkeit im Feuermachen, den Weibern aber die nötige Kraft zuteil werde, schwere Lasten von Feuerholz zu tragen[7]. Bei den Kabre kommt die Tätowierung als Zeichen der Geschlechtsreife vor[8]. Bei den Moba ist die Tätowierung mit dem sonst üblichen Eingriff in die Geschlechtsorgane gleichwertig[9]. In Burma wird eine Art Tätowierung direkt als Liebeszauber bezeichnet. Sie besteht aus ein paar in Dreieck gestellten Flecken zwischen den Augen, manchmal auch auf den Lippen und auf der Zunge. Verliebte Mädchen bedienen sich dieses Mittels, um Liebe zu gewinnen und zu behalten[10]. Nach Milne wird der Liebeszauber bei den Shans gewöhnlich auf Arme und Zungenspitze tätowiert, Mädchen tätowieren sich nur dann, wenn sie Verdruß in der Liebe haben[11]. Wie jede libidinöse Betätigung dient auch das Tätowieren dazu, Unheil oder böse Geister abzuwehren. Bevor ein Kavirondo in den Krieg zieht oder eine gefährliche Reise unternimmt, pflegt er am Leibe seiner Frau ein paar Extraschnitte als »Glückbringer« zu machen[12]. Von hier aus läßt sich auch eine allgemeine theoretische Einsicht in den Ursprung des Schmucktriebes gewinnen. Es ist zwar nicht ganz das Motiv des Sichheraushebenwollens[13], wohl aber etwas ähnliches: Schmuck und Amulett sind die ersten, noch unmittelbar am Körper haftenden Projektionsformen der erogenen Zonen in die Außenwelt. Versucht man daher den Schmuck überhaupt aus dem Zauber abzuleiten, so verwechselt man ein Nebeneinander mit einem Nacheinander, vielmehr sind Schmuck und Amulett im Laufe der Entwicklung divergierende Materialisierungen der Lustgefühle,

---

[1] Ploss-Bartels: Ebenda 152.
[2] Otto Stoll: Das Geschlechtsleben in der Völkerpsychologie. 1908. 67—74.
[3] Otto Stoll: Ebenda 83, 85.
[4] Otto Stoll: Ebenda 91.
[5] L. Milne: The Shans at Home. 1910. 66.
[6] Ploss-Bartels: loc. cit. I. 157.
[7] Eylmann: Die Eingeborenen der Kolonie Südaustralien. 1908. 115.
[8] L. Frobenius: Und Afrika sprach. 1913. III. 406.
[9] L. Frobenius: Ebenda. III. 421. Vgl. über Hauteinschnitte und Beschneidung demnächst im »Australian Totemism«. Vgl. Reik: Das Kainszeichen. Imago. V. 31.
[10] Stoll: Geschlechtsleben. 115.
[11] L. Milne: The Shans at Home. 1900. 67, 68.
[12] R. Johnston: The Uganda Protectorate. 1902. II. 728.
[13] K. Weule: Wissenschaftliche Ergebnisse meiner ethnographischen Forschungsreise in den Südosten Deutsch-Ostafrikas. Ergänzungsheft 1. Mitteilungen aus den deutschen Schutzgebieten. 1908. 84.

wobei sich der Zweck des Schmuckes mehr in die Richtung der alloerotischen Sexualität entwickelt, das Amulett aber durch die Sublimierung ins Übernatürliche mehr autoerotische Elemente behält. Schmuck findet sich ja gerade an den erogen betonten Körperteilen, an der Nase[1], Ohren, Lippen[2], Genitalien und am After.

Die Bedeutung des Blutes

Die magische Bedeutung des Blutes zeigt einen komplizierteren Aufbau als die der bisher behandelten Körperteile und Ausscheidungen. Sie hängt zweifelsohne auch mit der unbewußten Vorstellung einer Wunde an der Hautoberfläche und mit den damit verbundenen algolagnistischen Gefühlsströmungen zusammen, eignet sich aber auch zur symbolischen Vertretung anderer Ausscheidungen, so besonders der Milch, des Urins und Semens. Was den Zusammenhang mit der Hauterotik betrifft, so sei auf folgende Bemerkung von Joest hingewiesen: »Die Farbe zum Schminken oder Anstreichen, und zwar gerade die Farbe, die heute noch in der ganzen Welt bei allen Völkern die beliebteste ist – Rot – wurde dem Menschen bei seinem ersten Schritt in den Kampf ums Dasein von der Natur selbst geboten: Blut bespritzte den Jäger, der die Tiere des Urwaldes erlegte, blutrot war die Keule gefärbt, mit der Kain den Bruder erschlug usw.[3] Hochinteressant in dieser Hinsicht (und auch im Lichte von Reiks Auffassung der Brith-Riten[4]) sind die Bräuche der Tschuktschen. In der Herbstzeremonie werden alle Mitglieder der Familie neu bemalt. »A reindeer-fawn is slaughtered and its blood is used for this purpose.« Die mit dem Blute des geschlachteten Renntierkalbes gemachten Zeichen dienen dazu, »to make the face similar to that of the spirit protecting reindeer-breeding[5]. Nach dem Uropfer geht es ans Zeugen[6]. Jede Familie hat ihre eigenen Blutmarken: bei der Hochzeitszeremonie wird ebenfalls ein Kalb geschlachtet,

[1] Das Durchbohren der Nasenwand ist ein symbolisches Äquivalent der Beschneidung (Kastration), soll aber wohl auch den feierlichen Abschluß des infantilen Nasenbohrens (nach oben verschobene Onanie) bedeuten. Bei den Sulka wird dem Knaben die Nasenwand gleich nach der Beschneidung durchbrochen. Rascher: Die Sulka. Archiv für Anthropologie. XXIX. 212. Der mystische Nasenschmuck der Warramungazauberer soll von den Schlangen der Vorzeit herstammen. Spencer and Gillen: The Northern Tribes of Central Australia. 1904. 484.

[2] Zur Bedeutung des Lippenpflockes und Pelele, die ein unmäßiges, aber von den Primitiven doch als schön empfundenes Vorschieben der Lippen bewirken vergleiche: »Besonders beim Saugen, welches zuerst die Aufmerksamkeit des Neugeborenen hervorruft, wird der Mund vorgeschoben. Diese Verbindung des ersten durch Saugen entstandenen Vorschiebens der Lippen mit Anspannung der Aufmerksamkeit wird durch häufige Wiederholung der Nahrungsaufnahme, des interessantesten Vorganges für den Säugling, befestigt. Daher vererbt sich die Assoziation und bleibt oft jahrelang, sogar bis in das Greisenalter bestehen. Sie tritt bei angestrengtem Aufmerken, wenn etwas ungewöhnlich interessiert, namentlich bei eigener anspannender Tätigkeit, wie Schreiben, Zeichnen es ist, in auffallender Weise hervor«. W. Preyer: Die Seele des Kindes. 1912. 181.

[3] W. Joest: Tätowieren. 1887. 20.

[4] Vgl. Reik: Probleme der Religionspsychologie. 1919.

[5] W. Bogoras: The Chukchee. I. N. P. E. VII. Religion. 1907. 360.

[6] Vgl. ausführlicher in der Arbeit »Australian Totemism«.

Braut und Bräutigam werden mit dem Blute bemalt[1]. Die Tschuktschen, die von Fischfang leben, benützen rote Farbe an Stelle des Blutes[2]. Im Erröten, welches eigentlich eine nach oben verschobene Erektion ist, haben wir das physiologische Prototyp dieser Blutzeichen[3]. Namentlich ist auch daran gedacht worden, in den Blutbünden zwischen Freunden eine Wiederbelebung des »Milchbundes« zwischen Mutter und Kind zu sehen[4]. Ein ostafrikanischer Reisender erzählt, daß er mit dem Sultan einen Bund schloß, indem beide von der gleichen Milch tranken, und zwar der eine aus dem Mund des andern[5]. So findet der Bräutigam die Mutter in der Braut wieder: in der Bretagne macht sich die junggetraute Frau einen Einschnitt in den linken Busen und der Bräutigam saugt das Blut heraus[6]. Der junge swanetische Ritter, der der Dame seines Herzens dienen will, fällt vor ihr auf die Knie und frägt sie, ob er ihre Brust mit den Zähnen berühren soll oder ob sie ihm dasselbe tun will: »that is to say, whether she will be his mother, or he shall be her father«[7]. Die verschiedenen Formen der Blutbünde sind ja schon oft behandelt worden, doch handelt es sich darum, den Nachweis zu führen, daß es sich eigentlich um eine erotisch betonte Gefühlsübertragung handelt und keineswegs primär um die bewußte Theorie des »ngia-ngiampe«, d. h. der Vorstellung, daß das in sich aufgenommene Blut nun gegenseitig zur Verzauberung des anderen bei eventuellem Wortbruch dienen kann[8]. »In addition to the idea of stengthening the recipient, there is the further important belief that this partaking together of blood prevents the possibility of treachery«, und so vergewissert man sich gegen eventuellen Verrat der anwesenden Fremden bei einer Bluträcherexpedition, indem man sie zwingt, vom Blute der Krieger zu trinken[9]. Bei den Wadschagga war es früher Sitte, daß Verlobte Blutsfreundschaft miteinander geschlossen haben, um ihren Liebesbund für ewig zu befestigen. Man sagt aber, Verlobte, die dies tun, werden nicht lange leben, denn wenn die Frau ihren Mann später zu hassen beginnt und ihm flucht, so werden sie bald sterben müssen. »Das sagt uns weiter nichts,« bemerkt Gutmann, »als daß auch die Wadschagga die Erfahrung machten, wie allzu leidenschaftliche Liebe in der Ehe

[1] Bogoras: Ebenda 361.

[2] Bogoras: Ebenda 365.

[3] Im Anschluß an einen Vortrag von Feldmann: »Über das Erröten« in der Budapester Ortsgruppe der Psychoanalytischen Vereinigung. 1920. Über Beschmieren der Nase (Penissymbol) mit roter Farbe vergleiche Joest: loc. cit.

[4] Jellinek: Ethnologische Beiträge zur Psychologie der Freundschaft. Vortrag III. Internationaler Psychoanalytischer Kongreß. 1918. Budapest.

[5] A. Jacoby: Der Ursprung des Judicium offae. A. R. W. XIII. 551.

[6] F. C. Conybeare: A Brittany Marriage Custom. Folk-Lore. 1907. 448.

[7] S. Singer: Blood-Kinship. Folk-Lore. 1908. 343. Vgl. Róheim: Spiegelzauber. 94, 95.

[8] Vgl. E. Crawley: The Mystic Rose. 1902. 236.

[9] Spencer and Gillen: The Native Tribes of Central Australia. 1899. 461.

auch in das arge Gegenteil umschlagen kann«[1]. Im Blutbund wird der Koitus wiederholt, nur tritt »ein ganz besonderer Saft« an die Stelle des Samens. Im Blutbund der Eheleute ist also die erotische Identifikation eine doppelte: die Gefahr einer mißlungenen Verdrängung der Feindseligkeit eine erhöhte. Reik geht von der aggressiven Bedeutung des Blutvergießens aus: das Bindende an diesen Brith-Riten ist die gemeinsam begangene Sünde, das gemeinsam vergossene Blut (des Vaters)[2]. Daneben dürfte aber auch (ergänzend) die Koitusbedeutung des Blutflusses zu berücksichtigen sein, die Blutmischung ist eine Semenmischung, wobei die Stelle der genitalen Erotik teilweise von der Hauterotik (Wunde), teilweise von der Oralerotik eingenommen wird (Bluttrinken). So kommt ein vierzehnjähriges und bereits menstruierendes Mädchen auf die Idee, das Verheiratetsein bestehe in einer »Mischung des Blutes«[3]. In Amboina trinken Liebesleute gegenseitig ihr Blut, »um ihre enge Zusammengehörigkeit zu zeigen«[4]. Bei den Wenden läßt das Mädchen, wenn sie sich zufällig schneidet, Blut in ein Bierglas tropfen. Der Bursche, der mit dem Blute das Bier trinkt, muß sie dann unbedingt lieben[5]. Im südlichen Irland pflegt die Amme, wenn ein kleiner Bub im Spiele einem Mädchen zufällig Blut entlockt, zu sagen: »nun mußt du sie heiraten«[6]. In beiden Fällen ist wohl das »zufällige« Bluten des Mädchens ein Vorspiel, eine Andeutung der Defloration[7]. An der Riviera schreiben sich die Liebesleute mit dem eigenen Blut Briefe als Zeichen der Treue[8]. In Birhor beschmieren sich Braut und Bräutigam gegenseitig mit Blut aus ihren kleinen Fingern[9]. Bei den Wenden soll sich der Bursche in den kleinen Finger der linken Hand schneiden und das Blut dem Mädchen heimlich zu essen geben[10]. Wenn eine Zigeunermaid ihren zukünftigen Gatten sehen

[1] Gutmann: Die Frau bei den Wadschagga. Globus. 1907. XCII. 2.

[2] Vgl. Th. Reik: Probleme der Religionspsychologie. 1919. Kolnidre. Im Blutvergießen hätten wir also ein Überbleibsel der Antrophagie: vergleiche dazu die Sitte der Franken, wonach der Adoptivsohn vom Blute des Adoptivvaters trinkt oder sein eigenes Blut auf die Erde, die ihm testamentarisch zuteil wird, ausgießt (Koitus mit der Mutter Erde). Koenigswarter: Histoire de l'Organisation de la Famille en France. 1851. 148. Zitiert nach Tagányi: A hazai élő jogszokások. Ethnographia. XXIX. 47.

[3] S. Freud: Über infantile Sexualtheorien. Sammlung kleiner Schriften. II. 171.

[4] J. G. F. Riedel: De Sluik en Kroesharige Rassen tusschen Selebes en Papua. 1886. 41.

[5] W. v. Schulenburg: Wendisches Volkstum. 1882. 117. Weiteres Material zur Bedeutung des Blutes und der erogenen Zonen überhaupt im Liebeszauber gebe ich an anderer Stelle.

[6] W. Crooke: Folk-Lore. XVII. 114.

[7] Vgl. Freud: Tabu der Virginität. Schriften zur Neurosenlehre. IV. 1918.

[8] E. S. Hartland: The Legend of Perseus. II. 243. Andrews: Revue des Traditions Populaires. IX. 115.

[9] Dalton: Descriptive Ethnology of Bengal. 1872. 220 ex Crawley: The Mystic Rose. 1902. 220.

[10] Schulenburg: Wendisches Volkstum. 1882. 118. Der kleine Finger, insbesondere der linken Hand, ist ein Penissymbol. Vgl. Blut vom kleinen Finger des Kranken als Heilmittel der Epilepsie. W. L. Hildburgh: Notes on some

will, so geht sie in der St. Georgsnacht auf einen Kreuzweg, sticht sich dort in den kleinen Finger ihrer linken Hand und läßt drei Tropfen Blut auf die Erde fallen, wobei sie spricht: »mein Blut gebe ich meinem Liebsten, den ich sehe, dem soll ich angehören«. Dann entsteigt dem Blutstropfen die Gestalt des zukünftigen Gatten und zerfließt langsam in der Luft[1]. Dann muß aber die Maid das vergossene Blut samt Staub und Kot aufheben und in fließendes Wasser werfen, sonst lecken die Nivashi (Wassergeister) die Blutstropfen auf und das Mädchen findet als Braut ihren Tod im Wasser[2]. Demnach wird es wohl einleuchten, wenn wir das Blut bei den Blutbünden, die zwischen Männern geschlossen werden, analog deuten und die »Freundschaft« auch in diesem Falle

Amulets of the Three Magi Kings. Folk-Lore. XIX. 1908. 85. Der »kleine Finger eines Toten dient dazu, um die Türe eines Mädchens zu öffnen«. K. Lumholtz: Unknown Mexico. 1903. II. 427. Männer können einen Bund mit dem Teufel schließen, indem sie ihm jedes siebente Jahr Blut aus ihrem linken Arm übergeben oder — nach dem Volksglauben der serbischen Zigeuner — einige Tropfen ihres Spermas. Wlislocki: Volksglaube und religiöser Brauch der Zigeuner. 1891. 124. Die schwedischen Hexen beleben die Zauberpuppe, indem sie sich in den linken kleinen Finger schneiden und das Blut darauf tröpfeln. J. Grimm: Deutsche Mythologie. 1877. II. 912, 913. Ähnliches in Esthland. A. B. Holzmayer: Osiliana. Verhandlungen der gelehrten esthnischen Gesellschaft. VII. 2. 1873. 12. Ebenso die große Zehe des linken Fußes: das Mädchen umwindet es mit Haar beim Liebeszauber. Sándor Tarczy: Néphagyományok (Volksüberlieferungen. Handschrift. F. F. Sárospatak) 37. Jeder Finger, welcher bei einem Mädchen, wenn er gezogen wird, im Gelenk kracht, bedeutet einen Freier. K. Bartsch: Sagen, Märchen und Gebräuche aus Mecklenburg. II. 1880. 57. Children sometimes link their little fingers together (Koitussymbolik) and wish something. By doing this it is supposed that the wish will be granted. (Allmacht der Gedanken.) S. O. Addy: Household Tales and Traditional Remains. 1895. 78, 95. Der Teufel hält das Holzstück, womit er der Hexe sein Sigel aufdrückt, in der linken Hand. Reizner: Szeged története. (Geschichte der Stadt Szeged.) 1900. IV. 390. Vgl. auch Ploss-Bartels: Das Weib. 1908. I 650, und zur Bedeutung der linken Seite Róheim: Adalékok a magyar néphithez. 1920. 88. Der Daumen wird dem Geliebten gleich gesetzt: ein Mädchen, welches sich in den Daumen schneidet, verliert den Geliebten. Rose: Folk-Lore Notes from the Province of Quebec. Folk-Lore. 1912. 346.

[1] Blut auf die Erde tröpfeln lassen ist ein symbolischer Inzest, eine symbolische Befruchtung der Mutter Erde, daher im Orakel als Prototyp der Liebeswahl am Platze. »Den Acker hat Kain bebaut, des Ackers Früchte dargebracht, dem Acker Bruderblut zum trinken gegeben, aber vom Acker klagt auch das vergossene Blut wider ihn und der Acker verweigert ihm die Frucht.« Th. Reik: Das Kainszeichen. Imago. V. 39. In Indien darf man das Blut eines Menschen, der Blutschande getrieben hat, nicht vergießen (vgl. ebenfalls Kain), man muß ihn ersticken (über Ersticken der Eltern und Könige vergleiche Róheim: A kazár nagyfejedelem es a turulmonda. 1917) oder totschlagen, aber das vergossene Blut würde die Erde unfruchtbar machen. Alb. C. Kruijt: Het Animisme in den Indischen Archipel. 1906. 24. (Verdrängungsform des Inzestwunsches: eigentlich sollte es heißen: sehr fruchtbar.) Bei den Angelsachsen mußte die Summe des Wergeldes erhöht werden, wenn das Blut des Getöteten die Erde berührt hatte. Folk-Lore. XIII. 100.

[2] Wlislocki: Volksglaube und religiöser Brauch der Zigeuner. 1891. 131. Gehört in die Kategorie der Irrealitätsriten, die das Ereignis durch eine gemilderte Nachahmung desselben verhindern wollen. Es ist eine Art Analogiezauber in der Umkehrungsform: sie wirft ja ihr Blut gerade deshalb ins Wasser, damit sie nicht den Wassergeistern angehöre. Zur Intrauterin- und Schutzbedeutung des Wassers vergleiche Róheim: Spiegelzauber. 1919. 60.

als die Sublimierung einer erotischen Gefühlsübertragung auffassen[1]. Am Kongo ist das ti n'deko (Blutsbruderschaft) unbedingt bindend. Am rechten Arm wird ein Einschnitt gemacht und beide Parteien reiben ihre Arme aneinander, so daß das Blut zusammenfließt, während andere ihr gemischtes Blut in ein Blatt legen, das dann gemeinsam verzehrt wird[2]. Die Kayan und Kenyah rauchen eine Zigarette, in die ein Tropfen vom Blute des andern gemischt ist[3]. »Einen Bund schließen die Scythen, mit denen sie ihn eingehen, auf folgende Weise: sie gießen in einen großen irdenen Pokal Wein, welchen sie mit dem Blute derer, die den Bund miteinander schließen, vermischen, indem sie mit dem Pfriemen ritzen oder mit dem Messer einen kleinen Einschnitt am Körper machen und dann tauchen sie in den Pokal ein Schwert, Pfeile, eine Axt und einen Wurfspieß. Ist dies geschehen, so halten sie lange Gebete und hernach trinken sowohl diejenigen selbst, welche miteinander den Bund schließen, als die Angesehensten ihres Gefolges«[4]. Es ist hier nicht notwendig, die Parallelen zu häufen[5] oder auf Einzelheiten einzugehen: wir wollen nur feststellen, daß der Bund zwischen Freunden dem Bunde zwischen Liebesleuten analog ist und daß die magische Kraft des Blutes eine Umschreibung der erotischen Gefühlswerte ist. Noch deutlicher wird diese Bedeutung in den Heilungsriten. Die Krankenheilung der Primitiven ist ja überwiegend eine psychische, d. h. sie beruht auf einer Gefühlsübertragung von seiten des Kranken auf den Heilenden. In Südostaustralien verschafft sich die Frau eines Kranken eine Schnur aus Opossumhaar und reibt damit ihr Zahnfleisch blutig. Das Blut spuckt sie in ein Blatt und gibt es dem Kranken zu schlucken[6]. Bei den Bungyarlee und Parkingi werden Schwerkranke mit dem Blute gefüttert, welches ihre Freunde hergeben müssen[7]. In Zentralaustralien bekommt der Schwerkranke das Blut vom Sohn seiner väterlichen Tante (unkulla), der es seinem Penis entnimmt[8]. Der erotische Ursprung all dieser Bräuche wird aber ganz evident aus folgenden Einzelheiten. Wenn ein Mann ernstlich

[1] Vgl. H. Blüher: Die Rolle der Erotik in der männlichen Gesellschaft. 1919. I. II.

[2] H. Ward: Ethnographic Notes relating to the Congo Tribes. Journ. Anthr. Inst. XXIV. 291. 292.

[3] Hose and McDougall: The Pagan Tribes of Borneo. 1912. II. 67.

[4] Herodot: IV. 70. Langenscheidtsche Bibliothek. Bd. 32. IV. S. 64.

[5] Vgl. C. Seyfert: Völkerkunde des Altertums. Anthropos. 1913. Sebestyén: A magyar honfoglalás mondái. (Sagen der ungarischen Landnahme.) 1905. II. 24. K. Tagányi: A hazai élő jogszokások. (Rechtsbräuche in Ungarn.) Ethnographia. 1918. XXIX 47–49. W. Wundt: Das Recht. 1918. 395. 395. E. S. Hartland: The Legend of Perseus. II. 1895. 232. L. Strack: Das Blut im Glauben und Aberglauben der Menschheit. 1900. 21.

[6] C. Hodgkinson: Australia from Port Macquarie to Moreton Bay. 1845. 227.

[7] F. Bonney: On some customs of the Aboriginals of the River Darling. Journal of the Anthropological Institute. XIII. 132.

[8] Spencer and Gillen: The Northern Tribes of Central Australia. 1904. 600.

krank ist, so gibt man ihm Blut von der Labia minora einer Frau zu trinken und reibt auch damit seinen Körper ein. Ist es aber eine Frau, so kann sich der Sohn einer ihrer jüngeren Schwestern freiwillig melden und dann gibt er ihr Blut aus seiner subinzidierten Urethra. Zwischen den beiden entsteht nun aber eines jener charakteristischen »Schweigeverhältnisse«, die einem wie eine Reaktion der Ichlibido auf unerwünschte Gefühlsübertragungen anmuten: das Tabu wird in diesem Falle dadurch beendet, daß die Frau dem Manne Speise als Geschenk schickt[1]. Zwischen einem Mann und seiner Mura (Schwiegermutter) ist jede Annäherung auf das strengste verpönt. Aber es gibt Ausnahmen. So haben wir schon oben erwähnt, daß gewisse Festlichkeiten den Koitus dieser beiden, also das Durchbrechen der Inzestschranke direkt erfordern[2]. Ähnliches ist auch der Fall, wenn die Frau schwer krank ist. Der Schwiegersohn öffnet eine Ader seines Armes, die Frau erwartet ihn mit geschlossenen Augen und auch er muß sein Haupt abwenden, damit er sie nicht sehe, und so läßt er das Blut von seinem Arm in ihren Mund sickern[3]. Den Frauen ist es überhaupt verboten, das Blut der Männer fließen zu sehen, ob nun zeremoniell oder in einer Schlägerei, das bleibt sich gleich – und wenn es dennoch geschieht, muß der Mann zu Ehren seines Totems einen Ritus ausführen, der »Alua uparilima = the blood fading away« heißt[4].

Nun sind aber diese Blutriten oft nichts anderes als Libidinisierungen der entbundenen Angst. Eine Hexe wird so lange geschlagen, bis ihr Blut fließt, um dasselbe dem Kranken einzugeben oder ihn damit zu waschen. In einem anderen Falle mußte die Hexe, eine junge Verwandte, sich über das Bett des Besessenen legen und das Blut in dessen aufgesperrten Mund fließen lassen[5]. Wem es gelingt, eine Hexe blutig zu verwunden, über den hat sie keine Macht mehr[6], d. h. wer die Angstaffekte in einem symbolischen Koitus libidinisieren kann, für den hört eben die Hexe auf Hexe

Passiv-magische Blutbräuche.

[1] Er erhält also etwas zurück statt des hingegebenen Blutes: damit ist der Teil seiner Libido, welcher mit dem Blute bei der Frau verankert war, wiederum in das Ich einbezogen, und das gegenseitige Sichmeiden, die Reaktion des Narzißmus gegenüber der Objektbesetzung, hört auf. Der Frau ist die eingegebene Speise vielleicht Symbol des dem Manne geschenkten Kindes.

[2] Spencer and Gillen: The Native Tribes of Central Australia. 1899. 96.

[3] Spencer and Gillen: The Northern Tribes of Central Australia. 1904. 601. Einen alten totkranken Mann salben auch wohl die Weiber, die zu ihm im Verhältnis von Amba (Nichten) stehen, mit dem ihrer Vagina entnommenen Blute, wie auch umgekehrt die männlichen Amba (Neffen) eine totkranke alte Frau mit dem Blute ihrer Beschneidungswunde salben. C. Strehlow: Die Aranda- und Loritjastämme in Zentral-Australien. IV. Teil. Abt. II. Das soziale Leben. 1915. 31.

[4] Spencer and Gillen: The Native Tribes. 1899. 463. Es kann auch der Totem seines Vaters oder seiner Mutter sein, und es geschieht »by way of reconciliation«.

[5] H. L. Strack: Das Blut im Glauben und Aberglauben der Menschheit. 1900. 66. Ebendort weitere Beispiele.

[6] M. Peacock: Folklore of Lincolnshire. Folk-Lore. XII. 178.

zu sein. In beiden Fällen, in Australien wie in Europa, wird die Krankheit mit weiblichem Blut geheilt, doch haftet im letzteren Falle der Vorstellung schon ein Angstvorzeichen an — aus der Verwandten oder Gattin wird die Hexe[1]. Die autoerotische Bedeutsamkeit des Blutes erklärt auch seine passiv-magische Rolle. Zwar haben hier die Erfahrung und das Realitätsprinzip das ihrige zur Ausgestaltung dieser Bräuche beigetragen, da Blutverlust tatsächlich Schwächung und Tod des Individuums herbeiführen können. Daß aber nun der Analogieschluß vom Verlust mehrerer Liter Blutes auf einen Blutstropfen gezogen wird, daß die Gefahr unter ein so ungeheueres Vergrößerungsglas gerückt erscheint, läßt sich nur verstehen, wenn wir die libidinöse Betontheit des Blutes und des Blutvergießens berücksichtigen. In Holland glaubt man, daß man erkrankt, wenn ein Lappen, auf dem ein Tröpfchen Blut klebt (z. B. der Verband einer Wunde), verbrannt wird[2]. Die Thonga bedecken das vergossene Blut instinktiv mit Sand, aus Furcht, es könnte in die Hände der Zauberer fallen. »The charms of the wizards are commonly called tingati (bloods)«[3]. So trachtet der Bakairizauberer sich etwas Haar oder ein bißchen Blut seines Opfers zu verschaffen, die er dann in eine Giftkalebasse schließt und sofort erkrankt der ursprüngliche Besitzer[4]. Bei den Ulupulu zieht der Zauberer durch seinen Knochenapparat, dem Mangani, das Lebensblut seines Opfers aus und behält es im Apparat. Nun hat er den Betreffenden vollkommen in seinen Händen, er kann anordnen, daß er von dem Bisse einer Schlange oder in beliebiger Weise sterbe, nähert er den Apparat dem Feuer, so wird sein Opfer krank, verbrennt er es, so stirbt er[5]. Auf Tumleo werden Haare oder Blut des Opfers in ein aus Blättern und Zeug bestehendes Päckchen gewickelt und unter Verwünschungen ins Feuer geworfen. Auch aktiv-magisch kommt Blut als Vernichtungszauber vor. Wer mit dem Blute eines Toten den Nabel eines Schlafenden einreibt, bewirkt dessen baldigen Tod[6]. Erdweg erzählt: »Als ein Mann, der eine Wunde im Mund hatte und daran blutete, zu uns kam, um sich zu verbinden, sammelte seine Gattin allen Auswurf und warf es in den See«[7].

[1] Vgl. Furcht vor Frauenblut in Australien und andernorts. Frazer: Taboo. 251.

[2] Alb. C. Kruijt: Het Animisme in den indischen Archipel. 1906. 24. Vgl. J. G. Frazer: The Magic Art and the Evolution of Kings. 1911. I. 201–205.

[3] H. Junod: The Life of a South African Trib. 1912. II. 337.

[4] K. von den Steinen: Unter den Naturvölkern Zentralbrasiliens. 1817. 298.

[5] W. E. Roth: Superstition, Magic and Medicine. North Queensland Ethnography. 5. 1903. 35. Dasselbe auch aktiv-magisch. Die Dieri schnüren den Arm, der den Zauberknochen handhabt, recht fest, »damit ihr Blut in das Instrument übergehe«. Howitt: Native Tribes of South East Australia. 1904. 359.

[6] Wlislocki: Tod und Totenfetische im Volksglauben der Magyaren. Mitteilungen der Anthr. Ges. in Wien. XXII. 173.

[7] Erdweg: Die Bewohner der Insel Tumleo. Mitteilungen der Anthr. Ges. in Wien. XXXII. 287. Zur Bedeutung des Wassers vgl. oben.

Die Sitte, den Götzen mit Blut zu beschmieren[1], ist einerseits ein Blutbund mit einem übernatürlichen Wesen (dem Vater), anderseits die typische Milderung der passiv-magischen Bräuche im Opfer, welche eben als die freiwillige Hingabe der sorgsam gehüteten Körperteile zu charakterisieren ist. Damit ist eben die Phobie durchbrochen, die Angst durch Vorwegnahme des Verlustes gebunden.

Die magische Bedeutung des Haares und der Fingernägel.

Während wir in den bisher behandelten Gebräuchen das Hauptgewicht auf die unmittelbar an den betreffenden erogenen Zonen haftenden Lust- und Unlustgefühle legen konnten und eine Vertretung einer erogenen Zone durch eine andere, also den ersten Schritt zur Symbolbildung, eigentlich erst bei den Blutriten anzunehmen genötigt waren, ist bei der aktiv- und passiv-magischen Bedeutung des Haares (und der Nägel) der Umstand von Wichtigkeit, daß diese leicht loslösbaren Körperteile infolge der Assoziationsverkettung zum unbewußten Stellvertreter, d. h. zum Symbol der Empfindungen und Affekte werden können, die sonst an dem ganzen Körper, an der ganzen Persönlichkeit haften. Ein solches »Verschieben auf ein Kleinstes« ist eine Folge der Verdrängung und ist in der Sexualpathologie hauptsächlich in den sogenannten fetischistischen Perversionen zu beobachten, denen aber analoge Züge im normalen Liebesleben entsprechen. »Der Ersatz für das Sexualobjekt ist ein im allgemeinen für sexuelle Zwecke sehr wenig geeigneter Körperteil (Fuß, Haar) oder ein unbelebtes Objekt, welches in nachweisbarer Relation mit der Sexualperson, am besten mit der Sexualität derselben steht«[2]. Bei dem Haar handelt es sich außer der Riechlust (Analerotik) hauptsächlich um die Kastrationsangst: Haar und Nägel sind Körperteile, die wachsen (wie der Penis in der Erektion) und an denen sich das Abschneiden, die Kastration, regelmäßig wiederholt[3]. Daher ist denn auch die Angsteinstellung, das Passiv-Magische, bei Haar und Nägeln überwiegend. Von den Eingeborenen Victorias berichtet Bunce, daß sie eigentlich nur eine Krankheitsursache kennen: immer ist es ein Mitglied des feindlichen Stammes, der die Haarabfälle des Kranken gestohlen hat, und wenn es dem Kranken noch schlechter geht, so hat der Betreffende die gestohlenen Haare auch verbrannt[4]. In Fiji hat Thompson den Eingeborenen die Nichtigkeit ihres Aberglaubens beweisen wollen und erbot sich selbst als Zielscheibe ihrer Zauberkünste. Die Probe wird aber nicht angenommen, da die Europäer ja bekanntermaßen andere Speisen

[1] Vgl. Reuterskiöld: De nordiska lapparnes religion. 1912. Munkácsi: Vogul Népköltési Gyűjtemény. II 2. 1910. 453. J. Scheffer: The History of Lapland. 1674. 43. W. Jochelson: The Koryak. Jesup North Pacific Expedition. 1905. Vol. VI. P. I. 93, 95.

[2] S. Freud: Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie. 1915. 19. Vgl. über Riechlust. Ebenda 21.

[3] Vgl. in den Mythen Stucken: Astralmythen. 1907. 324. Rank: Inzest-Motiv. 1912. 296. Wilken: De Verspreide Geschriften. 1912. III. 553. De Simsonsage.

[4] R. Brough-Smyth: The Aborigines of Victoria. 1878. I. 110.

essen und daher gegen einheimische Magie gefeit seien (Beziehung zur Anal- und Oralerotik). Er fordert daher einen gebildeten und sich als aufgeklärt gebärdenden Tonganer auf, statt seiner in die Bresche zu treten, doch wie es dazu kommt, daß er eine Haarlocke hingeben soll, hält der Tonganer doch die Vorsicht für die Mutter der Weisheit[1]. Wenn in Neu-Guinea jemand die Haarabfälle eines Menschen vergräbt, muß der Betreffende bestimmt sterben. Darum trachtet jeder, die Abfälle selber zu vernichten[2]. Bei manchen Personen ist auch das Haarscheren überhaupt verboten. Es sind dies vor allem solche, in deren psychischer Konstitution der Narzißmus eine paranoide Selbstüberschätzung mit einer entsprechend gesteigerten Kastrationsangst eine besondere Rolle spielen. Die Ho kennen Priester, in denen ein Gott wohnt, der das Haarschneiden bei Todesstrafe verbietet. Dieser Gott wohnt in den Haaren und würde seines Sitzes verlustig werden, wenn man die Haare abschneiden würde[3]. Es ist bekannt, daß die Fähigkeit, Regen machen zu können, oft nur eine Umschreibung der Potenz ist[4] und wir erfahren, daß die Häuptlinge und Zauberer der Masai ihre Barthaare nicht auszupfen dürfen, sonst würden sie keinen Regen machen können[5]. Auch sonst sind Beziehungen zwischen dem Haar und dem nassen Element bezeugt. Ein polnischer Arbeiter in Dembina bei Skole bewahrt einen Büschel Haare eines Gehängten als Zaubermittel, um die Fische beim Angeln heranzulocken[6]. In Victoria legt man menschliche Haare in den Fluß bei niedrigem Wasserstande und wenn man Menschenhaare verbrennt, entsteht Regen[7]. Die Indonesier rücken schon beinahe offen mit der Sprache heraus. Ein Mann darf sich während der Schwangerschaft der Frau und vierzig Tage nach Geburt des Kindes keine Haare scheren lassen[8]. In Serang heißt es von dem Haarscheren: »gehuwde mannen zouden alsdan hunne echtgenooten verliezen en jongelieden tot eenen toestand van verslapping gebracht worden«[9]. »Het haar der gehuwde mannen mag

[1] Basil Thomson: The Fijians, a Study of the Decay of Custom. 1908. 165.

[2] H. H. Romilly: From my Verandah in New Guinea. 1889. 83. Vgl. Ilwof: Hexenwesen und Aberglauben. Zeitschr. d. Ver. f. Völkerkunde. VII. 191. J. G. Frazer: Taboo. 267—287. Stoll: Geschlechtsleben. 182.

[3] J. Spieth: Die Ewe-Stämme. 1906. 229. Auf das Haupt eines Götter-sklaven darf so lange kein Schermesser kommen, bis das Kind erwachsen ist. J. Spieth: Die Religion der Eweer in Süd-Togo. 1911. 61. Würde ihm jemand anderer als der Priester die Haare schneiden, so müßte das Kind sterben. 70, 80, 100, 126. »Rasiert dem Schüler das böse Haar vom Kopf, schneidet ihm die Fingernägel und die Nägel an den Zehen.« 197.

[4] Vgl. Róheim: A kazár nagyfejedelem es a turulmonda. 1917.

[5] M. Merker: Die Masai. 1904. 21, 22, 143. Scherzhaft habe ich schon im Ungarischen das Wort »haj« (= Haar) für Penis gehört.

[6] Schiffer: Urquell. III. 202.

[7] Stanbridge: The Aborigines of Victoria. Transactions of the Ethnological Society. I. 300.

[8] W. Skeat: Malay Magic. 1900. 44.

[9] J. G. F. Riedel: De Sluik- en Kroesharige Rassen tusschen Selebes en Papua. 1886. 137.

niet worden afgekniept, omdat volgens het volksgeloof de vrouw alsdan spoedig zal sterven« (Tomorloro und Tanembar)[1]. Daß die Frau stirbt, ist doch nur Ausdruck der Tatsache, daß sie ihre Bedeutung für den durch Haarverlust impotent gewordenen Mann verloren hat. Das lange Haar (Mähne usw.)[2] gehört ja ursprünglich zu den sekundären Geschlechtsmerkmalen des männlichen Geschlechts und bei manchen Naturvölkern finden wir als Überbleibsel dieser Zustände die Sitte, daß die Männer langes, die Frauen kurzgeschorenes Haar tragen[3]. Bei den Akikuyu sind die Mädchen gewöhnlich kahlgeschoren, doch wenn eine kränklich ist, so läßt man ihr das Haar lang wachsen[4]. Demnach ist es zu verstehen, warum Könige und Zauberer, deren magische Kraft (d. h. Potenz) von einer so großen Wichtigkeit für das Volk ist, sich ihr Haar nicht scheren lassen dürfen[5]. Dieselbe psychische Einstellung: Narzißmus und Kastrationsangst, ist aber auch beim Kinde vorherrschend[6]. Dementsprechend wird auch in Nordthüringen im ersten Lebensjahr das Beschneiden von Haar und Fingernägeln vermieden[7]. In Ostpreußen und Böhmen heißt es: im ersten Jahr darf man dem Kinde das Haar nicht kämmen und nicht schneiden, sonst stirbt es[8]. Die Prophezeiung des Todes ist eigentlich die endopsychische Wahrnehmung der mit dem Kastrationskomplex eng verwandten Todesangst: so heißt es in Wetterau, wenn man einem Knaben vor seinem siebenten Jahr schneidet, so bekommt er keinen Mut[9]. Verschiedene aktive Formen des Haarzaubers, sowie die Gleichung Haar = Schlange (Penis), dürfen wir als überkompensierte Abarten des Kastrationskomplexes qualifizieren. Der Huichol nennt seine Haare Schlangen[10], die Veddas halten das Anbinden von Menschenhaaren für unerläßlich gegen den Schlangenbiß[11]. Ein Cakchiquel-Indianer in Guatemala sagt, aus seinen Haaren würden, wenn sie verloren gingen, Schlangen und daß er und die Seinigen dann zeitlebens viel von Schlangen zu leiden haben würden[12]. Wir wissen, daß die Initiationsriten auf einem Ambivalenzmechanismus aufgebaut sind und aus dem Kompromiß der feindlichen und zärtlichen Regungen der Alten gegenüber den Jungen ihre Erklärung finden. So haben nun also die

[1] Riedel: Ebenda 292.
[2] Vgl. Darwin: Descent of Man. II. 1898. 289.
[3] Vgl. Stoll: Geschlechtsleben. 125, 149, 195. Über Haarschneiden als Strafe für Ehebruch. Ebenda 163, 164.
[4] Routledge: With a Prehistoric People. 1910.
[5] Vgl Frazer: Taboo. 258 u. f.
[6] Vgl. Róheim: Spiegelzauber. 1919 83.
[7] Rudolf Reichhardt: Volksbräuche aus Nordthüringen. XIII. 385.
[8] Wuttke: 392.
[9] J. W. Wolf: Beiträge zur deutschen Mythologie. 1852. I. 209. Vgl. noch Frazer: Taboo. 263. Róheim: Spiegelzauber. 1919. 31, 32.
[10] Lumholtz: Unknown Mexico. 1903. II. 234, 235.
[11] Seligmann: The Veddas. 1911. 197, 198.
[12] Stoll: Das Geschlechtsleben. 1908. 184. Vgl. Róheim: Psychoanalysis ès ethnologia Ethn. XXIX. 208.

direkten Aussagen mancher primitiver Stämme, die Zirkumzision diene dazu, den Jungen die Fähigkeit zur Ausübung des Geschlechtsverkehrs zu verleihen, gewiß auch recht, trotzdem der Ritus doch eigentlich als symbolische Kastration aufzufassen ist[1]. Dazu ein merkwürdiger Brauch der Arunta. Bei den Weihezeremonien beißen die Alten so lange den Jungen in den Kopf, bis dieser von Blut ganz überströmt ist (Kastrationssymbolik mit Verschiebung nach oben) und sagen, dies diene dazu, damit das Haar der Jungen besser wachse[2]. Daß Haare hier gleich Penis, beziehungsweise Potenz sind, dürfte ohne weiteres klar sein, zumal es bei den südlichen Massim in Neu-Guinea heißt, wenn ein uneingeweihter Junge frühzeitig und besonders während der Weihezeit Verkehr mit dem anderen Geschlechte pflegt, werden seine Haare nie gut wachsen[3]. Vielleicht ist der aktiv-magische, überkompensierte Gebrauch der Menschenhaare nirgends mehr in floribus als in Zentralaustralien. Hier werden förmlich alle Haare der Toten dazu verwendet und auch die Lebenden schenken sich ihre Haare gegenseitig nach festgesetzten Regeln. Die Haare des Toten übertragen dessen Eigenschaften auf den neuen Besitzer. Man macht daraus einen Gürtel, den die Bluträcher tragen, um dadurch ihre Zauberkraft und Mut mit dem des Toten zu erhöhen[4]. Hier finden wir auch keine Furcht vor der Bezauberung der Haarabfälle, es scheint sogar, als wäre dieses ganze ausgebaute System der Haarverteilung nichts als eine Überkompensierung dieser Angstgefühle[5]. Im allgemeinen dürfen wir den Primitiven ein größeres Quantum narzißtischer, beziehungsweise autoerotischer Libido zutrauen, als selbst den tiefsten Schichten eines Kulturvolkes und deshalb ist es ihnen schwerer, sich vermittels der Haare mit einem anderen Wesen (Liebesobjekt) zu identifizieren. Über die Euahlayi schreibt Parker: »In dieser verkehrten Welt ist die Haarlocke also ein Symbol des Hasses und nicht der Liebe«[6]. Auf den Aruinseln geben sich Liebesleute verschiedene Geschenke, aber nie Haarlocken, da sie sich fürchten, daß bei eventuellem Streit der andere die Locken verbrennen könnte[7]. Die verschiedenen Bräuche, in denen jemand der Außenwelt gegenüber seine Haare verbirgt oder aber vermittels eben dieser Haare eine Identifikation mit einem Wesen desselben oder des anderen Geschlechtes zustande bringt, repräsentieren die verschiedenen auto- und alloerotischen Strömungen

[1] Vgl. Reik: Probleme der Religionspsychologie. 1919. Pubertätsriten.
[2] Spencer and Gillen: Native Tribes. 251. Dieselben: Northern Tribes. 352.
[3] Seligmann: The Melanesians of British New Guinea. 1910. 496.
[4] Vgl. dazu J. H. P. Murray: Papua or British New Guinea. 1912. 111.
[5] Spencer and Gillen: Native Tribes. 539. Dieselben: Northern Tribes. 476–478.
[6] K. L. Parker: The Euahlayi Tribe. 1905. 32. Gemeint ist der Gebrauch der Haare im Todeszauber. Auch in Ungarn findet sich eine Scheu davor, Haarlocken unter Liebesleuten auszutauschen, man fürchtet, dies könnte der Liebe Abbruch tun.
[7] J. G. F. Riedel: De Sluik en Kroeshaarige Rassen. 1886. 358, 370.

der Libido. Ein Weddamädchen darf von ihrem Bräutigam unbedingt eine Haarlocke als Hochzeitsgabe beanspruchen. Nötigenfalls gibt er auch von seinem eigenen Haare, aber gewöhnlich muß seine Schwester herhalten. Keinesfalls aber würde ein Mann daran denken, von seinen Haaren jemand anderem als der Frau herzugeben[1]. Die Keiinsulaner mischen gewisse Kräuter in die Haare der Frau und hängen sie so auf einen Baum, um ihre Liebe zu entflammen[2]. In Buru sagt man über das Öl, welches die Frau für ihre Haare benützt, oder über ihre Haarabfälle Zaubersprüche her[3]. Bei den Niassern ist das Haar ein Unterpfand der Liebe, sie pflegen nämlich die Haare ihrer verstorbenen Frauen zu bewahren, weil sie sonst so großes Verlangen nach ihnen bekommen würden, daß sie auch sterben müßten[4].

Somit können wir den ersten Teil unserer Betrachtungen abschließen. Auf dem Wege, den wir bisher zurückgelegt haben, sind wir überall in die Fußstapfen eines mit Recht berühmten Ethnologen getreten. Das ist Konrad Theodor Preuß, der ja ungefähr dieselben Themata behandelt hat und auch deren Ursprünglichkeit nachdrücklich betont. Er schreibt: »Den Anfang bildet natürlich der Glaube an die Zauberkraft der einzelnen Körperteile und bestimmten Handlungen, namentlich herrschte von jeher die Meinung, daß aus den Öffnungen des Körpers Zauberkraft und Zauberstoffe austreten. Zum Beispiel der Atem aus der Nase, der Hauch, die Töne und der Speichel aus dem Munde, Kot aus dem After, Urin und die geschlechtlichen Ausscheidungen aus den Genitalöffnungen«[5]. Nun kann es unmöglich ein Zufall sein, daß diese magischen Körperteile und Ausscheidungen samt und sonders mit dem auf ganz anderem Wege gewonnenen erogenen Zonen Freuds übereinstimmen. Dies gibt uns auch die Möglichkeit, einen Schritt weiterzugehen als Preuß es konnte und auch nach dem Ursprung dieses Zauberglaubens zu fragen. Es ist ganz klar, daß das Magische an einem Körperteil einfach seine Erogenität, seine Fähigkeit, Lust zu spenden, bedeutet und daß die Zauberkraft der Körperteile eine Projizierung der Organlust ins Übernatürliche ist. Diese Erkenntnis scheint mir so wichtig, daß ich beinahe geneigt wäre, eine andere Frage daran zu knüpfen. Ist der Ausdruck »Pro-

Magische Kraft gleich Erogenität.

[1] Seligmann: The Veddas. 1911. 98–100.
[2] Riedel: loc. cit. 223.
[3] Riedel: loc. cit 11.
[4] Kleiweeg de Zwaan: Die Heilkunde der Niasser. 1913. 247. Weiteres Material zur — ebenfalls erotisch determinierten — passiv- und aktiv-magischen Verwendung anderer Objekte, wie Nägel, Fußstapfen, Kleiderstücke etc. findet man bei Crawley: The Mystic Rose. 1902. Hartland: The Legend of Perseus. 1895. II. 55. Frazer: Taboo and the Perils of the Soul. 1911. 224–317. Derselbe: The Magic Art. 1911. I. 174–214. Berkusky: Vernichtungszauber. Archiv für Anthropologie. 1912. N. F. XI. 88. Weiteres Material über die Verwendung der Körperteile und Ausscheidungen im Liebeszauber der europäischen Völker bringe ich in der Arbeit »Psychoanalyse und Ethnologie«.
[5] K. Th. Preuß: Ursprung der Religion und Kunst. Globus. Bd. LXXXVI. 322.

jizierung ins Übernatürliche« nicht einfach eine Tautologie, indem wir das Übernatürliche mit dem Gebiete des Lustprinzips zusammenfallen lassen können? Doch das würde uns zu weit führen und wir greifen daher lieber auf ein anderes unmittelbares Ergebnis unserer Untersuchung zurück, welche lautet: alle erogen betonten Körperteile sind entsprechend dem Gesetz der psychischen Polarität zugleich aktiv und passiv magisch, d. h. sie üben magische Wirkungen auf andere aus und sind diesen Wirkungen anderer ausgesetzt[1]. Dabei haben wir gewisse stets wiederkehrende Formen und Ziele des magischen Handeln beobachten können, von denen wohl die Furchteinstellung der Außenwelt gegenüber, also das Passiv-Magische der geliebten Körperteile die ursprünglichste und daher auch allgemeinste Form sein dürfte[2]. Die aktiv-magischen Bräuche sind ihrerseits als die verschiedenen Etappen in der Libidinisierung dieser urnarzißtischen Angst anzusprechen[3]. Von hier aus führen nun zwei Wege weiter: die der Gefühlsübertragung, welche die endopsychisch wahrgenommenen Lustempfindungen mit den Körperteilen selbst, an denen sie haften, auf andere überträgt und selbst eine solche Übertragung von seiten anderer herbeiwünscht. Das sind die magischen Identifikationsbräuche, die Crawley unter dem Titel Ngia-Ngiampe sehr gut behandelt hat. Ihr Mechanismus ist der doppelte der Projektion und Introjektion. Diese magischen Identifikationsgebräuche zerfallen in die Untergruppen des magischen Bundes (eigentliche Aggregationsriten), des Liebeszaubers und des Heilzaubers, welche ebenfalls nur auf einer Gefühlsübertragung von seiten des Kranken beruht. Die erste und teilweise auch die zweite Gruppe dieser Riten ist gleich aktiv und passiv, dieselben Kräfte werden von zwei Seiten in Bewegung gesetzt und auf dieselbe Weise entgegengenommen. Der zweite Weg ist derjenige der Überkompensation. Die erogenen Körperteile sind ja loci minoris resistentiae: in der Relation zur Außenwelt kann aber diese Furcht motorisch in Mut umgewertet und durch eine angriffslustige Haßeinstellung verdeckt werden. Auf

[1] Eine interessante Distinktion machen aber die Arunta, in der wir vielleicht einen Fingerzeig zum Anteil der Partialtriebe an der Bildung verschiedener Charaktereigenschaften erblicken können. »Medizin« (tjikatjira) ist auch in den menschlichen Körperausscheidungen enthalten, z. B. im Achselschweiß und im Blut, nicht jedoch im Urin und im Speichel, die nur Arunkulta (Bedeutung: »Schnell das Leben zerbrechen«, d. h. Gift böser Zauberkraft) enthalten und darum nie als Medizin verwertet werden. Strehlow: Die Aranda- und Loritjastämme. IV. 1915. 28.

[2] »Der Haß ist als Relation zum Objekt älter als die Liebe, er entspricht der uranfänglichen Ablehnung der reizspendenden Außenwelt von seiten des narzißtischen Ichs.« S. Freud: Triebe und Triebschicksale. Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse. 1915. III. 99.

[3] Die Angstseite des Urnarzißmus tritt natürlich nur mit der Geburt ins Leben. (Freud.) Über magische (beziehungsweise animistische) Vorstellungen, die als Regressionserscheinungen in eine noch frühere Phase der Ontogenese aufzufassen sind, siehe demnächst »Australian Totemism«.

diese Weise, aber auch aus einer Hemmung der Libidoübertragung, entstehen jene Formen des Vernichtungszaubers, in denen die sonst sorgfältig behüteten Körperteile aktiv-magisch als Kraftquellen auftreten und diese Kraft ist dann wieder nichts anderes als eine umgewertete Form der Erogenität. Es bleibt noch eine Gruppe übrig, die wir wohl gestreift haben, deren eingehende Untersuchung aber diesmal außerhalb der Grenzen unserer Aufgabe liegt, die Umwertung geht hier nämlich noch weiter, indem die ursprünglich autoerotischen, später immerhin noch innerhalb der menschlichen Gemeinschaft bleibenden Lustempfindungen, stellvertretende Zielscheiben in der Natur bekommen, die infolge von gewissen symbolischen Verknüpfungen mit menschlichen Gefühlen oder Personen den entladungsbereiten Gefühlen geeignete Ableitungsobjekte bieten.

Über das Mystische.

Von AUREL KOLNAI.

1.

Der Begriff »das Mystische« kann zweierlei Bedeutungen haben, die jedoch einander eng entsprechen: einen Gefühlston, beziehungsweise eine Eigenschaft von Gegenständen in weitem Sinne, die geeignet ist, diesen Gefühlston hervorzurufen, wofern die subjektiven Voraussetzungen vorhanden sind. Diese beiden Bedeutungen mögen ohne methodische Gefahr nebeneinander gedacht werden, da sie vollkommen adäquat sind und ihr Unterschied keinen Keim von Mißverständnis enthalten kann. Hingegen müssen wir das Mystische von etlichen sprachlich ganz nahe stehenden Begriffen sorgfältig absondern. Zu diesen gehört das Mysterium, ob es nun die religiöse Zeremonie oder einfach Rätsel bezeichne. Der erstgenannte Sinn steht ganz abseits, der zweite (mysteriös) ist wohl für das Mystische grundlegend, aber doch eine mehr logische Kategorie, wogegen das Mystische eine rein psychologische ist, überdies ergibt das Rätsel an sich noch kein Mystisches und ist anderseits, wie später erhellen wird, auch nicht unbedingt notwendig zur Entstehung des Mystischen. Die Mystik bezeichnet etwas Konkretes, Historisches, ihr Gegenstand ist sicherlich mystisch, wird aber hiedurch keineswegs erschöpft und von dem Kreis des Mystischen wiederum weit überschritten. Endlich operiert der Mystizismus als philosophische oder vulgäre Richtung unleugbar mit dem Mystischen, es wird aber noch darauf hingewiesen werden, daß die beiden Begriffe, weitab davon, zusammenzufallen, in letzter Linie geradezu divergieren.

Ehe wir nun das Mystische ins Auge fassen, müssen wir der Frage Rechnung tragen, ob es überhaupt tunlich sei, zur Zergliederung eines solchen, bereits auf den ersten Blick in hohem Maße formell erscheinenden Begriffes die vorwiegend nach Inhalten forschende Psychoanalyse heranzuziehen. Gestehen wir ein: diese Untersuchung ist, insbesondere sobald sie sich mit der begrifflichen Bestimmung und Beschreibung des Mystischen begnügt, in Wirklichkeit keine psychoanalytische. Doch kommen die Ergebnisse und die psychologische Grundauffassung dieser Wissenschaft ungezwungen in Betracht.

Übrigens schließen sich die Darlegungen formell beziehungsweise inhaltlich an Freuds Erörterungen ähnlichen Inhalts und Charakters an, die in dem das Komische behandelnden Teil des Buches »Der Witz«, dieses eng genommen nicht psychoanalytischen Werkes, sowie in der Arbeit »Das Unheimliche« (Imago 1919) enthalten sind. Das Mystische ist in unserer Auffassung von derselben Ordnung wie das Komische[1]. Die diesbezüglichen Ergebnisse, die Freud gewonnen hat, weisen eben die Spuren von psychoanalytischem Material und Gedanken auf. Der wesentlichste dieser Sätze ist, daß das Komische aus der plötzlichen Herabsetzung des auf einen Begriff gerichteten Besetzungsaufwandes, beziehungsweise aus dem Stoße der hiedurch frei gewordenen Energie besteht; und das ist etwas ganz Formelles, Morphologisches. Am meisten ist die Psychoanalyse an der Würdigung des infantilen Motivs fühlbar: den Gegenstand des Komischen betrachten wir oftmals als Kind uns gegenüber, d. h. wir projizieren es in unser Kindesalter. Die weiteren Teilergebnisse sind nicht einmal so weit »freudistisch«.

Anläßlich des Mystischen wird sich Gelegenheit bieten, die Psychoanalyse ergiebiger in Anspruch zu nehmen. Bei dem »Unheimlichen« gelangen wir der Welt der Psychoneurosen bereits näher. Das erste aber, worauf wir aufmerksam machen wollen und das unseres Wissens bislang keine gebührende Bedeutung erhielt, ist das bestimmende Verhältnis zwischen Komischem und Mystischem. Wir lesen immerhin in dem »Unheimlichen« Jentsch' Bemerkung, wonach das Unheimliche oft dem lebendig-leblosen Charakter eines Systems seinen Ursprung verdankt. Auch wird Mark Twains Beobachtung angeführt, daß das Unheimliche leicht zum Komischen werden kann; nichtsdestoweniger stellt der Autor fest, daß das Unheimliche dem, der außerhalb der betreffenden Lage steht, komisch sein mag; doch wird die Erkenntnis besagten Zusammenhanges nicht weiter ausgebeutet.

Nun vermag man eine solche engste Verknüpfung unschwer nachzuweisen, da es kaum einen Typus des Komischen sowohl als des Mystischen (des Unheimlichen) gibt, der sich mittels einfacher und charakteristischer Umkehrung nicht ins Mystische, beziehungsweise ins Komische umsetzen würde. Nehmen wir das Komische zuerst. Das von Jentsch vorgebrachte Motiv ist Bergson zufolge, dessen System Freud eigentlich als eines, das über eine dürftigere Grundlage verfügt und weniger tief dringt, in das seinige aufnimmt, platterdings das Wesen des Komischen. Ist die in dem Lebendigen, dem Menschen hervorblitzende Leblosigkeit, der darin steckende Automatismus komisch, so bieten Leben und Seele, hinter dem Leblosen, der Maschine verborgen, das Mystische. Ist es komisch,

[1] Der Witz ist bereits anderer Ordnung: er steht den Kunstprodukten näher, könnte wohl auch mit Mystik oder Magie in Vergleich gebracht werden.

eine Metapher Wort für Wort zu verstehen, so ist es mystisch zu ahnen, daß irgend eine Formel einen tieferen Sinn in sich birgt. Ist die zwingende Erscheinung einer Trivialität inmitten der Erhabenheit komisch, so erwecken die Trivialität durchleuchtenden großzügigen Motive das Gefühl des Mystischen. Wortvermischungen sind als Spiel, als mechanische Vermanschung der Worte komisch, als magische Worte jedoch – wenn wir also an sie glauben oder nur ihr Zauberaroma schmecken – sind sie mystisch. Das Naive ist komisch, die (zufällige) Intuition eines Kindes mystisch. Alles Sonderbare, der Erwartung nicht Entsprechende, befindet sich am Scheidewege des Komischen und Mystischen, die plötzliche Enttäuschung einer großen Erwartung gibt dem Komischen, die nicht plötzliche Überflügelung einer anspruchslosen Erwartung dem Mystischen Leben. Nicht ohne Grund weist die Erörterung des Komischen bei Bergson eine so tiefgreifende Parallelität mit der des Traumes sowie des déjà vu, dieser so vornehmlich mystischen Erscheinungen, auf. Freud unterstreicht irgendwo, daß die Traumabsurditäten (Mystisches) in die analytische Sprache des bewußten Denkens (die an eine andere Realität angepaßt ist, als das traumgestaltende Unbewußte) als Spott (Komisches) zu übersetzen sind. Die Symptome einer Psychoneurose mögen für den Betrachter komisch oder mystisch sein, je nach dem, wie viel er darin sieht und fürchtet. Fremde Religionen sind für den völlig Ungläubigen komisch, aber mystisch für denjenigen, der zu dem Glauben halbwegs disponiert ist. Die angeblichen Gegenstände von mystischen Visionen erscheinen für den ihnen gegenüber durchaus Immunen ebenso komisch, wie der vertiefte Beschauer in gar einfältigen Zerrbildern viel Mystisches zu finden vermag. Hie und da gesellen sich Komisches und Mystisches auch aktuell zueinander, ohne der Zwiefachheit verlustig zu werden, und gestalten so das Groteske: bei gewissen Tieren, wie auch beim Ziegenbocke, doch namentlich in gewissen imaginären Gebilden, in Teufel und Gnom. Das geschlechtliche Unvermögen ist ein häufiger Gegenstand des Komischen, die Don Juan-Figur ist mystisch. Überhaupt wird das Komische immer durch etwas Kleines gekennzeichnet (Freud), das Mystische immer durch etwas Großes. Dem Komischen gegenüber, worin das Kleine vielleicht scheinbar verflochten, doch leicht, geschwind und sicher ausschälbar eingebaut sein muß, ist das »Große« des Mystischen diffus verborgen, dem rätselhaften Grundton dieses Gefühls entsprechend. Die Verfolgung besagter Eigenschaft lenkt unsere Aufmerksamkeit auf den affektiven Unterbau des Mystischen, auf die Angst und auf eine ihrer körperlichen Äußerungen: das Gruseln, entgegen der heiteren Überlegenheit und dem Lachen. Ehe wir hierauf sowie auf Freuds Angsttheorie übergehen, haben wir die Theorie des Unheimlichen heranzuziehen.

2.

Die innige Verknüpfung zwischen Heimlichem und Unheimlichem mahnt uns, das Mystische mit dem Unheimlichen nicht erschöpft zu halten, sehr feine Arten des Mystischen sind an das Heimliche gebunden, beispielsweise das Mystische an dem gemütlichen Beisammensein von seelisch hochstehenden Menschen, das — bei allen bestehenden Ähnlichkeiten — von dem Mystischen eines Verbrechers so überaus abweicht. Es gibt auch Formen des Mystischen, die weder heimlich noch unheimlich zu nennen sind: viele Fälle des Mystischen von Licht und Lampen, wobei das Heimliche oder Unheimliche wohl nicht gänzlich entfallen, doch wird jenes breiter gelagerte Gefühl, dem die Bezeichnung mystisch zukommt, unverhältnismäßig stärker gespürt. Fügen wir den von Freud gesammelten Synonymen des Unheimlichen hinzu, daß es eines mit sehr gutem Klange in der ungarischen Sprache gibt: »baljóslatu« oder »baljós«, auf Deutsch »böses voraussagend« (vgl. »unheilvoll«, »unheilschwanger«), es wird besonders oft auf das blinzelnde, bleiche oder rötliche Licht von kleinen, traurigen Lampen und Kerzen angewendet. Auch dieser Ausdruck tut der Freudschen Definition Genüge, gemäß welcher das Unheimliche an alten, sich der Verdrängung entledigenden Regungen haftet: wir wissen, daß Verdrängung und Unbewußtes affektiv, gleichsam moralisch bedingt sind, und das Böse wird von dem Volksglauben oft ins Unglückliche projiziert. Der Mangel der Definition aber ist, daß sie, gleich dem Worte »baljós« selbst, keinen Hinweis darauf enthält, weshalb ein unheimliches Kerzenlicht, die heimliche Kaminflamme oder ein eigenartig mystischer Lilaschein hieher gehören, und im allgemeinen Dinge, denen eine inhaltliche affektive Bedeutung in sehr weitem Assoziationskreise abgeht und die die Aufwallung verdrängter unbewußter Elemente lediglich mittels ihrer formellen Züge zu »vikariieren« vermögen. Diese stärker betonte Inbetrachtziehung der formellen Seite, worauf wir noch bei der Angst zurückzukehren gedenken und die das Wesen der Beobachtung des weiter gefaßten Mystischen bildet, ist es, was wir zur Theorie des Unheimlichen vorab bemerken wollen. Das Hervorschimmern des Unbewußten ist allenfalls ein Hauptfall und sogar das Urbild jener Erscheinung, daß wir hinter etwas Geringem allgemach etwas Größerem begegnen, die unserer Ansicht nach das Grundphänomen des Mystischen und Gegenstück des Komischen ist. Wie die Bestimmung des Komischen auch bei Freud durch und durch formell ist, sein infantiler Inhalt jedoch auf das entschiedenste betont wird, so wurzelt die formelle Konfiguration des Mystischen mittels inhaltlicher Rückgrate: verschiedener Regressionen, Kastrationskomplexes, Allmacht der Gedanken und Ambivalenz in unserer Seele.

Weshalb das Unheimliche eine häufigere und schärfere Gattung des Mystischen ist als das Heimliche, ist hienach unschwer zu be-

antworten. Das Unheimliche vertritt den normalen Fall: das feindliche Herumtasten vor der unbekannten Macht, dem unverstandenen Unbewußten. Zur überlegen und reflektierend mystischen Regung des Heimlichen ist bereits eine versöhnte, weise und zarte gefühlsmäßige Behandlung des Unbewußten unentbehrlich, die sowohl dem nihilistischen Durchbruch des Unbewußten als auch dem analytischen Erkenntnis ferne steht, aber neurotische Angst und Starrheit immerhin überwunden hat. Der milde Gefühlston des Heimlich-Mystischen mag bei Neurosenheilungen seine Rolle haben, wie bei tiefer fühlenden Menschen überhaupt nach Abwendung einer Gefahr. Das Unheimlich-Mystische aber ist in den Neurosen überall gegenwärtig, und zwar in den intellektuellen Typen: Zwangsneurose und Paranoia reiner als in den mit gröberer Angst auftretenden Krankheitsbildern. Jene Gattung des Mystischen, die weder mit dem Heimlichen noch mit dem Unheimlichen zusammentrifft, worin die Eigenartigkeit, gleichsam der Hauch einer völlig anderen Welt vorherrschen, kann am meisten dem Traume angenähert werden, der für den Gesunden die üblichste Weise des mit dem Unbewußten gepflogenen friedlichen Verkehrs und der Verschiebung des affektiven Gegensatzes in den Unterschied zweier voneinander vollständig abweichenden und schlechthin nicht kollidierenden Welten ist. Dergleichen ist unter anderen das Mystische in der Lumineszierung der Geißlerröhren, in gewissen Melodien, überhaupt »Transzendenzen« ohne inhaltliche Anspielung. Unheimlich ist hingegen ein im Winde lohendes, schwaches Kerzenlicht in großem, finsterm Raum, als bleicher Vorposten vor dem unausweichlich drohenden Überfalle; heimlich ist die Kaminflamme mit ihrer heiteren Wärme und Farbe, aber ein wenig geheimnisvollen Gestalten und Tönen. Es ist müßig zu beteuern, daß die Gattungen zusammenfließen und daß das Unheimliche, wiewohl auch nur in gedämpfter Form, seine Vorherrschaft behalten muß.

In jeglicher Zergliederung des Mystischen gelangen wir zur Analogie mit dem Komischen. Allseits verrät sich das Fühlen einer verborgenen größeren Macht als Kern der Lage, in mehr oder weniger verfeinertem Niederschlag, während das Komische immer die Begleiterscheinung einer nur zu gut erkannten Minderwertigkeit ist. Nicht nur dem Subjekt, auch zeitlichen Dispositionen gemäß mag die komische oder mystische Färbung des Gegenstandes zutage treten. Versuchen wir es an den von Freud vorgebrachten Motiven: Der Kastrationsgedanke ist in seinen weniger furchtbaren Verschiebungen, im Zusammenhange mit Tieren, in der sexuellen Schwäche, in milderen Verstümmelungen, unleugbar komisch. Die maschinenhafte Rückkehr, die Serie, kann gleichwohl mystisch oder komisch sein: als das »unentrinnbare« Heranrücken einer mächtigen fremden Einspielung, beziehungsweise als die automatische Einfältigkeit eines geschlossenen Systems. Zauberei und Magie, die Erreichung großer und ferneragender Wirkungen in Anlehnung an bescheidene Mittel: der Prototyp der mystischen Tat ist für uns,

wenn wir durchwegs nüchtern sind, komisch: die Bezeichnung »Hokuspokus« und ihre Stimmung sind ein komischer Splitter jenes mystischen Knotens. Auch ist das die Verdrängung abschüttelnde Element nicht jederzeit mystisch. Die ungeschickten Bewegungen und Worte eines mit Verdrängungsjungfräulichkeit durchtränkten Wesens, die auf den verhüllten Vorstoß seiner gebändigten Sexualität schließen lassen, erwecken im Betrachter vielmehr Lächeln als Gruseln, wogegen die Äußerung eines Inzestwunsches nur Gruseln hervorrufen kann. Denn seines eigenen Inzestgelüstes hat sich niemand entledigt, noch sich damit versöhnt. Auch dem Tode ist das Komische verwehrt. Die Gewichtigkeit des Inzests ist, daß er niemals zur Tatsache werden kann, die des Todes, daß er eine unaufhaltbare Tatsache ist.

Was die grundsätzlich feindselige Natur des Mystischen, d. h. vielmehr des Unheimlichen anlangt, so ist diese ebenfalls zum Komischen gehörig, hiebei aber umgekehrt im Sinne der Überlegenheit. Dennoch könnte man die Verknüpfung des Mystischen mit dem Masochismus, die des Komischen mit dem Sadismus nicht einfach für ein Gesetz erachten, obschon der noch anzuführende formelle Gegensatz innerhalb unseres Begriffspaares die Gestaltverschiedenheit von Sadismus und Masochismus noch zu erschließen helfen wird. Mit dem Heimlichen wäre etwa der Humor parallel – nach Freud die Freiwerdung von Gefühlsaufwand – während in der Richtung des sonderbaren, romantischen Mystischen durch das »Bizarre«, das »Skurrile« seitens des Komischen eine Annäherung vorstellbar ist. Komisches und Mystisches sind ihrer sublimierten Feindseligkeit zufolge mit dem Interessanten verwandt. Dies hat wohl noch nichts von dem inadäquaten Täuschungscharakter jener an sich, entstammt aber auch dem Anregenden, Herausfordernden, Widerstand Erheischenden: das Komische und Mystische, diese formellen Widerstandstypen, sind nicht weniger formelle Typen des Interessanten, Lockmittel, die jeglichen inhaltlich uninteressanten Gegenstand zu einen interessanten stempeln können. Allenthalben werden sie zum Erwecken des Interesses verwertet.

Und trotzdem oder eben weil das Komische gleichsam »leichter verdaulich«, ist das Mystische um einen Grad interessanter. Gewiß, da es mehr und Tieferes aus der Seele zu greifen vermag, wofern es einen Angriffspunkt gefunden hat. Aber man kann sich die Lage gar nicht so kontinuierlich vorstellen. Wird etwas Komisches mystisch, so gewinnt es, wird ein mystisches Ding komisch, so verliert es an Interesse. Dem ist so, weil das Komische ein von Natur aus abnehmender, das Mystische aber ein zunehmender Vorgang ist. In Freuds Abhandlung zieht eine entsprechende Betonung der Bedeutung der Realität in dem Unheimlichen unsere Aufmerksamkeit auf sich. Unheimlich (mystisch) sind die auffällige Häufung der Erfolge, in der Tat ausgeübte Allmacht des Gedankens, die sich zum Krokodilleder gesellenden wirklichen Krokodile (in einer Spiritistennovelle C. A. Doyles erscheinen auf der Mauer Ein-

hörnerschatten und sodann in dem Zimmer, allmählich, ein leibhaftiges Einhorn), der Roman, der von der angenommenen Realität ausgehend zum Außerordentlichen gelangt, worin also das Außerordentliche Kredit erhält. Wir möchten überhaupt von dem Mystischen der Konkretheit sprechen: der bildliche Sinn ist nicht jeweils mystischer als der materiale, ist jener schematisch, primitiv, durchsichtig-allegorisch, so mag das langsame Vordringen der materialen Bedeutung überaus mystisch wirken, zumal wo es der Gegenstand selbst begünstigt.

3.

Das Mystische verhält sich sonach zur Angst ungefähr wie das Komische zur raschen Gefühlsapperzeption der Überlegenheit (die Selbstbeobachter werden wohl nachfühlen können). Das begleitende milde Gruseln ist ein Überbleibsel des körperlichen Bildes der Angst, gleichwie das dem Komischen entsprungene Lachen und Lächeln zum somatischen Gefolge der Überlegenheit, Überwindung und Selbstzufriedenheit gehört. Ähnlich wie der über das Komische Lachende sich nicht als Sieger empfindet, sondern sich eine sui generis Gefühlsart um den verbliebenen Kern dieser Empfindung kristallisiert, ist das Mystische bloß ein feiner und formeller Hauch der Angst. Doch, wollen wir das Mystikumgefühl näher kennen lernen und seinen inhaltlichen Träger ausfindig machen, so müssen wir erforschen, wodurch Angst bedingt wird: worauf sich, natürlich in seiner sublimierten Form, auch das Mystische stützen wird.

Wir kennen zwei Angsttheorien Freuds, die erste erschien noch in den Kleinen Schriften zur Neurosenlehre (I. Folge), die zweite in der Allgemeinen Neurosenlehre. »Das Unheimliche« knüpft nicht an sie an. Die ältere Theorie, die anläßlich der Absonderung der Angstneurose von der Neurasthenie dargelegt wird, lehrt, daß die Angstentbindung bei der erstgenannten Erkrankung sexualphysiologischer Herkunft ist und daraus entsteht, daß ein Teil der Libido infolge gewisser Verzerrungen oder Unterdrückung des normalen Geschlechtslebens der psychischen Verarbeitung entschlüpft und vor dem Bewußtsein als Angst auftritt. Deshalb als Angst, weil diese Empfindung denjenigen ergreift, der von einer mehr oder minder fremden, unbekannten, vom Verstande nicht zu bewältigenden Macht überrumpelt wird.

Diese Formulierung, die in der zweiten Theorie folgenderweise lautet: die Angst wehrt den Schreck ab, ist mit unserem formellen Mystikumsatze verwandt. Nur können wir noch hinzufügen, daß, wenn die Angst gleichsam antizipierte Furcht ist, ist das Mystische noch mehr antizipierte Angst. Dieser Gedanke leidet an keinem logischen Gebrechen, da Furcht und Angst voneinander nicht nur in der Stufe der Antizipierung verschieden sind. Die Angst ist an keinen bestimmten Gegenstand gebunden: sie »flottiert frei«, gerade infolge des Mangels an Kenntnis, vielleicht der Verdrängung.

In der Vertiefung der Angsttheorie war die Beobachtung der psychoneurotischen Angst wesentlich. Wohl ergab die Untersuchung in der Regel, daß das Krankheitsbild — namentlich das der Angstneurose — um einen physiologischen Angstkern gebaut war, doch zeugen die Phobien und die Zwangsneurose selbst (Zwangsbefürchtung!) für das Dasein der psychogenen Angst. Wir glauben, diese ist die Angst schlechthin; die rationale Angst (die im übrigen nach Freud in letzter Linie auch irrational ist) ist weniger charakteristisch und ähnelt mehr der Furcht und Verdrießlichkeit. Denn die Theorie besagt ohnedies, daß die Urangst die Scheidung von der Mutter, die Geburt, die »angustiae« zum Grund hat, und auch die weitere im Großen normale Angst des Kindes sich an die Abwesenheit der Mutter anreiht. Die Angst des Erwachsenen, des Neurotikers (und des Mystikumgenießers) geht auch nach infantilen, unbewußten Beweggründen. Der zur scheinbar realen Angst veranlassende Umstand ist der formelle Verursacher, beziehungsweise der Formgeber eines freiflottierenden irrealen Angstquantums. Die Rolle des Formell-Mystischen ist darin bereits einbegriffen.

Nun müssen wir uns jene Übereinstimmung, aber auch jenen Widerspruch zurechtlegen, der zwischen den Angsthypothesen der Geburt-Angustiae und der unverarbeiteten Libido (neuerdings: Libidostauung; auch beim Komischen sprach Freud von Stauung!) besteht. Man mag sagen, in der Angst der Geburt und der Mutterabwesenheit äußere sich der Verlust des Libidoobjekts und die hiedurch entstandene Libidostauung, was dasselbe Phänomen ist wie wenn später die auslösende Ursache nicht der unfreundliche Eingriff der Realität, sondern der Vorstoß der Libido bildet. Aber eben diese Abweichung ist ziemlich bedeutsam. Die Einstellung der Angustiae ist eine solche, als ob die Angst nicht aus der Mutterfixierung, sondern aus der unbekannten, fremden und drohenden Außenwelt stammte; in der neurotischen Angst aber ist das bewußte Ich auf dem Standpunkt der Realität und die verdrängte Libido wird für eine von außen her drückende Macht erachtet, für das Unbestimmte, wogegen es sich zu wehren gilt. Ist also die Geburtsangst keine irrationale, sondern eine typisch-rationale? Dieser Ansicht stünde die Freudsche Bemerkung nahe, daß für uns unheimlich ist, was ehedem heimlich war[1]. Dennoch wird diese Auffassung dadurch widerlegt, daß die kindliche Angst bereits klarerweise irreal ist, wie die wahrhaftige Angst überhaupt.

Wir sehen den Springpunkt der Sache darin, daß das Ich nach der Geburt nicht seine Lage wechselt, sondern eigentlich zustande kommt. Die erste Angst (angustiae) begleitet das logische Zustandekommen des Ichs, die Aktuellwerdung des Gegensatzes

[1] Dieses »Heimliche« ist natürlich nicht mystisch, nur das dem Unheimlichen folgende.

Uterus – Realität, als eine Erschütterung des physischen Daseins. Die Angst der Mutterabwesenheit ist die Wiederholung der frühern, bloß mit einem sich bereits immer mehr ausbildenden libidofeindlichen Bewußtsein und mit der Spaltung der Mutter-Imago. Nämlich, wenn die Furcht im Dunkeln in Anwesenheit der Mutter verschwindet (diese kann bald von anderen Personen ersetzt werden), so ist diese Furcht dennoch auch eine vor dem Uterus, vor der Mutterrückkehr[1]. Eine Fixierung dieser Art mag die von Silberer (Probleme der Mystik usw.) mehrfach erwähnte »furchtbare Mutter«-Imago (Jung) zustande bringen. Anderenteils birgt das Dunkel auch vieles in sich von den unbekannten Gefahren der Außenwelt, wogegen die Mutter eine Zuflucht bietet (»Lebensbasis«, Mutter Erde, Antaios!), diese aktuelle Mutter bedeutet aber nicht mehr den Uterus, sondern einen das Ich stützenden Teil der Realität, eine Ausgleicherin, eine Verbürgerin des physischen Daseins (»nährende Erde«). Späterhin verringert sich diese Rolle der aktuellen Mutter, aber auch die angstertötende Wirkung ihrer Anwesenheit. Die Spaltung überträgt sich auf die Sexualität und die Angst nimmt mannigfachere Formen an, auf deren Grund jedoch die unverarbeitete Libido der Uterusregression verbleibt. Die Angustiae-Lage in ihrer ursprünglichen Form wird durch die Befürchtung aufgefrischt, daß die verbotenen Wünsche und Handlungen entdeckt werden könnten. Die eigentliche Angst aber hat ein sich bereits tatsächlich herausbildendes soziales Ich zur Voraussetzung und ist beispielsweise während des Geburtsaktes noch gegenstandslos; dieser Akt wird dann als Engramm regressiv, angstbildend und eventuell auch progressiv verwendet.

Diese Einstellung behält das inhaltliche Vorbild der Angst bei, trägt aber dem formellen Element der Angst voll Rechnung und besitzt Elastizität für die Erkenntnis derjenigen Umstände, die Angst, beziehungsweise deren Vorspiegelung herbeiführen können. Die formelle Erscheinung der Angst hat deshalb solch eine ständige inhaltliche Wurzel, weil eben auch die formelle Erscheinung des Ichs solch eine ständige inhaltliche Wurzel hat, dies ist der Grundstein der psychoanalytischen Wissenschaft. Das Ich ist auf die Verneinung der regressiven Inzestlibido gebaut, diese ist ihm notgedrungen, aus seinem Wesen folgend fremd, von jeglicher Lage hervorgerufene Angst nährt sich aus dieser Quelle. Jene Lagen aber können sehr verschieden geartet sein: mit der Uterusregression vielfach verwandt, aber auch nur sehr lose damit zusammenhängend, durch ihre formelle Beschaffenheit Angst herantreten lassen.

Diese Einsicht ist notwendig dazu, die anagogische Angst würdigen zu können. So nennen wir jene Angst, die weder unheimlich, noch eine passiv-reale ist, sondern vor der Erfüllung einer

[1] Über die Mutter und die erste große Enttäuschung siehe Freud: Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci.

Aufgabe, der Vollführung einer wichtigen Handlung erscheint. Sie ist einigermaßen irreal, eine äußere und zumeist progressive Wiederholung der Geburts-angustiae, wo es sich gleichfalls um den Auftritt der Außenwelt, um das Tun eines anagogischen Schrittes und um die Erschütterung des physischen Lebens handelte. Was aber die anagogische Angst von der nackten Erregung scheidet, ist das Mystische, diese Angstformel leitet ein Angstquantum in die Anagogie. Das Heimlich-Mystische fällt dem nahe. Die anscheinende Rückkehr in die Lage des ichlosen Säuglings ist hiebei natürlich eine — spirale — Entwicklung.

Der Angst vor einer schweren Obliegenheit, einer Prüfung, wurde oftmals ein sexualsymbolischer Sinn zugeschrieben[1]. Aber auch in dieser sogenannten normalen Sexualität ist ein gegen die Infantilregression gewendetes Element enthalten. Die Spaltung in der Geschlechtlichkeit, worauf wir soeben anspielten, geht weiter, da auch diese »männliche« Sexualität beziehungsweise Erotik in zwei Richtungen verzweigt, der eine Weg ist physiologisch lokalisiert, bedürfnis- oder genußartig und völlig unmystisch, eine Seitenableitung der Libido, die weitab nicht jederzeit genügt, der andere Weg, für viele eine »ernste«, »inhaltsvolle«, »heilige« Erotik, die gewisser Liebesverhältnisse und Ehen, ist eine direkte, aber stark sublimatorische Fortsetzung der Muttererotik und untersteht nicht selten einer ausgesprochen mystischen Färbung. Auch dieses Mystische ist heimlich, doch nicht sowohl anagogisch, als vielmehr »wohlwollend neutral« gegenüber der Anagogie.

In diesem Zusammenhange ist auf das Fieber hinzuweisen, mit seinem eigenartigen Angstgefühl und Mystischen, das natürlich dem wachsenden oder beginnenden, das Gruseln (Schüttelfrost) zum Symptom habenden Fieber anhaftet. Das Frieren bei dem anhebenden Fieber, die Häufigkeit des Schüttelfrostes insbesondere bei schwereren akuten Infektionskrankheiten, das Motiv des Crescendo bei vielen Hemmungsaufhebungen (der Fall im physischen und moralischen Sinne), der Schauer beim Eintauchen in das Wasser scheinen viel Gemeinsames an sich zu haben. Das Mystische des steigenden Fiebers ist in der Tatsache vorbildlich: kaum fügt es sich zu bestimmten Gefahren, eher deutet es bloß, natürlich immer unverkennbarer, auf die Gefahr hin und bewegt nebendem auch regressive Libido. Das Mystische des Wassers, namentlich großer Wassermassen ist bekannt. Das Abgießen mit kaltem Wasser wirkt ernüchternd, aber wahrscheinlich mittels der raschen Libidoableitung, ähnlich wie der Sport, das Bad, und bei weitem nicht allein das warme, ist bereits offener libidinösen Charakters. Der kalte Guß verwandelt

[1] Neuerdings (Int. Zschr. f. Psa. 1920) behauptet Sadger die diesbezügliche Rolle des Kastrationskomplexes, das würde das Mystische in diesen Fällen verständlicher machen, und wohl auch jenes, welches etlichemal die an sich unmystische zweite Form der Erotik, wie einigen Schilderungen zufolge anzunehmen ist, begleitet.

durch Plötzlichkeit und mechanische Aggression das irreale Gruseln in ein reales, interessant ist von diesem Gesichtspunkt ein Grimmsches Märchen (Von einem, der ausging, das Fürchten zu lernen). Den Helden hat noch niemals gegruselt und er versucht alles, um diese Empfindung kennen zu lernen. Auf Befehl des Fürsten verbringt er drei aufeinander folgende Nächte in einer von Gespenstern bevölkerten Räumlichkeit ohne den geringsten Gruselerfolg, worauf er die Tochter des Fürsten zur Frau erhält. Am Morgen gießt ihn diese tückischerweise mit kaltem Wasser ab, nun schreit er zappelnd und beglückt: »Ich habe das Gruseln erlernt!« So scheint der progrediertere Teil der Libido in der vorteilhaften Heirat, der verbliebene regressivere Teil aber in dem Kaltwasserkrug[1] der wackeren Dame seinen Platz gefunden zu haben, das Mystische schneidet dabei allerdings schlecht ab, doch ist dies die Tendenz des Märchens, die Richtung ist dem Unheimlichen diametral entgegengesetzt.

Auf Grund des Bisherigen müssen wir noch die Beziehung des Mystischen zur Angst auf der einen und zum Komischen auf der anderen Seite streifen. Das Mystische ist ein weniger physiologischer, mehr formeller, objektiver, intellektueller Niederschlag der Angst: wie anläßlich des Komischen, so könnte man auch hier von Besetzungsaufwand sprechen. Intellektualität bedeutet Absehen vom Aktuellen, Kommensurabilität, hierin wird das Mystische als keine Gefühls-, sondern Gegenstandseigenschaft deutbar. Ebenfalls folgt hieraus, daß das Mystische eine größere Beweglichkeit als die Angst zum Anhauchen anagogischer Gegenstände besitzt. Sonach veranlaßt das Mystische eine Überwindung und Sublimierung der Angst, selbst ein ganz grobes Unheimlichgefühl, soweit es sich noch nicht in »Ich habe Angst«, sondern »Hier könnte man so große Angst haben« ausdrückt, dämpft die Angst und unterstützt die Anagogie. Hingegen weist das anagogische Heimlich-Mystische, worin die vorgespiegelte Angst selbst innerlich sublimiert ist, noch immer einen feinen Zug der »großen« Regression auf, welcher titanischer ist als manche positive Einzelregressionen. Überhaupt gibt der unmittelbare Verkehr zwischen Re- und Progression, die einheitliche Linie der titanischen und anagogischen Richtung, die Angustiae als reine Form, die Geburtslage dem Mystischen Raum. Den Kanalisierungswert des Mystischen werden wir noch am Ende hervorheben müssen.

Diese erheblichere Formalität und Ubiquität des Mystischen wird auch insofern ersichtlich, als seine Gegenstände nicht nur z. B. anagogisch, sondern auch überdies vielmehr mannigfaltig sein können. Die Unsicherheit in einer ziemlich gleichgültigen Angelegenheit, augenfällige Unverhältnismäßigkeit zwischen den Bestandteilen eines beliebigen Systems, was also komisch wäre, aber infolge der Disposition

[1] Krug und Begießen sind vielleicht auch symbolisch determiniert, vgl. Begießen mit Vitriol.

oder weil man nicht klar zu sehen vermag, sich anders wendet, ebenso ein eigenartiger Lichtschein: sind mystisch, ohne daß sie in irgend jemand Angst erwecken könnten. Wir nehmen folglich im Vordergrund des Mystischen, neben einem Charakter des Gegenstandes, der geeignet ist, im Wege näher oder ferner gelegener Assoziationen Furcht — Angst — anklingen zu lassen, die Unbestimmtheit, die Diffusion des Gegenstandes wahr, das Mystische verliert sich mehr minder kontinuierlich immer in unsicheren großen Perspektiven. Jegliche Ahnung, sobald sie etwas Interessantes anlangt und keiner festen, wenig Möglichkeiten erlaubenden und die Sache abschließenden Antwort erheischt, ist mystisch. Es muß sich dabei keineswegs um die regressive Ahnung des Unbewußten handeln.

Hiemit haben wir den morphologischen Gegensatz des Komischen und des Mystischen erreicht: wird das Komische durch geschwindes Abgleiten auf ein unteres Niveau (»Potentialgefälle«), Kurzschluß- und explosionsartige Entladungen (»Funken«, auch gewisse Crescendos: Bergson), plötzliche Übersicht gestaltet, so strahlt das Mystische vom langsamen Anfühlen, Halbdunkel, vibrierender Entfaltung ferner Umrisse aus (»konvektive Entladung der Elektrizität«, anhaltende, schimmernde, blasende oder saugende elektrische Lichterscheinungen, St. Elmi-Feuer). Es gibt dem scheinbar widersprechende Fälle, wie beispielsweise der vertiefte, witzlose, trockene Humor, oder demgegenüber scharfe Linien, blitzende Bewegungen in einem mystischen Komplexe. Wir finden aber hiebei immer entweder bloß in eine fremde Masse eingebettete, kontrastmäßig wirkende Elemente, oder eine Abschweifung des Komischen beziehungsweise Mystischen in der Richtung voneinander oder irgend eines anderen Gefühlstons. So schmilzt das gedehnte Komische ins Mystische, dieses kann hinwieder ins Komische zusammenschrumpfen. Es steht fest, daß das Komische eckig, das Mystische diffus ist, isolierte Abgewetztheit und Automatenart wäre komisch, in eine ernste Regression eingefügt oder als durch ein mächtiges fremdes System verursachte Lähmung aber eher mystisch.

Dieser Gegensatz ist verständlicherweise verwachsen mit dem andern: dem Richtungsgegensatze des Komischen und Mystischen. Das Komische und Mystische, die selbständigen Ton besitzenden Empfindungen der Energie-Inadäquation und deren Ableitung in Lachen beziehungsweise Gruseln, erheischten der Theorie nach zwei ergänzende Figuren. Die eine wäre, hinter dem Manifesten unbestimmt und diffus etwas Kleineres zu ahnen. Ist diese Lage nicht rein, so können wässerige Komisch- oder Mystischwirkungen entstehen, und sogar sehr gute, nämlich dann, wenn am Ende doch ein plötzliches Abgleiten folgt, beziehungsweise wenn das Kleine sich schließlich als Vorgänger von etwas Großem entlarvt. Ist aber die Lage rein, so steht noch Zeit zur Verfügung, die Energie allmählich zurückzuziehen oder zu zerstreuen. Bei dem Abgleiten ist

das unmöglich, da muß das angesammelte Plus hinausgeschleudert werden. Der vierte Fall der Inadäquation besagte, daß sich ein verborgenes Großes plötzlich einstellt. Auch hier kann sich kein selbständiger Gefühlston ergeben. Schreck, Jauchzen und Erregung haben wohl ihre somatischen Äquivalente, doch halten sie an einem bestimmten Gegenstande fest, worauf sich alles zentral richtet, auch wenn augenblicklich nichts zu handeln ist, in dem Mystischen aber enträt die Orientierung nicht nur des endgültigen Schlages, sondern auch der Konzentrierung, wobei sie doch unausgesetzt hervorgelockt wird, so daß sie die Angst mit ihrer regressiven Libido abbilden muß, sei es vor großen Progressionen oder in deren Dienst.

Alles in allem: wo das Komische mit kindlichem Automatismus, dort arbeitet das Mystische mit infantiler Libido, dem hartnäckigen Konservativismus des Komischen entsprechen im Mystischen Reaktion und Chaos, seiner Natur gemäß ist das Mystische um eine Stufe tiefer greifend, den Triebkräften der Seele näher kommend, und der Aufmerksamkeit der Psychoanalyse angelegener[1].

4.

Die beschreibende Bearbeitung, Phänomenologie, Typisierung des Mystischen wäre für die Psychoanalyse gleichfalls anregend, da sie die Probleme von Angst, Sublimierung, Anagogie in ihren Einzelheiten, möglicherweise in Verbindung mit der Neurosenlehre erhellen würde. Wir können hier jedoch bloß grobe Ansätze zu diesem umfangreichen Studium versuchen. Diejenige Frage, wer zur Empfindung irgendwelcher Art Mystischen geeignet ist, und wann, überlassen wir völlig der analytischen Beantwortung bis auf zwei Bemerkungen: Zuerst setzt die Empfindung des engeren Mystischen eine *gewisse* Stufe der seelischen Entwickeltheit, ja Gesundheit voraus: Psychotischen geht sie vermutlich ab. Vorteilhaft aus dem Gesichtspunkt des Mystischen sind einige Konfliktreste und die masochistische Grundneigung, diese offenbar mehr als die sadistische

[1] Das feine Komische entledigt sich jeglicher Tendenz, nie kann z. B. die Sexualität darin Platz finden. Der obszöne Witz ist unseres Erachtens auch *nicht* regressiv, vielmehr formell-liederlich, immerhin ist der Witz mit der *Kunst* in manchem verwandt. Angesichts der durchwegigen Inhaltlichkeit der Kunst ist es eine riesenhafte Oberflächlichkeit seitens der Schulästhetik, das Komische mit dem Tragischen, mit einem Motiv ganz anderer Ordnung und sozialen Inhalts, wovon das Komische bloß eine Umhülle besitzt (vgl. *Bergson*), in Parallele zu ziehen. *Kaplan* zufolge (Imago 1912) sei die Tragödie »ein sozialer Traum«. Wahrhaftig ist sie von vielen titano-anagogischen mystischen Gefühlselementen durchwoben, doch allzu scharf bestimmt und umrissen. Das Tragische ist nur in der Tragödie, durch die Handlung möglich, das Komische hingegen bedarf keiner Komödie noch das Mystische eines Mysteriums. Im übrigen ist dem Mystischen eine erheblich weitere Ausdehnungsfähigkeit eigen als dem begrenzteren Komischen, es gibt kein komisches Licht, keine komische Farbe. In dieser Hinsicht, den Gegenstand anlangend, ist das Mystische das formellere. Es ist nach innen und nach außen umfassender, *gewichtiger* als das Komische.

in bezug auf das Komische. Zweitens wird der Genuß des Mystischen — wir sagen Genuß, da die sublimierte Angst hiebei wieder in Lust umschlägt — durch einen Zustand begünstigt, wo auch das Leben des Subjektes mystisch ist: wo er am Beginne einer Handlung, eines Vorgangs, gleichsam eines Feldzuges steht: wo gar bloß ein ihn interessierender Vorgang in Entfaltung begriffen ist.

Etwas mehr können wir uns bei den mystischen Gegenständen, den Arten des Mystischen aufhalten. Am zweckmäßigsten unterscheidet man in erster Linie das Mystische der Dinge, der Personen und der Lagen sowie Vorgänge.

Das Mystische der Dinge. Mehrfach wurde das Licht- und Farbenmystische in Erwähnung gebracht. Mystisch wirkt das Licht, sobald es diffus, nebelhaft ist, vieles ahnen läßt und sich in tiefem Dunkel verliert, überhaupt das Halbdunkel mit unsicheren Linien, die nächtliche Stadt. Auch die Farbe des Lichtes und der Oberflächen ist bestimmend, mystische Farben sind die nicht typischen, nicht häufigen, nicht scharfen: selbst manches schmutzige Grau, sodann blasses Orange, Lila, Bläulichgrün, Mondlicht. Das Mystische des Mondes: er ist der nächtliche Ersetzer der Sonne, mit einer die der Sonne weit übertreffenden, an lebendige Organismen gemahnenden Periodizität und engen Beziehungen zu der Periodizität der See und des menschlichen Leibes. Er ist oftmals unheimlich, doch auch ohnedies mystisch. Fahler ist das Mystische anderer Himmelskörper, der Astrologie und wohl auch der Astronomie. Neben der Eigenartigkeit der Beleuchtung und Färbung ist auch die der Verhältnisse innerhalb des Systems, ja auch im Vergleiche zu außenstehenden ausschlaggebend, insbesondere wo Wichtigkeit und Natur des Gegenstandes dem Komischen den Weg versperren: großes Rad, Schornstein (wohl mit einem sexualsymbolischen Plus), anatomische Veränderungen an organischen Wesen. Das Mystische der Häuser (und Gemächer) kann mit ihrer Symbolik nicht erschöpft werden, überdies sind die Häuser neben ihrer baulichen Herkunft Individualitäten, Stileinheiten, mit Gliederungen, augenähnlichen Fenstern und Nischen, sowohl als mit sehr beträchtlichen Unterschieden zwischen einander, ferner stehen sie mit verblichenen Generationen in tief eingewurzelter Verknüpfung (alte Häuser). Ihr Mystisches und das der Maschinen wird in der Fabrik gepaart, die Maschine ist beinahe stets mystisch, da sie neue Lebensformen zu bieten scheint[1]. Das Mystische von Häusern, Gebäudeblocks, Straßen, mannigfaltigen Verbindungen, auch Einwohnern gestaltet nun das der Städte und Stadtviertel. Stadtgrenzen, Bezirksgrenzen sind mystisch, da sie un-

[1] Die Illustrationen eines 1916 erschienenen Werkes von H. Wettich: »Die Maschine in der Karikatur« sind mehr als einmal eher mystisch denn komisch. Die Aura, die Atmosphäre ist natürlich schwerwiegend. Allerdings kann die komische beziehungsweise mystische Absicht infolge einer starken Gegenwirkung der Realität mit umgekehrtem Vorzeichen zur Geltung kommen, wie beispielsweise bei dem Zauberlehrling.

sehbare Bestimmerinnen von mächtigen gesonderten Einheiten sind. In Budapest gibt es außer 10 Bezirken ungefähr 100 administrativ oder sonstwie belanglose Grundstückgruppen (Rieden), die kapriziöse, aber exakt festgestellte Grenzen haben und deren häufig romantische Namen an den Straßentafeln ersichtlich sind, überdies werden inneres und äußeres Gebiet voneinander exakt abgegrenzt, all dies ergibt einen mystischen Reiz. Im Mystischen der Vorstadt haben die groteske Vermischung von Altem und Neuem (vgl. »Synagoge Alt-Neu« in Prag), das Schwanken zwischen Stadt und Wiese, das Zusammentreffen von Fabrik und Feld eine Rolle. Unter den Maschinen ragt hauptsächlich die Mühle hervor, ein wirklich schöpferisches, Neues hervorbringendes, auch in der Mystik wohl ausgebeutetes Sexualsymbol. Fernerhin sind die Fahrzeuge zu bezeichnen: namentlich die Galeere, die Lokomotive und die Eisenbahn überhaupt, die eben wegen ihrer Gebundenheit, aber auch großzügigsten Organisation mystischer ist als Automobil und Flugmaschine, welche vielmehr nur romantisch sind. Der Baulichkeiten mystischste sind vielleicht die Brücken, zwischen fernen Ufern, oder gar als Flure von sonderbar gefügten Häusern, und die Türme, vermöge ihrer bekannten Symbolik, scheinbaren Labilität und Überwindung der Gravitation. Es sind nicht völlig in das Maschinenmystische einzureihen das Mystische der Uhr (Zeit, ihre eherne Bestimmtheit neben der diffuseren Empfindung der Dauer, weiblicher Organismus) und das der elektrotechnischen Einrichtungen, worin die Steigerung der Fernwirkung und der Energiekonzentrierung so magisch erscheinen. Der Stromkreis und seine Arbeit sind mystischer als die statische Elektrizität, wofern diese den ersteren vermöge ihrer häufig höheren Spannung nicht aufwiegt. Dem Mystischen der Maschine kommt das etlicher Tiere gleich: der Elefantenrüssel, Hörner und Schneckenhäuschen, unheimliche Insekten. Im Mystischen des Wassers werden formelle, phylogenetische und urethrale Gefühlskörner vermengt, das nach oben schießende Wasser, Wasserstrahlen von sonderbarer Form und ihre Kombinationen sind realitätsverneinend, traumhaft und nicht selten unheimlich. Besonders mystisch fanden wir das Aufziehen eines großen Springbrunnens. Unter den Tönen sind die dumpf und hohl klingenden mystisch, unheimlich, die auf Tiefen, hinter der Mauer verborgene Kavernen anspielen. Die Wörter und Zahlen[1] sind als konkret seiende, magische Mächte mystisch. Das »Fremdfinden eines bekannten Wortes« mag komisch oder mystisch sein, der Name gehört jedoch bereits mehr zum

Mystischen der Personen, das nebenbei mit vielem Sachenmystischen analog ist. Hier kommen vorwiegend das Unheimliche, aber auch das Heimliche in Betracht, als Ausstrahlungen der Spal-

[1] Vgl. Hug-Hellmuth: Einige Beziehungen zwischen Erotik und Mathematik. Imago 1915.

tung und Desorganisation, beziehungsweise der Einheit und Entwicklung der Persönlichkeit. (In der Regel sind nur Männer mystisch.) Der Grenzpunkt zwischen beiden Richtungen ist sehr schwankend. Unheimlich ist jedes Vorkommnis, das auf die Auflösbarkeit, eine Art »Kastrierbarkeit« der Person hinweist. Denn all das hat affektive, regressive Bedeutung. Der Schatten ist gleichsam eine Verzerrung der Person, eine Vorspiegelung des andern Charakters, den dieser Mensch in sich trägt, überdies ist er beweglich, empfindlicher als der Körper selbst, als ob er mehr verriete. »Vor dem eigenen Schatten erschrecken«: die Projektion der Irrealangst, vermutlich auf narzissistischer Grundlage. Auch das Spiegelbild hat eine mystische Tendenz, insbesondere wenn man sich seine Unabhängigkeit von dem Körper vorstellt und hiedurch jenes dem Doppelgänger (siehe Ranks gleichnamige Arbeit, Imago 1914) annähert. In Stevensons Roman: »Der sonderbare Fall Dr. Jekylls und Mr. Hydes« ist der Doppelgänger auch nichts anderes als die Belebung des von antimoralischen Tendenzen wimmelnden Unbewußten des ursprünglichen Ichs. Dem Doppelgängermotiv begegnen wir noch bei der blockmäßigen Dissoziation der Hysterie, während die molekulare Dissoziation in der Zwangsneurose ein weniger scharfes, aber feineres Mystisches bietet — möglicherweise auch dem Kranken selbst. Mystischer ist nun, doch diesmal schon mehr bloß für den Außenstehenden, die Paranoia, die den winzigen Vorfällen gewidmete systembildende Aufmerksamkeit zaubert dem an das feste System nicht glaubenden Betrachter ein morphologisch reines Mystisches vor, das im Detektivroman[1] zurückkehrt und gewissermaßen an den Nebel erinnert (siehe später). Dieses regressive Mystische der Person haftet auch an solchen Erscheinungen, daß jemand gewissen äußeren, mechanischen Einwirkungen auffälligerweise unterworfen ist: dem Monde, anderen Perioden, einem hinterlassenen Zug der Ahnen und nicht zuletzt dem Geschlecht (Keimplasma) und der Religion (primitive, zwangsmäßighomogene soziale Gemeinschaft). Die Unheimlichkeit der Toten, eine den Lebendigen endopsychische Reaktion der eigenen feindseligen Regungen, ist eigentlich ein Abglanz der Macht von Keimplasma und Gemeinschaft, worin der Tote weiter lebt. In der Magie aber wird diesem Mystischen noch das der fiktiven Unverhältnismäßigkeit von Anfang und Fortsetzung, Handlung und Ergebnis zugefügt. Im übrigen ist nicht bloß der Tod mystisch, sondern auch jegliches notgedrungene, vom Einzelnen unabhängige Moment des Lebens. Rückfall und Erneuerung fließen hierin ununterbrochen zusammen, das Richtungsvorzeichen bedingt das Mystische nicht. Im Mystischen der Tatsache des Lebens selbst ist ein re- und ein progressiver Bestandteil: die Unverständlichkeit, das Keimplasma, beziehungsweise die das Leblose überbietende Organisation. Ein feineres und schon heimliches Mystische der Persönlich-

[1] Siehe Sachs: Schillers Geisterseher. Imago 1914.

keit ist jenes, das gerade deren sui generis Einheit zum Substrat hat. Im Alltagsleben hat dies viel Gelegenheit hervorzutreten. Wir fühlen es in den Reminiszenzen, wofern diese nicht pathologisch sind (das déjà vu ist unheimlich) und von ihrem Inhalte abgesehen wird, wir fühlen es, wenn wir nacheinander an verschiedenen Orten einer Stadt oder einer anderen beliebigen, gefühlsmäßig zusammenfaßbaren Gebietseinheit anwesend sind, wenn wir ohne jeden Zwang irgendwohin zurückkehren, wenn wir verschiedene Bekannte sprechen: auch solche, die einander nicht bekannt sind. Dies fühlen wir ferner, wenn wir mit anderen Individuen zusammenarbeiten, einheitlich auftreten, aber keinen Augenblick lang daran vergessen, daß wir mit dieser ganzen Aktion nicht erschöpft sind. In allen diesen Fällen verbirgt sich die selbstverwaltende, zusammengesetzte Persönlichkeit hinter scheinbarem Chaos, Automatismus, Rückfall, scheinbarer Impulsivität und Auflösung. Selbstverständlich ist hiezu die in eine regressive Einheit ziehende, aber gedämpfte Libido als Mystikumquelle wiederum unentbehrlich. Auch Rassen und Nationen haben ihr Mystisches. Das der russischen ist regressiver (Mittelasien als Uterus?), das der englischen progressiver (Verschlossenheit, scheinbarer Mechanismus, kleines Mutterland und große Macht, Kolonisation). Hinsichtlich des eigene Behandlung erheischenden Mystischen des Judentums erwähnen wir Ahasverus, den ewigen Juden und die Kabbala. Mystische Kulturen wären (Spenglers System gemäß) die arabische (»Magie«) und die indische (»Transzendenz«), eine ganz und gar unmystische die Antike (»euklidisches, standbildhaftes Dasein«).

Das Mystische der Lagen. Steht das Mystische der Dinge dem Bizarren, das der Personen dem Heimlichen und Unheimlichen nahe, so enthalten die mystischen Lagen stets Interessantes und Erregendes. Wir denken insbesondere an Lagen, die aus scheinbar unbedeutenden Anfängen nebst Aufrechterhaltung gewisser Immanenz und Notwendigkeit (der seitwärtigen Grenzen des Mystischen!) zu großen, noch verschwommenen Perspektiven führen. Viele Aktionen, Kämpfe, eine sich auch geringem Unwohlsein langsam, doch mit etwas wachsender Geschwindigkeit entfaltende schwerere (akutinfektiöse) Erkrankung gehören hieher. Ein beträchtlicher Raum wird dem Mystischen im Roman zuteil, auch wenn dieser kein ausgesprochen mystischer ist. Vorhergehende, abflauende Lokalexplosionen steigern das Mystische überaus, eine solche war der Balkankrieg im Jahre 1912/13. Schon die Ausdrücke: »Am Vorabende großer Ereignisse«, »Große Ereignisse werfen ihren Schatten voraus« (Schatten!), »Präludium«, »Vorboten«, »Prodromus« usw. klingen mystisch. Die Wendung von komischen Geringfügigkeiten zum Ernste, der schwierig immanent erklärbare Kreislauf der Geschehnisse, die merkwürdigeren Serien und die stufenweise vordringende Tiefe des Gedankens: so auch das Lesen eines wissenschaftlichen Werkes mag Mystisches gewähren, welches Buch im Laufe der Forschung in am Ausgangs-

punkte noch kaum vorausgeahnte Tiefen gerät. Im Mystischen der Kämpfe und Aktionen ist zuweilen ein bezeichnendes Heimliches auf der Oberfläche: das Solidaritätsgefühl zwischen den Teilnehmenden vertieft sich stets mehr, als ob die Sache sich selbst transzendierte. Ein schwerer Fehler wäre es, diese Einstellung ohne weiteres auf die der Klanbrüder zurückzuführen, wenn auch beide in irgend welchem Maße übereinstimmen: bei solchen Aktionen fühlen wir manchmal, als ob sämtliche Gefährten ganz einzeln, aus unendlicher Ferne, auf eigene Faust immer aufs neue in den Kampf eingriffen. Ähnliches mag den Festungskommandanten durchzucken, wenn er im Rücken des belagernden Heeres Wachtfeuer (nicht Feuerzeichen!) erblickt, die das Nahen der Entsetzer ankündigen[1]. In diesem Mystischen genießen wir sonach eben die Autonomie der befreundeten Persönlichkeit (freilich: mit der anarcho-kommunistischen Regression liebäugelnd), wie auch in dem gleichgearteten Mystischen der edlen Gemütlichkeit, herbe Gemütlichkeit und breitspuriger Ernst heben das Mystische der Lage, da beide zwischen der freien Persönlichkeit und der gebietenden Sache schwingen.

5.

Sofern es der Raum gestattet, wollen wir auch der mystischen Literatur gedenken. Hierin tauchen zwei Pole auf: der Roman und das lyrische Gedicht — das Drama gehört diesbezüglich zu dem Roman, vermag ihn aber keineswegs zu erreichen, im Roman herrscht das Mystische des Gefüges, der Vorkommnisse, im Gedicht das der kurzen Bilder, der plastischen Einzelheiten. Der Roman ist zum Ansammeln von ungleich mehr Mystischem vermögend. Wir werden einige Bemerkungen zu etlichen Gedichtstücken zweier zum Teil mystischer Dichter und zu zwei mystischen Romanen mitteilen.

Die typisch mystische Anfangsstrophe von »Luzifers Abendlied« Franz Werfels:

»Wenn ich über die nächtlichen Städte fahre,
Flatternder Mantel auf Nebel und Wind, der mich trägt.
Unter mir ist ein Abend der Tage und Jahre,
Stuben sind hell und Fenster von Schatten bewegt.«

Mystisch ist bereits die Fassung mit »wenn«, da sie das mystische Bild des Zuges über der nächtlichen Stadt geheimnisvoll belebt. In der zweiten Zeile sind die Konkretheit der Vorstellung, die Gewichtslosigkeit des Mantels und seine Verschmelzung mit dem Nebel, die Rücksichtnahme auf den Wind mystisch: daß auch der Geist von den Fesseln der Materie nicht frei, wohl aber freier als der Mensch ist, stärkt enormerweise die Realität des Inhalts und

[1] Eine sehr mystische Kampfesorgie mag es gewesen sein, als im Herbst 1919 die Streitkräfte Sowjetrußlands, des Generals Denikin und der ukrainischen Volksrepublik zugleich an drei Fronten gegen je zwei Feinde ankämpften.

die Möglichkeit des Mystischen[1]. Hier sei eingeschaltet, daß die Übertreibung dem Mystischen sehr bald Abbruch tut, die Raschheit, Leichtigkeit und Leere der unbegrenzten Allmacht der Gedanken ertöten es sogleich. Das beobachtet man gar zu häufig bei Schriftstellern, die eine außerordentliche »Wirkung« zu erzielen bestrebt sind. »Abend der Tage und Jahre«: eine mystische Übereinstimmung, namentlich weil der Abend des Jahres weniger natürlich als der des Tages (die Mehrzahl bedingt einen Übergang) und jener Abend das noch unbestimmte Bild der Menschheitsdämmerung ist (Regression). »Stuben« etc.: Dunkel, verinselte Lichtflächen, wieder Schatten: hier und dort Menschen, von denen wir nichts anderes wissen, ein Schulbeispiel des Mystischen. Vgl. einen Satz aus »Der Held«:

»Ewig fährt er ohne Schwere
Hoch durch den dichten Novemberabend.«

Hier ist die nicht gewaltsame, unbemerkte Ständigkeit des Novembers mystisch. Einige Stellen aus »Ballade von zwei Türen«:

»Ich ruhe in einer Pagode von Traum,
Meine Feinde schleichen am Waldsaum.
Sie sind wie von Nebel, gespitzt und schief,
Ich schlief mich im Weihrauch tief.«
— — — — — — — — — — — — —
»Fern stößt in sein Horn ein reitender Feind.
Ich hebe mein Bein nicht aus dem Moor.«
— — — — — — — — — — — — —
»Den rechten Himmel zerschwärzen Krähn,
Den linken goldrote Störche verwehn.«
— — — — — — — — — — — — —
»Der Tierkreis umfittich mein Moosgesicht,
Die Feinde lachen mit Waffengetös.«
— — — — — — — — — — — — —

Diese Einstellung ist traumhaft-mittelalterlich, die aus dem Nebel scheidenden spitzen, schiefen Gestalten, das konkrete und dennoch nervöse Mystische des »stößt in sein Horn« etc. sind charakteristisch. Ähnlich »goldrote Störche«, die Einbeziehung des »Tierkreises« ins Individuelle.

Der Anfang der »Lesbierinnen«:

»Wenn abends Heimkehr endlos durch die Straßen geht,
Erhebt ihr euch von eurem täglichen Gerät,
Zwei süße Näherinnen, noch vom Radgesang umspült,
Jetzt wandelt Ihr, von Wind und Müdigkeit gekühlt.«

[1] Vgl. den von Freud angeführten Witz: »Am besten wäre gewesen, niemals geboren zu werden, dies aber passiert kaum Einem unter Tausend«. Hier ergeben freilich die uneingeschränkte Willkür, die schreiende Absurdität, ohne Einleitung, das reine Komische.

Außergewöhnlich mystisch ist jenes »transzendente Gesicht«, wovor die »Heimkehr« sich in einer Richtung vollzieht. In den übrigen das Gruseln der abendlichen Entspannung (»vom Wind« etc.). Eine analoge, die Entspannung des Frühmorgens heranziehende Stelle aus dem Gesange der Introversion und Wiedergeburt, der »Ballade von Wahn und Tod«[1]:

»Im großen Raum des Tags
Hob ich mein Haupt auf aus dem Traum und sah auf meinen Fensterbaum.
Die Stadt ging hohl, Novembermeer, und schallte schwer,
Der Himmel glühte noch kaum.
Ich aber ging hinab mit großem Haupt und Hut,
Und ging durch Straßen, rötliches Gebirg und Paß.
Ich ging wie Tote gehn . . .
Ein abgeschiedner Geist, verwaist und ungesehn.
Ich schwebte fern und kühl durch Heimkehr und Gewühl.«

Das konkrete Mystische von »rötliches« etc., der dabei ungesehene Zug, das »schwebt« sind vielleicht hervorzuheben.

Wir verweisen auch auf »Der Ritt«, dessen mystischer Reichtum jedoch den Rahmen dieser Erörterungen sprengen würde.

Stellen aus der »Verfluchung«, die in Hinblick auf das Mystische (überhaupt führt uns bloß dieser und er fällt mit dem Gesichtspunkt der Kunst schlechthin keineswegs zusammen!) selbst die übrigen Teile des Gedichtes überbieten:

»Daß sie dich treiben in verdammten Trott,
Sind meine Rotten, meine Flotten flott.«
— — — — — — — — — — — — — — — — — —
»Vergiß — — —
Ruhm, Gruß und Buch und meinen großen Besuch,
Vor dir sei Sumpf und hinter dir Steinbruch!«
— — — — — — — — — — — — — — — — — —
»— — — und wie scharfes Qualmen,
Rückweht von naßem Holz, erstické dich die Psalmen,
Die ich dir eingab — — —«
— — — — — — — — — — — — — — — — — —
»Wie Raum durch Mauern dringt,
So dring ich ein in dich mit meinen Fürsten.«
— — — — — — — — — — — — — — — — — —
»So bist du denn verheert,
Solang die bösen Engel sich mir neigen,
Bis Rot aufspringt, aus Horizonten Reiter steigen.«

Hier wird dem Mystischen in der Vereinigung der metaphysischen Erhabenheit mit schwerer Konkretheit sowohl die Leere

[1] Frühere Zeilen hieraus:

»Und da es war also,
Tat sich mir kund mein letztes Los, und ich stieg auf aus allem Schoß,
Im schwarzen Traum vom Flur zerriß und klang die Schnur.«

als auch die Trivialität verhütet und infolge einer milden Disharmonie bleibt auch die diffuse Grundqualität erhalten. Die Komposition der »Verfluchung« ist erzen, aber nicht mystisch, da es darin keine ferne Entfaltung gibt, das Gedicht ist hymnisch. »Der Ritt« hat auch eine mystische Komposition.

Unser zweiter Poet ist im Gegensatze zu Werfel von einer statischen Konkretheit, geringerem Pathos und feisterer Bizarrheit, sein Mystisches ist wohl unheimlicher. Die Übersetzung der unten wiedergegebenen Zeilen von Milan Füst aus dem Ungarischen wurde durch das Fehlen des Reims und die Lockerheit des Rhythmus erleichtert.

»Der betrunkene Krämer.«

»Im Nebel schalten zwei Vetteln einen Trunkenbold.
Und über dem Nebel langsam glitt ein schönes Fuhrwerk.
Es trug zwei alberne Bauern, einen stämmigen Gesellen,
Und neben ihm saß der leutselige Mondschein . . .

Am Anfang haderten damals mit mir
Dämonen unsichtbar, doch späterhin verdichtet
Schieden alle aus der Luft und mit unkörperlichen Schlägen
Huben sie an zu schlagen und schalten mich auch:

Der eine schälte Rüben und warf mir die Schalen zu,
Der andre schielte mich aus einem runden Turm an,
Und schwatzend viel Furchtbares, das ich lange weiß,
Zeigte er einen Körperteil, der unaussprechlich schon.

Weh, der Mund des Toten ist mit Erde voll,
Und die aßen Leber und Nüsse am Sylvesterabend,
Und die an schönen Früchten der Butten sich ergötzten:
Ihre Seele schläft am Wassergrunde wie der Fisch.

Ehemals hatt' ich spitze Kappe und war Krämer,
Doch tauchte ich in Schnee einst meine dicken Füße ein,
Und erkühlte mich betrunken in Sylvesternacht . . .
Lang ist der verreckt, der meine Schande sah.

Wie ich auch lief, verfolgte er mich eine Weile lang,
Und was er hinflüsterte, entging schon meinem Sinn.
‚Ei, ei, du Schelm, gib mir für diese Kunde etwas Geld,
Oder rieche zu mir, wenn du gute Nase hast!'
Dies war sein Abschied. Und die Erde sog ihn ein.
Und die betrunkenen Nachtwolken tranken ihn.«

Die besonders bezeichnend-mystischen Stellen sind von uns gesperrt, ansonst genügt es zu bemerken, daß das spezifische Mittel des Mystischen hiebei die Behandlung der Absurdität mit gelassener Volkstümlichkeit, Beschreibung und Konstatierung, sozusagen Zynismus, ist. Alles wird in Bleischwere

empfunden, verblüffend ist die materielle Verschmelzung mit der Natur. Das »späterhin verdichtet« usw. ist uns bereits begegnet, schön offenbart sich dieses Motiv in Bram Stokers vampyristischem Schreckensroman »Drakula«, worin überaus interessante Regressionsformen erdacht sind. Vgl. noch diese Füstsche Zeile (»An eine Dame!«):

Nacht ist jetzt und gleichmäßig dampft die Erde[1].

Der Mondschein als »Bauer«: siehe dementsprechend aus »Armenia!«:

»Verwandter meiner kranken, trüben Seele, trüber, schlafender Hafen, wo bei dämmerndem Lichte
Bleiche Gespenster stille schreiten: rege Schiffsleute und gelbe Feuer.«

Wiederholung von Ausdrücken (»trüb«) ist bei Füst sehr häufig und eigenartig: weder die scharfe Wiederholung der gut gegliederten wissenschaftlichen Dialektik, noch die schmächtige, automatische des lässigen Stils, sondern das Anzeichen einer ringenden Erschlaffung, einer völligen Annahme des Gewichts der Dinge, dies Gewicht vibriert darin gleichsam. Hieher gehört die Konzision in Füsts Stil, die aber oft von beinahe unverständlich müßigen Worten umringt wird, die eben ihretwegen eines mystischen Sinnes habhaft werden, vollkommene Konzision, Plastizität sind nicht mystisch.

Beispiel eines Gedankenganges von aufloderndem Mystischen (»Der Mond«):

»Es war große Stille und Dunkelheit nach Regen
Und plötzlich, wie ein verfluchtes Phänomen,
So tauchte er hinter den Alpen auf
Und zerstörte den Frieden sogleich:

Der riesige Mond, wie ein unruhiges Roß, Dampf hauchend
Rannte er das Tal hindurch und die Herzen
Lief erregte Wärme durch und durch sogleich
Und niemand fand seinen Platz, seinen Gesellen suchend
Und so schwoll am Ende die Lauferei an und das Gewirre:

---

[1] Das Nebel- und Nebelmenschmotiv scheint die Linie Geburt-Brüdermannmännliche Erotik zum Rückgrat zu haben. Vgl. die »flüchtig hingemachten Männer« des Paranoikers Schreber, sodann Jesuitentum, Freimaurertum. Das Mystische des Streifzuges erinnert an Ahasverus und analoges Person- und Lagenmystisches. »Fliegende Kavallerie«, »jugoslawische Prügelbanden« (in Kärnten). Aus Werfels Prosa: »mystisches Militär« — obschon der Gebrauch des Wortes »mystisch« aus mystischem Gesichtspunkte eine heikle Sache ist. »Der Sandmann.« Lateinisch »nebula« = Nebel, »nebulo« = Spitzbub. Vgl. »Nibelungen«. Ein Vers Horatius': »Ut iugulent hominem, surgunt de nocte latrones«.

Auch sind hie und da die Formen der Wolken mystisch.

Daß man vier starke Pferde einspannen mußte und auf einem großen Fuhrwerk
Sitzend fuhren wir hin und her, wie die nächtlichen Narren neun,
Viele von uns weinten, viele erwähnten ihren Todestag
Und manche hielten schon ihre Pistole ans Herz: —
— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —
»Aber die anderen« — — —
»Hetzten und schlugen sie blutig die schaumbedeckten Pferde
Und lenkten sie auf den wilden Murstrom zu . . .«
— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —
»Ich tat, daß wieder Stille herrschte — und die Tollenden
Stiegen ab beschämt und bleich — und stumm,
Traurig gingen wir einzeln nach Hause«.

Die Wirkung des Mondes: »daß man vier« etc. ist die Pointe hier. Unergründbar und doch notbedungen ist die Verzweiflung der Menschen. Dazu trägt der schon nicht einmal konkrete, sondern geradezu nüchterne Ton bei: »Dunkelheit nach Regen« — eine unseres Wissens fiktive Beobachtung, »niemand fand seinen Platz« — welchen Platz?! — und dennoch muß man es annehmen, »die nächtlichen Narren« — wie eine gemeinbekannte Sekte! »einzeln nach Hause«, und die Lokalisation: »Alpen«, »Mur«. Alles scheint natürlich, an die Erde gebunden und ist trotzdem bizarr, eine fremde Realität, fremde Ordnung verheißend. Die Einflechtung regressiver Faktoren (Mond, seine Einwirkung) bedarf keiner Erörterung.

Der eine unserer beiden Romane ist »Der Golem« von Meyrink, der sämtliche übrigen Werke des Verfassers und wohl alle einschlägigen Produkte weit überragt und der natürlich seitens des Psychoanalytikers eine ungleich eingehendere Behandlung als die folgende erforderte. Wir aber sind gezwungen, uns auf die hervorstechendsten mystischen Züge zu begrenzen.

Das Golemmotiv selbst ist eine Koppelung des unheimlichen Personmystischen und der Zauberlehrling-Idee. Der Golem, eine von dem gelahrten Prager Rabbiner verfertigte Tonfigur (Gaulem = ungebildeter, roher Mensch) verrichtet allerlei Dienste, als aber eine Nacht der Rabbiner daran vergißt, ihm den zauberkräftigen Zettel aus dem Mund zu nehmen, wandelt er zerstörend durch das Ghetto. Das sind die Acheronten, die bewegt, aber unbeherrscht werden. (Siehe auch Coppelia.) Hierauf zeigt sich der Golem mit seinen mongolischen Gesichtszügen und mittelalterlichen Gewändern in regelmäßigen Zeiträumen im Ghetto und wird von Plagen begleitet. Diese mystische Periodizität ist ein bevorzugtes Thema Meyrinks (»Die vier Mondbrüder«, »Walpurgisnacht« usw.). Der Golem ist nicht der Held des Romans, aber alles geschieht in seinem Zeichen, unter dem Luftdruck seines Vorüberziehens, samt der zeitweiligen Offenbarung seiner selbst. Der Held, der Kameegraveur Pernath, ist in den Mittelpunkt des Wirkungskreises vom Golem gestellt. Einen Abend sitzt er daheim in der Gesellschaft seiner Freunde, der Maler Vrieslander schnitzt einen kleinen Holzkopf

und siehe da, die Physiognomie des Golem wird darauf ersichtlich: wieder ein Schulbeispiel des Mystischen. Ein Fremder bringt ein kabbalistisches Buch mit einer auszubessernden Initiale dem betäubt daliegenden Pernath: er ist der Golem. In einer nächtlichen Exkursion kleidet sich Pernath in mittelalterliche Lappen: dessen uneingedenk geht er auf die Straße und wird von dem Volke als der Golem erkannt.

Doch ist der Golem vorwiegend das Symbol des Ghettos, das mitten in der umgebenden Welt als Fremdkörper verblieb, mit seiner Verschlossenheit, Endogamie, mit seinen Verbrechen und Verbrechertypen, einer Welt, die »sich in dem Hasse des Sohnes gegen den Vater kristallisiert«. In dem Ghetto ist nichts klar, die Dinge sind ebenso krumm verflochten wie die Häuser und die Seelen. Die Ghetto-Gewandtheit und -Schlauheit ist ein siebenter Sinn der Einwohner. Man spricht davon, daß der Golem in einem gespensterhaften Hause zu verschwinden pflegt, in einem Zimmer, das keine Tür, nur ein vergittertes Fenster besitzt. Einst versuchte jemand, in diese Räumlichkeit an ein Seil gebunden einzudringen, doch riß das Seil und der Kühne wurde nie mehr aufgefunden. (Symbolik?) Pernath, der individuelle Doppelgänger (in weitem Sinne) des Golems, birgt einen inneren Ghetto, ein persönliches Sackzimmer in sich: nicht lange ist er von seiner geistigen Umnachtung genesen und als er von der Golemkammer vernimmt, fällt ihm die Zeit vor der Erkrankung, seine Jugend, ein. Ein Kettenglied eines hartnäckigen Feldzugs, den er im Verein mit Freunden gegen den Trödelmann Wassertrum führt, bildet der nächtliche Kasemattengang in das alte Haus der Altschulgasse, bei dieser Gelegenheit wird er mit dem Golem, dem sein Gewand gehört, verwechselt. Hier taucht ihm die Erinnerung an die nahe gelegene, von ihm als Kind besuchte Schule auf. Aus einem Tarockspiel nimmt er einen Pagat zu sich und behält ihn in seiner Tasche. An dem Tag besuchen ihn der Archivar der Glaubensgemeinde Hillel und der Puppenspieler Zwakh, die anläßlich der Golemgerüchte in einen Wortstreit über die Kabbale geraten. Auf die mystischen Auseinandersetzungen Hillels erwidert Zwakh in heftiger Art: »Das sind Worte bloß, Rabbi, Worte! Pagat ultimo soll ich heißen, wenn ich etwas davon verstehe.« Hillel aber hält ihm in Ruhe entgegen: »Vielleicht heißen Sie in Wirklichkeit Pagat, Herr Zwakh?!« und beginnt, die Bestürzung Pernaths über seine Worte wohl merkend, den Sinn des Tarocks auszulegen. Diese Konstellation, worin übrigens der Fall enthalten ist, daß die auf die bildliche folgende konkrete Bedeutung infolge der Blaßheit der ersteren und seiner eigenen Tiefe nicht komisch, sondern mystisch wirkt, mag man verzweigendes Mystisches, mystische Gabelung nennen.

Eine interessante Figur ist Innozent Charousek, der uneheliche Sohn und Todfeind Wassertrums, ein phthisischer Medizinhörer, der einmal vor Pernath klarlegt, daß er den Kampf genau

wie eine Schachpartie leitet. Wir wissen nicht, ob Meyrink an den vortrefflichen Budapester Schachmeister Rudolf Charousek dachte, der Rechtshörer war und gleichfalls jung starb, zwar nicht seine Adern eröffnend und seine Arme in den Erdboden bohrend, wie Innozent, sondern infolge der Lungenschwindsucht selbst. Auch solche Winzigkeiten sind sehr mystisch für ihre Kenner, ob sie beabsichtigt, unbewußt oder zufällig seien.

Die drei Frauenfiguren des Romans illustrieren ungefähr die von uns aufgestellten drei Typen der Erotik. Die »rote Rosina«, eine blutjunge, aber begabte Dirne die »dämonisch«-unheimliche, Angelina, eine schon außerhalb des Ghettos stehende Dame die leichte und amystische und Mirjam, Hillels einigermaßen schwärmerische Tochter, die heimlich-mystische und im Verhältnis entschieden anagogische. Eines Lenzsonntags begibt sich Pernath auf eine Spazierfahrt mit Angelina — deren Geliebtem er gegen die Ränke Wassertrums zur Seite stand —, am Abend werden seine überspannten Sinne mit Hilfe der »roten Rosina« hergestellt. Am nächstfolgenden Tag fühlt er einen unbezwingbaren Ekel und trifft Vorbereitungen zum Selbstmorde, doch was der außerghettoischen Realität als Angelina nicht glückte (ja diese steigerte nur die Regression), das vollbringt die außerghettoische Realität als bürokratisch und miserabel geübte Rechtspflege. Es gelingt Wassertrum, das Odium eines Raubmordes auf Pernaths Kopf zu wälzen, worauf dieser unschuldig eingekerkert wird, nach langer Zeit entdeckt die Untersuchung den wirklichen Täter und Pernath wird freigelassen: nun wurde der Ghetto abgebaut, Wassertrum und Charousek sind tot. Man erfährt jedoch von dem Erzähler, der Pernaths Geschichte im Traum durchlebte, daß dieser natürlich Mirjam geheiratet hat und mit ihr auf einem steilen Abhang des Hradschins, »an der Mauer zur letzten Laterne« wohnt. Es ist dies das anagogische Mystische in seiner schönsten Form: die Regression, der Ghetto, die Versenkung, der Golem wurden überwunden, die edle Mirjam und die noch edlere Stimmung aber erhalten, noch immer ist nicht alles klargelegt, das Mystische nicht zerstoben. Die Einschaltung des Träumers, der in der Synagoge Alt-Neu seinen Hut mit dem des neben ihm gesessenen und ihm doppelgängerisch ähnelnden Pernath zufallsweise vertauscht hat, hebt die Realität der vorgezählten Ereignisse, also das Mystische, da sich Pernath und Mirjam auch nach dem Erwachen als tatsächlich existierend erweisen. Der Traum scheint »an der Mauer zur letzten Laterne« an Realität zu gewinnen.

Trotzdem »Der Golem« keine bloße Sammlung des Mystischen ist, sondern auch ein einheitliches Regressions- und Anagogiemystisches inne hat, ist seine Komposition keine typisch mystische, da in ihm das »Große« des Mystischen allzu früh und lose hervortritt. Ein typisches Kompositionsmystisches wird in einem Roman geboten, der vielleicht organischer auf dem Golemmotiv fußt, zweifel-

los geringeren Wertes ist, aber auch ohne Zweifel ungerechterweise unterschätzt wurde: im »Schattenmensch« von Paul Felner (Berl.n, 1917?). Er spielt in Budapest, in der Nähe von Altofen: im Neustift und auf dem Wächterberge, also auf einem fürs Mystische vorzüglich gewählten Gebiete. Charaktere, Szenen und Stil sind vielfach primitiv, doch steigert ihre Naivität oft unbeabsichtigterweise das gediegene Mystische des Buches. Seine Hauptperson ist Heinrich Sebök, ein der Mutter in früher Kindheit, des Vaters in seiner Jugend verlustig gewordener Träumer, der glänzend begabt ist: auch vernehmen wir flüchtig, daß er die Projekte eines unüberwindlichen Flammenwerfers und eines nationalen Kommunismus im Entwurf fertig hat, ansonst handhabt er Zeichenstift und vorzugsweise Violine mit Talent. Er schreckt aber vor jeder Übung und Verwirklichung zurück. Er lebt arm, nur ab und zu trifft er sich in der Gaststube »Onkel Franzens« mit einigen Freunden, darunter mit dem denk- und tatkräftigen Alex Morbert, eine Zeitlang ist er Geliebter eines überaus sympathischen Mädchens, Klems. Die Dinge reifen mählich: im Wege der Bücher seines verstorbenen Vaters und einer indischen Reise Morberts gewinnt er Einblick in die indische Mystik und wird auf ein Werk Namens »Fohât« hingewiesen, worin sein Schicksal geschrieben stehen soll. Das Suchen dieses Buches ist anscheinend aussichtslos, doch versichert ihn der ewig tränentriefende Neupester Antiquarhändler Mordechai Chaim, daß er es zu seinem Verderben ausfindig machen werde. Plötzlich erwähnt der alte Onkel Thomas mitten im Gespräch den Fohât, doch kurz darauf erklärt er, das Wort nicht zu kennen. Bald findet Heinrich den Fohât unter seiner Mappe und liest darin unter anderen: Wem seine von der Natur geschenkten Fähigkeiten unausgenutzt bleiben, den verläßt diese seine Energie, der Fohât, samt seinem Schatten, und nach zwei Tagen Herumirren besetzt er irgendwen, der geeignet ist, ihn in Tat zu kehren. Wehe dem Schatten, der kein Herz mit sich nehmen kann, denn er wird zum Fluche der Menschheit. Heinrich experimentiert fieberhaft mit seinem Schatten: bald findet er seine Farbe unnatürlich hell, bald dünkt es ihn, als ob sich der Schatten von ihm unabhängig bewegte. Indessen entsteht infolge seiner Unbehutsamkeit eine Feuersbrunst und sein kleines Haus brennt nieder, er aber, während man sich um die Rettung seiner Mobilien bemüht, beobachtet nur eins: wie sein Schatten im Lichte der Flammen erst eine längliche Form annimmt, sodann sich mehrfach biegt, ihm mehr und mehr entwächst, sich endlich von ihm loslöst und die Straße entlang fortgleitet. Von nun an gibt er peinlich acht, so zu stehen, daß seine Schattenlosigkeit niemandem auffallen könne. Einmal erklärt Klem, daß »zwischen ihnen beiden ein Schatten stünde«. Schatten — denkt er in sich — nicht übel! (Der Zynismus als außergewöhnlicher Steigerer der Realität des Mystischen.) Einem beschränkten Freunde setzt er auseinander, daß die Leute zu wenig an ihren Schatten denken, er z. B. beschäftigt sich mit seinem Schatten recht viel — und genießt des Burschen Erstaunen.

Wie wäre es – sagt er sich einen Tag nach dem Feuerunglück –, wenn der Schatten plötzlich jemanden anfiele, einen armen Studenten, der verdachtlos auf und ab spaziert in der Nähe der Neupester Eisenbahnbrücke ... In der Tat geschieht das, der Angegriffene ist Morbert. Er liegt einen Tag lang leblos in einem Spital, dann entfernt er sich unbemerkt und niemand weiß, was hier eigentlich vorgefallen, selbst Heinrich vermag von Morbert nicht die Wahrheit, die Bestätigung seiner inneren Überzeugung zu erfahren. Nun sind Heinrich und Morbert durch ein eigenartiges, nicht vollkommenes doppelgängerisches Verhältnis verbunden. Besonders Morbert errät Heinrichs Gedanken, empfindet seine leiblichen Schmerzen und wacht sorgfältig, daß dies keinem bekannt werde. Alles, was bislang Heinrich gehörte, entwickelt sich gefahrvoll in ihm. Er erobert Klem und jagt sie mit seiner Herzlosigkeit in den Tod, wo Heinrich mit der Violine nur noch klimpern kann, ist seine Konzertmusik großartig, wenngleich gefühllos. Er verwirklicht die zweckmäßigere Arbeitsausnutzung in Form einer starr herausgebildeten Arbeitsteilung und Konzentrierung, er schafft den Flammenwerfer, wodurch er einen Krieg entfacht, als Ministerpräsident ruft er die Nation-Familie wach – im Zeichen des erbarmungslosen Militarismus. Jetzt begeht Heinrich in einem unbewahrten Augenblicke Selbstmord und tötet damit auch Morbert.

Das Ende – die Geschichte besteht bloß aus Träumereien »Heinrichs« – fügt dem Mystischen Schaden zu (es ist gut, auch hievon ein Beispiel zu sehen), eben weil es das politische »Große« zunichte macht. Wie jedoch die Dinge um Heinrich immer größere Wellen werfen, bis aus den völlig verborgenen Privatqualen ein Weltkrieg auflodern muß: ist unleugbar eine schöne Darstellung des Strukturmystischen. Das Grundmotiv ist nicht reinlich das der »Acheronten«, es gemahnt überaus an die psychosexuelle Impotenz. Den Psychoanalytiker mögen die Einzelheiten interessieren, daß Heinrichs Mutter früh verschieden ist (Fixierung?) und sein Vater, mit dem ihn gegenseitige innigste Liebe verbunden hatte, »um ihn an Selbständigkeit zu gewöhnen«, beinahe sein ganzes, beträchtliches Vermögen den Bettlern von Altofen hinterläßt (Kastration?). Man sieht überall, daß in jeglichen Betätigungen Heinrichs bloß Seele ist, die Technik aber fehlt, die »zur Bearbeitung nicht gelangte physiologische Libido« äußert sich nun mittels einer grandiosen Projektion in der riesenhaften Weltangst (einer »kosmischen Walpurgisnacht« im Sinne Meyrinks). Eine Analogie zwischen Schatten und Potenz, Penis, nicht verwerteter Kraft läßt sich aus der Betonung der selbständigen Existenz und Bewegung des Schatten ersehen, wo er sich ins Unendliche verlängernd abbricht, muß man an Erektion und Kastration denken[1]. Eine derartige Auffassung der Technik

[1] Man merkt, daß die Verkettung der Vorgänge, der Schuld und Sühne nicht logisch geklärt sind. Dem Mystischen kommt dies zugute, im übrigen gehört es in die Kunsttheorie.

wäre freilich keineswegs stichhaltig, doch ist ihre Annahme von dem Gesichtspunkte des Mystischen aus in hohem Maße günstig, da sie sich auf die Verknüpfung von Technik und Realitätsmöglichkeit stützend, der Regression einen ungeheuer vergrößerten Hintergrund gewährt. Die am Ende erfolgende Anagogie ist katzenjammerartig und daher, im Gegensatz zu der im »Golem«, nicht mehr mystisch. Erwähnen wir noch, daß es sich im Roman um mehrere kleine Neustifter Gäßchen handelt, die wohl auch Budapestern kaum bekannt sind, und daß ein verdienstvoller Zeichner und ein Universitätsprofessor (die jedoch nicht weltberühmt sind) flüchtig beim Namen angeführt werden, der Arzt läßt den Verfasser selbst auftreten. Natürlich schöpfen die mystischen Ereignisse auch hieraus ein kleines Kredit-Plus.

6.

Es steht uns noch bevor, gewisse Beziehungsfragen zu beantworten, die sich bei der Erkenntnis des Mystischen aufdrängen. Einerseits berühren sie das Verhältnis des Mystischen zu verwandten Begriffen, anderseits seine Funktion und seinen Wert.

Was zuerst den Stand des Mystischen zum Komischen anbetrifft, so fragt sich natürlich, mit welchen Änderungen fürs Komische gälte, was wir rücksichtlich des Mystischen sagten. Eine umfassende Antwort vermögen wir hierauf nicht zu erteilen, an den meisten Stellen ergibt sich die Lösung von selbst. Die unheimliche Form des Mystischen hat am wenigsten eine komische Parallele: der Zusammenhang des Komischen und Mystischen ist nicht germinal, sondern konvergent, in ihren feinsten Formen stehen sie einander am nächsten, ohne deswegen asymptotisch verschmelzen zu wollen. Der Wert des Komischen aber schmilzt an diesem Punkt beinahe in den breiteren des Mystischen hinein.

Eng ist das Mystische mit dem Phantastischen verknüpft. Dieses verstehen wir nicht sprachlich, sondern als einen Gegenstand, der Übernatürliches, Übersinnliches, Unmögliches, nebendem in weitem Kreise Außergewöhnliches als Seiendes darstellt. Das Mystische, zumal wenn bizarr, leitet das Phantastische häufig ein, ohne es deshalb vorauszusetzen. Auch das Phantastische symbolisiert, wenn nicht unmittelbar, so auf Umwegen, eine großzügige Regression, wie beispielsweise das Gespenst. Phantastisches ist ohne Mystisches möglich, wofern es plötzlich auftritt, immerhin ist ein verkapptes Mystisches bereits in diesem Falle vorhanden: die vorgemalte übersinnliche Realität hinter der gewöhnlichen Realität und der bloßen Vorstellung des Übersinnlichen. Nie ist das Phantastische heimlich: es ist zu grob dazu.

Am andern Pol des Bizarr-Mystischen steht das Romantische, welches Erlebnisse, Abenteuer, soziale Elemente fordert, das Phantastische ist objektiv, das Romantische subjektiv. Dieses kommt

häufig ohne jegliches Mystische vor, zuweilen auch heimlich oder unheimlich gefärbt.

Gewisse Beziehung zum Heimlich-Mystischen besitzt das Sentimentale, die passive Form des Romantischen, eine Art Gefühlsapperzeption, Huldigung vor den Dingen hat es mit dem Mystischen gemein.

Das Pathos schöpft viel aus Heimlichem und Unheimlichem. Ein Pathos ohne Mystisches gibt es nicht, zwar liegen auf seinem Grunde das inhaltliche Ziel und der Handlungswunsch, doch ergibt sich seine eigene Prägung durch die Orientierung nach einem geahnten Großen. Das mißlungene Pathos ist ganz besonders komisch. Dieser Umstand ist in Anbetracht der sublimatorischen Leistung des Mystischen sehr wichtig.

Jetzt können wir das Mystische von den sprachlich verwandten Begriffen bereits exakter abgrenzen. Das Mysterium ist oft ein ziemlich gutes Gehäuse des Mystischen, das ihm nahe stehende Rätsel verhält sich gleichermaßen zum Komischen. Das Mystikumgefühl ist eine nicht gering zu schätzende Stütze der wissenschaftlichen Forschung: ist eine gewisse Stufe erreicht, so gewährt die Entfaltung des Verborgenen mehr Mystisches, als die krampfhafte Beibehaltung eines Mysteriums. Folglich begünstigt der Mystizismus, der dieses krampfhafte Festhalten, die Bindung der Seele mit gegebenen Mysterien bedeutet, die Entwicklung des Mystischen nicht. Der Mystizismus, indem er mit Lüge und einer bestimmten, nahen Dunkelheit, oder (als philosophische Richtung) mit einer allgemeinen, homogenen operiert, lähmt das Mystische. Dieses nämlich ist nicht auf Lüge hingewiesen, da es um so mehr zu sein vermag, je weiter der Blick reicht, es duldet die künstlichen Schranken der Vernunft nicht, denn diese verbergen die wirklichen sowie die fernere Perspektive. Die Erkenntnis der Dinge hemmt das Mystische keineswegs, ja schafft es vielmehr, differenziert es von der Angst: im Mystizismus ist die Angst verwertet, ohne überwunden zu sein, der Tod des Mystizismus ist die Geburt des wahrhaftigen Mystischen. Demnach kann man vom intellektuellen oder moralischen Gesichtspunkte aus gegen das Mystische nichts einwerfen: dieses verhält sich zu der intellektuellen Redlichkeit, wie die Sublimierung zu der kritischen Verurteilung antisozialer Wünsche. Das Mystische ist es, was die Erledigung der Angst ohne sacrificium intellectus ermöglicht, ähnlicherweise ersetzt das Komische die rohe Überlegenheit, das Nicht-Verstehen-Wollen. Bekanntlich bezeugt der Mann zum Mystischen, das Weib zum Mystizismus mehr Neigung.

Während der offen anagogische Teil des Mystischen wissenschaftlichen und moralischen (das Heimliche) Zwecken zu statten kommt, befindet sich das stärkere Unheimliche in engem Verkehr mit der Mystik, der noch erlebten Introversion, Regression. Der Unterschied ist, daß dies bei der Mystik bewußt, mit eigenen Zielen vorgeht, auch die Mystik berührt das Mystische inhaltlich, wie die

Angst, aber von einer entgegengesetzten Seite her: bei dieser ist die gefühlsmäßige Grundsituation, bei der Mystik die integrale Teilnahme der Persönlichkeit betont. Wir spielen darauf an, daß die **Kunst** eine aktualisierte und veräußerlichte Art der Mystik ist und das Mystische in ihr keinen geringen Platz haben mag. Doch vergesse man nicht, daß man ohne jede Kunst ziemliche Mystikumwirkungen erzielen kann: z. B. Detektivromane, Films. Und es gibt auch eine kein Mystisches enthaltende Kunst. Das Mystische ist viel dynamischer und einfacher als die Kunst, worin die Seitenabzweigungen und der ganz selbständige Gefühlswert der einzelnen Lebenselemente, deren eigentümliche schichtenweise Lagerung vorwiegen, nur verflochten, im Verein mit anderen Elementen kann das Mystische wirklich kunstbildend sein. Lesen wir diese Stelle aus **Füsts** »Elegie«:

»Jetzt ist hier Nacht, es dämmert unter den Hügeln, o Gott, finster sind die Zeiten!
Ein wenig schlief ich eben, die Seele schlummerte und die Zeit verging über ihr!
Doch weh, drückend für die auffahrende ist die Finsternis, schwer die Nacht und qualvoll das Gesicht.«

Hier ist das Mystische klar fühlbar, aber auch das, daß der Schwerpunkt der Kunst diesmal nicht im Mystischen, sondern im konkreten Lebensausdruck ist, das Mystische bloß ein untergeordnetes Mittel darstellt. Doch wird es durch seine selbstzweckartige Hedonik, nur auf Umwege zur Geltung kommende ethische und intellektuelle Rolle, verhältnismäßige Entwickeltheit zu einem Kunstfaktor, zur Stimmungsvertreterin der engeren Mystik geweiht.

Ein bemerkenswerter Platz wird dem Mystischen noch in der unter dem Namen **Prestige** bekannten Erscheinung des sozialen und politischen Lebens eingeräumt. **Ludwig Leopold** schied das Prestige als denkmechanischen, funktionalen Lustwert von Autorität und Geschätztwerden. Das Prestige ist jener irrational-persönliche Ton, der ähnlich wie der wirkliche Wert imstande ist, Richtlinie zu bieten. Diese unbestimmbare »Note« ist das aus mehrfachen geringeren und größeren Zügen zusammengesetzte Mystische, das wohl hiebei oftmals im Sinne des Mystizismus mißbraucht wird, in seiner edelsten Form fiele das Prestige, das Personmystische, mit dem reinen Persönlichkeitsmystischen zusammen, das dem objektiven Wert entspricht, dieser bedeutet ja niemals einen leeren und schlechtweg durchsichtigen Mechanismus, sondern eine noch höhere persönliche Synthese. Nicht allein das Genie, auch der sonderbar gute Mensch besitzt ein eigenes Mystisches.

Was die Politik anlangt: je gröber die feudale und kommunistische Hedonik, desto mehr hat sie vom Mystizismus auf Kosten des Unheimlichen. Durchschaut wird sie komisch. Die Wirtschaft ist, wenn nicht als ein schon überwirtschaftliches Ganzes betrachtet, völlig amystisch (die Welt der adäquaten ziffermäßigen Exaktheit),

ebenso die laue, eigentlich konservative, nur ganz unreaktionäre bürgerliche und Sozialdemokratie. Die anagogische Politik, der Personal-Kollektivismus, das Ideal der Genossenschaftswirtschaft hat ein reines Perspektiven- und Heimlichmystisches, mit dem Unheimlichen des revolutionären Schwunges und mit einer gedämpften anarcho-kommunistischen Komponente infolge des bereits berührten In-den-Vordergrund-Tretens der Linie Regression-Progression.

Endlich können wir feststellen, daß die unheimliche und bizarre Form des Mystischen (als Wesen oder vielmehr als Staffage) mehr in die Kunst, seine aktual-anagogisch gerichtete Form aber mehr in den Stimmungskreis der Handlungen gehört. Die größte Bedeutung wird dem Mystischen und darunter dem Komischen sicherlich in der Färbung des Alltagslebens und dessen Gestaltung zur Umhülle der Persönlichkeit zukommen.

Zur Psychologie des Mißtrauens[1].

Von Dr. HELENE DEUTSCH (Wien).

Der Psychoanalyse ist es bereits mehrfach gelungen, dem tieferen Verständnis der charakterbildenden Kräfte näher zu treten und sie auf die unbewußten Quellen zurückzuführen. Der Weg dazu führte meist durch die an den Neurotikern gewonnenen Erfahrungen, bei denen wir das, was wir im Normalen Charaktereigenschaften nennen, oft in pathologischer Verstärkung als Symptom wiederfanden.

In meinem Versuche, den psychischen Mechanismen des Mißtrauens als Charaktereigenschaft näherzutreten, wurde mir die Tatsache behilflich, daß das Mißtrauen einerseits als äußerst häufiges Symptom bei allen Formen von Übertragungsneurosen, besonders bei der Zwangsneurose auftritt, daß es im Verfolgungswahn der narzißtischen Neurosen zu finden ist und daß seine Verbreitung im scheinbar Normalen, also außerhalb der Neurose, oft auffällige Formen annimmt. Ich weise hier auf das Verhalten der Taubgewordenen, deren Mißtrauen allgemein bekannt ist, hin, auf die diesbezügliche Charakterveränderung im Alter und auf die merkwürdige Tatsache, die auch der gröberen Beobachtung zugänglich ist, daß in den letzten Jahren die ganze menschliche Gesellschaft ein Mißtrauen ergriffen hat, dessen Erklärung aus realen Gründen den Tieferblickenden nicht befriedigen kann.

Das Auftreten eines psychischen Phänomens unter so verschiedenen Bedingungen wird für den Psychoanalytiker nichts Befremdendes bieten. Sind wir ja durch die Erfahrungen der Analyse belehrt worden, daß das, was wir psychisch gesund oder krank nennen, nicht prinzipiell verschieden ist, daß die praktisch bestimmbaren Grenzen nur durch die Intensität, Verteilung, gegenseitiges Verhältnis derselben psychischen Fundamente, die den Dauerbesitz der Psyche bilden, variieren.

Die Tatsache, daß ein psychisches Phänomen unter so verschiedenen Voraussetzungen auftritt, daß es unter gewissen Bedingungen viele Mitglieder eines Volkes ergreifen kann, daß eine organische Erkrankung (ich meine die Taubheit) eine physiologische Bedingtheit (das Alter) bei Individuen der verschiedenen Rassen, ver-

[1] Vortrag, gehalten auf dem VI. Internationalen Psychoanalytischen Kongreß im Haag, 8. bis 12. September 1920.

schiedener Kultur, verschiedener Temperamente und Charaktere ein gleiches psychisches Verhalten hervorrufen kann, bringt uns der Vermutung nahe, daß es eine Erscheinung ist, die aus allgemeinen, allen diesen Menschen gemeinsamen Regungen des Seelenlebens hervorgegangen sein muß.

Die oberflächliche Beobachtung läßt uns das Verhalten des Mißtrauischen folgendermaßen charakterisieren. Er verhält sich seiner Umgebung gegenüber so, als wäre er in steter Erwartung einer Gefahr, deren drohende Nähe er spürt und vor der er sich immer zu schützen versucht. Da er aber nicht weiß, woher sie kommen wird, sucht er sie in jedem und in allem.

Wir wissen, daß das reell begründete Mißtrauen dort entsteht, wo auf Grund der Erfahrung des erlittenen Bösen eine warnende Instanz, zur Vorsicht gemahnend, das Gefühl des Mißtrauens hervorruft.

Diese Fälle, wo diese Bedingungen vorhanden sind, also ein aus einer bewußten Quelle böser Erfahrung, intellektuell begründetes Mißtrauen ziehen wir zu unseren Betrachtungen nicht heran. Wir interessieren uns nur für das Mißtrauen, dem diese intellektuelle Motivierung fehlt, das in seiner Herkunft unbekannt ist, als unsinnig und unnormal imponiert, den Argumenten unzugänglich, der bewußten, intakten Denkarbeit des Betreffenden trotzt.

Wir sind in der psychoanalytischen Denkungsart gewohnt, in psychischen Gebilden, wie unsinnig sie auch erscheinen mögen, nach ihrem Sinn zu suchen und wissen, daß im psychischen Geschehen nichts unmotiviert, nichts zusammenhanglos, nichts zufällig besteht.

Wenn sich eine psychische Erscheinung nicht in das Gefüge des bewußten Denkens einreihen läßt, so geschieht es deshalb, weil sie ihre Wurzel im Unbewußten hat, von dort ihren Sinn und ihre Widerstandskraft schöpft.

Meine Fragestellung lautet: Welchen unbewußten Regungen verdankt das Symptom sein Dasein, an welcher Stelle greift es in das Gefüge des Trieblebens ein, aus welchen Verdrängungstendenzen schöpft es seine Dauerhaftigkeit, wo ist es einem neurotischen Symptom gleichwertig, wo wird es zur Charaktereigenschaft, welchen Tatsachen verdankt es seine Affinität zur Zwangsneurose, unter welchen Bedingungen steigert es sich zum Verfolgungswahn und wo sind seine Grenzen gegen Paranoia.

Einen Wegweiser haben wir a priori: Die Tatsache, daß die Taubheit fast ausnahmslos die von ihr Betroffenen zu Mißtrauischen macht, wobei sie selbst, wie es klar ist, in gar keiner Beziehung zu irgendwelchen besonderen psychischen Dispositionen steht, weiter die Tatsache, daß, wie uns der bei uns herrschende »Zeitgeist« belehrt, unter gewissen sozialen Bedingungen ganze Völker von dieser psychischen Einstellung betroffen werden, das alles weist darauf hin, daß es sich um allgemeine, dem Menschen immanente Kräfte handelt, die unter gewissen günstigen Bedingungen in ihm mobilisiert werden.

Durch diese Erwägungen angeregt und durch eine merkwürdige Multiplizität der in meiner psychoanalytischen Beobachtung stehenden Fälle, die zur Klärung der aufgestellten Fragestellung besonders geeignet schienen, unterstützt, versuchte ich, dem Problem näherzutreten und glaube bereits aus dem Beobachteten Rechenschaft geben zu können. Ich füge eigentlich den bekannten Mechanismen nichts wesentlich Neues hinzu, ich nehme sie zur Grundlage und Voraussetzung meiner Beobachtungen.

Ich gebe die Analyse der erwähnten Fälle im folgenden wieder:

Fall 1: Eine über 30jährige Patientin übt einen akademischen Beruf aus und bot bis dahin keine neurotischen Symptome. Sie kommt in meine Ordination, um über plötzlich aufgetretene Schlaflosigkeit zu klagen. Ihre Schlaflosigkeit bezieht sie auf Gedanken, die sie bei Nacht quälen, die jedoch einen so merkwürdigen Charakter haben, daß Patientin selbst hinter denselben einen verborgenen Inhalt vermutet. Der Inhalt dieser Gedanken steht in gar keiner Beziehung zu ihrem sonstigen Charakter und erscheint ihr bei Tag lächerlich und belanglos.

Sie wird bei Nacht von einem starken Mißtrauen gegen ihre Dienstpersonen gequält. Einmal ist es diese, dann die andere, die sie bestiehlt und hintergeht, das Mißtrauen klammert sich dann an irgendwelche kleine, gänzlich belanglose Dinge, über die die strebsame und intellektuell stark interessierte Person wirklich erhaben ist und die eigentlich keinen wirklichen Wert für sie haben.

In der Frühe nimmt sie ihre Befürchtungen humoristisch auf — nur ein merkwürdiges, unruhiges Spannungs- und Erwartungsgefühl bleibt in ihr zurück, etwas, was keine Angst ist und doch mit den Unruhesensationen der Angst verwandt erscheint — ein Gefühl, das sich gegen die Umgebung richtet, im Verhalten derselben Motivierung suchend, mit dem Mißtrauen identisch ist.

Die Analyse, die ich nur kurz darstellen will, ergibt folgendes: Patientin hatte eine sehr eifersüchtige Mutter, die im fortwährendem Kampfe mit den Hausmädchen stand, jeder mißtrauend, jede eines Verhältnisses mit ihrem Mann beschuldigend. Patientin übernimmt die Rolle der Mutter, mimt ihr Verhalten nach, den Inhalt des Mißtrauens ins Belanglose verschiebend; auch die Mutter verdächtigte die Mädchen, sie stehlen ihr etwas, was ihr gehöre. Ob die Mutter paranoisch war, ist für uns belanglos — die Patientin selbst bietet nichts, was den Verdacht in dieser Richtung rechtfertigen würde.

Daß die Identifizierung mit der Mutter stattfindet, ist für uns ein Beweis, daß bei der Patientin alte, infantile Empfindungskeime aufgefrischt worden sind, daß sie unter der Herrschaft des Ödipuskomplexes steht.

Die weitere Analyse ergab, daß die Identifizierung mit der Mutter eine der Determinierungen des Symptoms darstellt, daß die Patientin sich ihrer zur Darstellung, zur Demonstration ihrer Ge-

fühlseinstellung gegen die Umgebung bediente, daß aber der wirkliche Sinn des Symptoms tiefer zu suchen ist.

Patientin lebt seit dem Anfang ihrer Ehe im ständigen Konflikt zwischen ihrem starken, männlichen Streben und der weiblichen Rolle, die sie als Wirtschafterin und Mutter auf sich genommen hatte. Sie hatte diesen Kampf in sich schlichten können, solange er sich im Bewußtsein abspielte, solange nicht unbewußte Tendenzen und libidinöse Regungen ihren Beitrag lieferten.

Es herrschte für sie Sicherheit und Ruhe im Hause, solange ihre Libido im Hause war. Erst als ihre Liebe zum Manne zu versagen begann — es ist nicht meine Aufgabe, diesen Vorgang näher zu schildern — als regressive Tendenzen in ihr geordnetes psychisches Gefüge eingriffen, als scheinbar längst überwundene Komplexe ihren feindlichen Ansturm auf ihr sublimierendes Ich erhoben, erst da entsteht ihr in ihrem Heim ein Feind, dem sie ihr warnendes Mißtrauensgefühl entgegenschickt.

Nur, daß dieses ihr Heim, nicht in ihrer Häuslichkeit liegt, sondern in ihr, in ihrem psychischen Innern.

Das große, peinvolle Gefühl des Mißtrauens ist nichts anderes, als die endopsychische Wahrnehmung der von innen kommenden Gefahr, das drohende Aufleben verlassener, infantiler, dem gegenwärtigen Ich feindlichen Tendenzen.

Die Mißtrauende behält Recht in ihrem Gefühl, es drohe ihr ein feindseliger fremder Angriff. Sie irrt sich nur in der Lokalisation — den von innen angreifenden Feind verlegt, projiziert sie nach außen, in Objekte ihrer nächsten Umgebung, was ihr um so leichter gelingt, als ihre Liebesbeziehungen zu dieser Umgebung gelockert worden sind. Der Zustand der gestörten Ruhe sucht seine Ursachen in der Außenwelt und bedient sich dabei des uralten, primitiven, fix vorgebildeten Mechanismus der Projektion.

Der psychische Konflikt liegt bei der Patientin im Kampf zwischen der libidinösen Regung mit Rückkehr zum inzestuösen Objekt und dem inneren Verbot. Ob es dispositionelle Momente sind oder quantitative, die die Abfuhr in eine massive Neurose verhüten und bewirken, daß der Konflikt sich nur im Mißtrauen erledigt, ist nicht festzustellen.

Der Mechanismus der Entstehung und des Verhaltens des besprochenen psychischen Phänomens im obigen Falle erinnert in vielem an den Mechanismus der Angsthysterie.

Die von der Zensur zurückgewiesene Vorstellung unterlag der Verdrängung — die quälenden Gefühlssensationen, das Spannungsgefühl mit der fortwährenden Erwartung der Feindseligkeitsakte knüpft irgendwo an die Sensationen der Angst an und stellt sicher, wie die Angst der Hysterie, den Affekt dar, gegen welchen die zu der verdrängten Vorstellung zugehörende Gefühlssensation eingetauscht wurde.

Wie bei der Angsthysterie ist auch hier Triebgefahr nach außen projiziert worden. Auch die durch die Projektion hervor-

gerufene Behinderung der persönlichen Freiheit durch das vom Mißtrauen eingeschränkte Verhältnis zur eigenen Umgebung läßt sich noch in Analogie zur phobischen Einschränkung der Angsthysterie drängen. Hier aber scheint schon die Analogie ihr Ende zu nehmen.

Der ganze phobische Vorbau der Ersatzvorstellungen und Gegenbesetzungen entfällt hier. Die Objekte, denen die herausprojizierte Regung zuströmt, verdanken ihre Wahl der Tatsache, daß ihnen die Liebesbesetzung entzogen wurde, was sie besonders zur Aufnahme der Feindseligkeiten geeignet machen mußte, denn dieses häusliche Milieu, gegen das sich das Mißtrauen richtet, hatte eigentlich durch Verschiebung die ihrem Gatten zufallende Rolle übernommen. Dabei hebe ich hervor, daß die Patientin keinen besonders starken Sadismus aufwies.

Fall 2: 25jähriges Mädchen mit typischer Zwangsneurose: Zwangshandlungen, Zeremonielle, Aberglauben, Allmacht der Gedanken, Zweifel. Besonders stark entwickeltes Mißtrauen, das sich in den Vordergrund aller Symptome stellt und für die Patientin mehr als alles andere eine Behinderung ihrer persönlichen Freiheit bedeutet. Sie bringt keine Beziehungen zu Menschen zustande, in allem und in allen wittert sie eine gegen sie gerichtete böse Absicht. Wenn man sie einlädt, ist es nur, um sich an ihrem Schicksal (verlassene Braut) zu weiden, unterläßt man die Einladung, so geschieht es, um sie zu beleidigen, immer nur Böses vermutend und erwartend, und so seit langer Zeit und vom Zustand anderer Symptome unabhängig.

Ich will mich bei der Analyse des Falles nicht länger aufhalten als zum Thema notwendig. Alles Typische für die Zwangsneurose, besonders starke sadistisch-anale Komponente des Trieblebens, starke dispositionelle Ambivalenz, mächtiger Ödipuskomplex. Äußere Lebensbedingungen besonders günstig für die Verstärkung des Dispositionellen: Zweite Ehe des geliebten Vaters gegen den Protest der Tochter, sichtliche Parteinahme desselben für die Mutter, in dem durch die Patientin inaugurierten Kampfe zwischen den beiden Konkurrentinnen. Starke sadistische Rachegelüste, gegen den Vater gerichtet – Haßtendenzen, in übertriebene aufopfernde Liebesbeweise für denselben auslaufend.

Es ist klar, daß sich alle Symptome aus der Ambivalenz ihrer Beziehungen zum Vater aufklären lassen und zwar auf dem Wege ihrer Entstehung durch Reaktionsbildung und Verschiebung.

Wie wir von Freud wissen, macht die Zwangsneurose auch vom Mechanismus der Projektion einen ausgiebigen Gebrauch: Vor allem in dem für die Zwangsneurose so typischen Symptom des Zweifels, der seinen Ursprung in der Gefühlsambivalenz und der daraus resultierenden Unsicherheit am eigenen Gefühl hat, bedient sich die Zwangsneurose neben der Verschiebung auch der Projektion, indem sie in der eigenen Liebe sich nicht sicher fühlend um so mehr an der des andern zweifeln muß.

Ich glaube übrigens zur Erklärung der Genese des Mißtrauens bei der Zwangsneurose die im Entstehen des Zweifels wirkenden, durch Freud entdeckten Mechanismen heranziehen und da eine Analogie aufstellen zu können. Der Zweifel ist die endopsychische Wahrnehmung der eigenen Gefühlsambivalenz mit Projektion des zwischen den divergierenden Tendenzen geführten Kampfes, nach außen. Das Mißtrauen entspricht der Projektion des einen Anteils des Ambivalenzkonfliktes d. i. der feindseligen Regung in die Außenwelt.

Daß dieser Spezialfall des Mißtrauens als Symptom der Zwangsneurose sich glatt aus den Haßtendenzen und der dieser Neurose eigenen Beziehung zur sadistisch-analen Organisation erklären lassen wird, lag auf der Hand. Die Analyse des Falles brachte eine restlose Bestätigung dieser Annahme besonders plastisch in einem Traum, der die Darstellung ihrer gegen den Vater gerichteten Ambivalenz war. In zwei Gestalten des Traumes erkannte die Analyse die in zwei Gegensätze zerteilte Vater-Imago. Die eine dieser Gestalten repräsentiert den geliebten Vater, die zweite den fremden, bösen, von rückwärts angreifenden. Die Analyse des Traumes brachte uns das Verständnis, daß das von rückwärts Angreifende gegen das sich das Mißtrauen richtet, die eigene Feindseligkeit ist.

Ich möchte noch auf eine Determinierung des Symptoms bei der Patientin hinweisen. Ich vermute, diese Determinierung werden wir bei jedem Mißtrauen finden: Patientin hatte an ihrem Vater eine schwere Enttäuschung erlitten. Er hatte sie eigentlich an die Stiefmutter verraten, hatte sie – in der Gefühlsauffassung der Patientin – betrogen, hatte ihr Vertrauen getäuscht. Wie kann sie nun noch jemandem trauen, wenn er, der Beste, sie betrogen hat.

Ich glaube, daß diese ersten Enttäuschungen an den infantilen Objektbesetzungen eine Narbe hinterlassen, die jedesmal viel zur Entstehung des Mißtrauens beitragen wird.

Auf die Analogie und den Unterschied im Mechanismus der Entstehung des Mißtrauens bei den beiden bis jezt zitierten Fällen, werde ich im weiteren zurückkommen.

Fall 3: Ein junges, 19jähriges Mädchen mit schwerer Depression, klinisch-diagnostische Marke würde lauten: Konstitutionelle Verstimmung. Bei der Analyse erweist sie sich als Zwangsneurose fast ohne Symptome in die Depression auslaufend. Leidet besonders unter ihrem schweren Mißtrauen, fühlt sich einsam und verlassen, weil sie von niemandem geliebt wird, keine Freunde besitzt, jeder Versuch zur Herstellung näherer Beziehungen zwischen ihr und den anderen scheitert an ihrem Mißtrauen.

Aus der Analyse will ich kurz berichten: Patientin hat einen älteren Bruder, der scheinbar zu Hause von beiden Eltern ihr vorgezogen worden ist. Sie steht unter einem außerordentlich hohen Männlichkeitskomplex, dessen Quelle im Vergleich mit dem Bruder und in seiner dominierenden Stellung zu Hause und im Verhältnis zu den Eltern zu suchen ist. Penisneidkomplex und starke Haß-

tendenzen gegen den Bruder waren die psychischen Ergebnisse dieses Verhaltens. Über den Ödipuskomplex will ich nicht weiter sprechen, Tatsache ist, daß die Rolle des Vaters sehr bald durch den Bruder eingenommen wurde.

Ihre Liebe ist ein fortwährendes Schwanken zwischen Heterosexualität und Homosexualität. In der Heterosexualität steht sie unter dem starken Bruderkomplex, ihre mißlungenen Versuche, einen Mann zu lieben, spielen sich immer an Objekten, die unzweideutig dem Bruder-Imago entsprechen, ab. Aber auch ihre Homosexualität ist durch die Beziehungen zum Bruder determiniert. Sie identifiziert sich mit dem Bruder und verliebt sich in alle diese Objekte, zu denen er scheinbar in irgend welchen erotischen Beziehungen steht. Interessanterweise identifiziert sie sich aber auch mit allen diesen weiblichen Personen, um mit ihnen den Bruder zu lieben und vom Bruder geliebt zu werden.

In ihrer Überschätzung des Sexualobjektes behauptet sie, alle Frauen seien in ihrem Bruder verliebt.

Wie schaut nun ihr Mißtrauen aus? Jedes weibliche Wesen, dem sich Patientin nähert, wird bei ihr zum Objekt der homosexuellen Regung von positiver Qualität und zum Objekte des Hasses als Konkurrentin in der Liebeswerbung um den Bruder. Sie gönnt dem Weibe die Liebe des Bruders nicht, weil sie ihn selbst liebt – sie gönnt dem Bruder das Weib nicht, weil sie es selbst liebt. Gegen beide ist ihr Haß gerichtet, verstärkt durch die dispositionellen Momente ihrer Zwangsneurose. Dieser ganze Kampf spielt sich im Unbewußten ab. Nur die endopsychische Wahrnehmung der dem Ich feindlichen Tendenzen der Homosexualität und der Inzestliebe wird wieder nach außen projiziert, ebenso der gegen das Weib und gegen den Mann gerichtete Haß unterliegt der Projektion nach außen und wird als Mißtrauen empfunden.

Noch eine Determinierung ihres Mißtrauens liegt in der untergeordneten Rolle, die sie in der Kinderstube spielte. Sie sagt selbst, zur Motivierung ihres Mißtrauens: Ich weiß, daß alle nicht mich meinen, nur meinen Bruder.

Fall 4: 25jährige Frau seit einem Jahre verheiratet. Diagnostisch: Beginnender Verfolgungswahn.

Ihr voreheliches Liebesleben ist reich an Erlebnissen, arm an Gefühlen. Sie hatte bis zu ihrer Ehe ein Dirnenleben geführt ohne materielle Vorzüge der Prostitution. Sie sei sexuell vollkommen anästhetisch geblieben, auch in ihren vorehelichen Beziehungen zu ihrem Mann. Erst in der Ehe stellte sich der Sexualgenuß ein, sie brauchte dazu sichtlich die Sanktionierung der Mutter. Schon diese zwei Momente: Das Dirnentum und das Letztgenannte deuten bereits auf den überstarken Mutterkomplex und auf den Kampf gegen denselben.

Die erste Zeit ihrer Ehe verläuft in ungetrübtem Glücke, bis die Frau nervöse Symptome zu produzieren anfängt. Sie wird

reizbar, mißtrauisch, klagt über ein unheimliches Gefühl des drohenden Etwas, das von außen kommen wird, sie argwöhnt, die Dienstboten bestehlen sie, der Mann scheine ihr untreu zu werden. Das Mißtrauen bezieht sich auf alle mit ihr zusammenlebenden Personen, hauptsächlich auf die nächste Umgebung. Bis dahin nichts, was auf Paranoia hindeuten würde.

Anläßlich des Besuches eines Arbeiters kommt ihr plötzlich die Idee, der Mann sei bei seinem Weggehen viel dicker gewesen wie vorher. Er habe den Moment, in dem sie Geld für ihn holte, benützt, um sich der im Schrank hängenden Männerkleider zu bemächtigen und sie übereinander anzuziehen. An dieses Ereignis knüpft sich eine Steigerung ihres Mißtrauens, sie ist in fortwährender Unruhe, schläft nicht, zählt ihre Sachen nach, spioniert die Dienstboten, traut sich nicht vom Hause weg, verdächtigt jeden des Diebstahls etc. Nach diesem Stadium entwickelt sich der typische Verfolgungswahn, den ich in statu nascendi beobachten konnte.

Die durch äußere Momente fragmentarisch gebliebene Analyse ergibt folgendes: Patientin stand unter der Herrschaft des Mutterkomplexes, dessen sie sich schon in der vorparanoischen Zeit zu entledigen versuchte. Sie bediente sich bis dahin hysterischer Mechanismen (ich will jetzt nicht auf die Anfälle und anderweitigen Symptome, die sie produzierte, eingehen). Die Szene, die sie produzierte, erwies sich analytisch als eine Wiederbelebung einer infantilen Szene, in der die Mutter der Patientin durch einen Mann bestohlen wurde, der tatsächlich einen Teil des dem Vater gehörigen Kleidergeschäftes, das die Mutter führte, auf oben beschriebene Weise ausraubte. Patientin erinnerte sich an eine heftige Szene, in der der Vater der Mutter den Vorwurf machte, durch ihre mangelhafte Aufsicht und zu großes Vertrauen habe sie ihn ruiniert.

In der Wiederbelebung dieser Szene identifiziert sich Patientin mit der Mutter und korrigiert in ihrem weiteren Verhalten das, was die Mutter dem Vater Schlechtes getan hat; sie machte es besser als die Mutter.

Ich möchte noch hervorheben, daß im Beginn der Erkrankung Patientin scheinbar vollkommen unmotiviert plötzlich einen älteren Mann aufsucht, der ihr erstes Verhältnis war, zu dem sie aber seit vielen Jahren keine Beziehungen hatte. In ihrer Bedrängnis läuft sie oft zu ihm, um sich, wie sie sagt »in seinem Bette auszuweinen«.

Ich habe bereits erwähnt, daß die Patientin sich bereits in früherer Zeit hysterischer Symptome zu Erwehrung der starken Mutterbildung bediente. Auch der Beginn der jetzigen Erkrankung, obzwar er den berechtigten Verdacht des Verfolgungswahnes erweckt, steht noch im Zeichen der Übertragungsneurose. Patientin mobilisiert zum letzten Male mit voller Kraft ihre infantilen Beziehungen zum Vater, um sich der Mutter zu erwehren. Sie bedient sich noch hysterischer Mechanismen zu Heilungszwecken, wie sie sich dann des paranoischen bedient, als der erste mißlungen ist.

Was uns heute an den Fall interessiert, ist die dem Verfolgungswahn vorausgehende Phase des Mißtrauens. Wir sind so gewöhnt, diese zwei Symptome: Das Mißtrauen und den Verfolgungswahn als Ausdruck desselben Mechanismus zu betrachten, daß dann eigentlich jede Erklärung des Mißtrauens bei einem, später als Paranoia erkannten Fall als unnötig erscheint. Die genaue analytische Betrachtung des Falles hatte mich eines anderen belehrt. Wohl befindet sich Patientin in der Regression zur homosexuellen Objektwahl, sie bedient sich aber vorderhand im Stadium, von dem wir sprechen, noch nicht des paranoischen Mechanismus, es stehen ihr noch andere Abwehrmechanismen; die der Übertragungsneurose zur Verfügung. Das Mißtrauen spielt bei ihr dieselbe Rolle wie bei dem erstzitierten Fall: Es ist die Wahrnehmung der dem Ich drohenden Gefahr von Tendenzen, denen sich die Zensur, das Gewissen warnend entgegenstellt: Die homosexuelle Regung und die aufgefrischte, heterosexuelle Bindung an das inzestuöse Objekt. Diese endopsychische Wahrnehmung der Feindseligkeit zwischen den psychischen Instanzen wird nach außen projiziert und im Mißtrauen ausgedrückt. Erst als der Versuch, sich von der Mutter loszulösen, mißlingt, wird das Weib zur Verfolgerin, der paranoische Mechanismus hat sich eingestellt.

Man könnte geneigt sein, die von Freud für den Verfolgungswahn angegebenen Mechanismen mit Selbstverständlichkeit auch auf die Psychologie des Mißtrauens anzuwenden, und annehmen, es bestehe hier nur ein quantitativer Unterschied, um so mehr, als das Mißtrauen, eine ständige Begleiterscheinung der Paranoia, sich scheinbar im Beginne des Wahnes als Vorbote desselben dokumentiert.

Dem steht die Erfahrung entgegen, daß das Mißtrauen ein häufiges, unter ganz divergierenden psychischen Bedingungen auftretendes Symptom ist.

Ich leugne nicht, daß das Mißtrauen bereits den Verfolgungswahn ausdrücken kann, es wird dann eben bereits der Verfolgungswahn selbst sein und den Ausdruck desselben psychischen Prozesses mit dem der Paranoia eigenen Mechanismen bilden. Ich wollte nur betonen, daß er es nicht immer ist und, daß er sogar im Beginn der Paranoia aus anderen Mechanismen entstehen kann.

Seine Wesensverwandtschaft mit der Paranoia liegt doch schon in der Projektion, der sich beide bedienen, auf den Unterschied komme ich noch einmal zu sprechen.

Übrigens sehen wir gerade im Anfangsstadium der Paranoia Bildungen, die noch stärkere Affinität zu dem von mir angenommenen Mechanismus des Mißtrauens haben, als der gemeine Verfolgungswahn. So im Symptom des Transitivismus, in dem die eigenen psychischen Veränderungen wahrgenommen, aber den anderen zugeschrieben werden (im Wege der Projektion). Weiter im Beachtungswahn, der durch Freud seine psychologische Erklärung erhalten hat, die darin besteht, daß die beobachtende Instanz eigentlich das eigene

Gewissen repräsentiert, das aus äußeren Verboten gebildet, jetzt in regressiver Form wieder nach außen verlegt, projiziert dargestellt wird.

Aus den bisherigen Erwägungen reasumiere ich folgendes: Das Wesen des Mißtrauens beruht auf dem uns aus anderen Zusammenhängen bereits bekannten Mechanismus der Projektion.

Die Bedingungen, unter denen das Phänomen zustande kommt, sind verschieden. Einmal wurden es unterdrückte Liebeseinstellungen, die im Keime erstickt werden, sein, das andere Mal verpönte, verdrängte Regungen, die das Motiv abgeben.

Es hat im Unterschied zur Neurose keine dazu disponierende Fixierungsstelle in der Libidoentwicklung, es leitet sich von keiner bestimmten Triebkomponente ab. Jede Entwicklungsstufe, jede regressive Form der Libido und ihre Unverträglichkeit mit dem aktuellen Zustand der Persönlichkeit kann die Durchbruchspforte für das Symptom des Mißtrauens bilden. Der innere Konflikt zwischen jeder Triebregung und dem Ichbewußtsein, der sonst bei entsprechenden dispositionellen Momenten in einer bestimmten Neurosenform gelöst wird, ruft im Ichbewußtsein das Gefühl der gegen dasselbe gerichteten Feindseligkeit, eine innere Spannung hervor, die nach außen projiziert, das Gefühl der Unsicherheit der Außenwelt gegenüber, d. i. das Mißtrauen bewirkt. Der Zwiespalt liegt dabei in psychischen Systemen und wird von da nach außen verlegt.

Im weiteren entspricht das Mißtrauen der Projektion eigener unbewußter Haßtendenzen und den unterdrückten Regungen der Feindseligkeit gegen die Außenwelt, die innerlich wahrgenommen, auch wieder nach außen verlegt werden. In dieser Form werden wir das Mißtrauen überall dort finden, wo die anal-sadistische Komponente der Libido besonders stark entwickelt war. Also als ein häufiges Symptom der Zwangsneurose.

Bei Paranoia finden wir das Mißtrauen als ein Symptom des Verfolgungswahnes mit allen Mechanismen dieser Erkrankung.

Sonst unterscheidet sich das Mißtrauen trotz gewisser Analogien im Mechanismus dadurch von der Paranoia, daß es die homosexuelle Fixierung nicht zur unbedingten Voraussetzung hat und daß die Projektion ohne die typische Affektverwandlung der Paranoia vor sich geht.

Soviel vom Mißtrauen als pathologischem Gebilde.

Wie können wir nun die durch Analyse der Fälle analytisch erworbenen Erkenntnisse verwerten, um uns die Psychologie des Mißtrauens als bleibende Charaktereigenschaft klarzumachen?

Der Zusammenhang einzelner Charakterzüge mit bestimmten Trieben und Erregungen gewisser erogener Zonen ist psychoanalytisch bereits festgestellt worden, ebenso die Tatsache, daß sie Fortsetzungen der verdrängten Triebe, Reaktionsbildungen und Sublimierungen derselben darstellen.

An welcher Stelle des Unbewußten greift nun diese den Menschen sozial so verderbende Eigenschaft des Mißtrauens an,

die ihn in fortwährender qualvoller Unsicherheit leben läßt, immer Böses argwöhnend, immer in Waffen der Abwehr gegen den Feind, den er nicht sieht und doch neben sich fühlt, in jedem vermutet, überall sucht. Die Psychoanalyse hat uns gelehrt, daß bei allen Menschen Triebregungen elementarer Natur bestehen, die das tiefste Wesen des Menschen sind, alte Impulse, Wünsche, Strebungen, eingewurzelte Besitztümer der Seele, die im Laufe der Zeiten den Verdrängungen unterlagen und durch eine im Innern waltende Instanz in der Zurückweisung gehalten werden. Ergibt sich nun aus einer Verschiebung des quantitativen Verhältnisses einzelner Bestandteile des harmonisch wirkenden Gefüges des unbewußten Seelenlebens ein Kampf zwischen einer überwuchernden, nach aufwärts strebenden Triebregung und der in die Verdrängung zurückweisenden Instanz, bleibt er andauernd unerledigt, unausgefochten, so ruft er ständig im Individuum den Zustand der inneren Unsicherheit, das Gefühl der bestehenden Gefahr hervor, die nach Außen projiziert, dem Charakter das Gepräge des Mißtrauens gibt. Gleichzeitig gelingt es dem Individuum sich in dieser Form endgültig der Wiederkehr des Verdrängten zu erwehren.

Bei dieser Annahme stütze ich mich auf die am Fall 1 analytisch gewonnenen Erfahrungen, bei dem unter analogen Bedingungen, aber im Zeichen des aktuellen Konfliktes, die Wiederkehr des Verdrängten das Mißtrauen als passageres Symptom entstehen ließ.

Ein Trieb ist es jedoch, dem scheinbar besondere Bedingungen gegeben sind, mit dem Mißtrauen organischer verknüpft zu werden: Das ist der Sadismus und die mit ihm verbundene Intensität der psychischen Gefühlsambivalenz.

Dieses wie Freud sagt »fundamentale Phänomen« der menschlichen Seele, von uns allen konstitutionell mitgebrachte Erbstück, begleitet alle Beziehungen auch unseres normalen Daseins.

Wo dieser immanente, im Normalen scheinbar – ausgeglichene, aber immer lauernde Ambivalenzkonflikt – durch den mehr entwickelten Sadismus eine Verstärkung bekommt, weicht das Individuum dem Konflikte aus, indem es einen Teil desselben, die unbewußte Feindseligkeit nach Außen projiziert. Darin sind wieder die psychischen Bedingungen zur Entstehung des Mißtrauens als Charaktereigenschaft gegeben. Die projizierte Feindseligkeit wird als eine von außen gegen das Individuum gerichtete empfunden und vom Mißtrauen empfangen.

Es sind dieselben Bedingungen, die unter der Voraussetzung des aktuellen Konfliktes und der mißglückten Verdrängung den Kern der Zwangsneurose bilden, und sich desselben Mechanismus der Projektion beim Entstehen des Mißtrauens als Symptom der Zwangsneurose bedienen.

In diesem Zusammenhang möchte ich noch einmal auf die bereits im vorigen erwähnte Tatsache aufmerksam machen, daß die Enttäuschungen an den ersten, vorbildlichen Liebesobjekten der Kind-

heit, der daraus resultierende Abzug vom Ideal, die starken Motive zur Verstärkung des Dispositionellen liefern, und vielfach für den Charakter das Verhängnisvolle darstellen werden. Als Charaktereigenschaft kann das Mißtrauen eine direkte Fortsetzung dieses primären Anstoßes bleiben — bei seinem Entstehen als neurotisches Symptom auf die Auffrischung dieser alten Erinnerungsspuren zurückgeführt werden.

Aus dem Obengesagten wird es uns leicht verständlich werden, wieso diese, so allgemein bekannte und fast zur Regel gewordene Tatsache zustande kommt, daß der Verlust des Gehörs, die Taubheit, eine so auffallende Veränderung des Charakters, das typische Mißtrauen mit sich bringt.

Wir wissen, daß alle Situationen, die irgendwie eine Enttäuschung am Leben bringen, in denen der Mensch sich gekränkt, zurückgesetzt fühlt, auch eine Libidostörung in Gefolge haben können, indem die überstarken, bis dahin in Schranken gehaltenen Triebkomponenten vom geschwächten Ich nicht mehr bewältigt werden können.

So wird es dem Individuum schwer, den in jeder Seele waltenden Sadismus und die Ambivalenz zu beherrschen. Es wird mißtrauisch, indem es feindselig wird.

Aber nicht nur aus der Tatsache der gestörten Libido läßt sich das Mißtrauen der Tauben erklären.

Ich fragte einmal eine Taube, früher treuherzige Person, warum sie mißtrauisch geworden ist. Sie gab mir zur Antwort: »Wie kann ich den Menschen trauen, wenn ich sie nicht höre?« Diese scheinbar einfältige Antwort hatte mir jedoch vieles gesagt.

Wir brauchen sichtlich der ständigen Wache aller unserer Sinne, um uns vor der Feindseligkeit der Wesen zu schützen, die uns in ihren Gefühlen gleichen.

Alle Menschen werden für uns »Gettatore«, der »Mann mit dem bösen Blick«, wenn wir sie nicht mit dem Ohr kontrollieren können.

Ich habe am Anfang erwähnt, daß keiner Beobachtung die Tatsache entgehen kann, daß die Menschheit in den letzten Jahren so voll Mißtrauen geworden ist. Dieses Mißtrauen drückt sich in allen Beziehungen der Menschen zueinander aus, und scheint eine der Folgeerscheinungen des Krieges zu sein.

Die Motivierung, daß das Mißtrauen nur eine Reaktion auf den Verfall der Sitten, auf das zunehmende Stehlen, Rauben und Morden ist, seine Ursache in den realen Gründen der Unsicherheit des Daseins hat, genügt unserem psychoanalytischen Denken nicht.

Ich glaube, es ist nicht so, daß die Menschheit sich in zwei getrennte Gruppen geteilt hat: Die einen die Stehlen und Morden — und die anderen, die Mißtrauen haben.

Meiner Ansicht nach, sind das zwei parallele, gleichzeitige Erscheinungen derselben Ursachen mit etwas individualisierten Äußerungen.

Freud hatte uns in seinem Aufsatz: »Zeitgemäßes über Krieg und Tod« gezeigt, wie der Krieg die Triebumbildung, auf welcher unsere Kultureignung beruht, rückgängig gemacht hat, wie wir eine Illusion aufgeben mußten, daß unsere Triebneigungen sublimiert keiner Schranken des äußeren Zwanges bedürfen, um den kulturellen Forderungen zu entsprechen.

Der Krieg hat uns gezeigt, daß die Kultur uns zwar die Triebunterdrückung auferlegt hat, nicht aber die Bereitschaft der gehemmten Triebe, im geeigneten Momente durchzubrechen, gestört hat. Wir waren Zeugen, wie rasch sich der menschliche Sadismus, der ganze Abgrund des Hasses und der Feindseligkeit der menschlichen Seele, seiner Schranken entledigen konnte, und sich gebärdete, als hätte er nie die Fesseln der langen Unterdrückung getragen. Und einmal losgelassen, gehen die mächtigsten Triebe nicht gleich gefügig ins Joch zurück.

Noch tobt sich der Sadismus in seiner Losgelassenheit aus. Wo er primitiver, ungeheuchelter, unkultivierter ist, wirkt er aktiver: Er mordet und plündert.

Wo er durch größere Kulturdurchtränkung vom Individuum zurückgewiesen wird, windet er sich in seinen Fesseln: Aus der Unterdrückung sendet er seine Ausläufer des Hasses und der Feindseligkeit, durch die bereits wirkende Zensur zurückgehalten, bedient er sich der ihm vertraut gewordenen Mechanismen der Reaktionsbildungen, Projektionen etc.

Als Ausdruck der letzten erkennen wir das Mißtrauen. Unsere Seele ist primitiver geworden. Die Welt wurde uns voller Dämonen. Denn, stammt unser Mißtrauen nicht aus denselben Quellen unserer Seele wie der Dämonenglauben der Primitiven?

Die Psychoanalyse hat uns das Sehen gelehrt!

Vom wahren Wesen der Kinderseele.

Redigiert von Dr. H. HUG-HELLMUTH.

Vom »mittleren« Kinde.

Von Dr. HERMINE HUG-HELLMUTH.

Wir sind gewohnt zu hören, daß dem »einzigen« Kinde aus seiner Sonderstellung in der Familie eine ganz eigenartige Entwicklung erwachse, die keineswegs als günstige zu bezeichnen und von den Eltern nicht beabsichtigt und erwartet ist. Durch ihre verzärtelnde Liebe, die es zum Mittelpunkt des Hauses macht, verwöhnt, sucht das »Einzige« allerorten ein gleiches Übermaß von Neigung. Sein Streben, überall Hahn im Korb zu sein, seine Unfähigkeit, sich anderen Kindern anzupassen, machen es unbeliebt und verschärfen den Gegensatz zwischen der liebegeschwängerten Atmosphäre daheim und der gefühlskälteren weiteren Umwelt. Die Frühreife, zu der das geschwisterlose Kind sich im steten einseitigen Verkehr mit den Erwachsenen entwickelt, wird von den Eltern in der Regel als Anzeichen einer ungewöhnlich hohen Begabung, einer großen Bestimmung im Leben gewertet und die Enttäuschung ist groß, wenn die Originalität seiner Aussprüche erlischt, sobald das »Einzige« in die Schule kommt. In dem neuen Kreise, in dem es eins unter vielen wird, vermißt es zum ersten Male die gewohnte Überschätzung seines Ich. Es fühlt sich zurückgesetzt. Häufig will es durch Vordringlichkeit Beachtung erzwingen, gelingt ihm dies nicht, dann wird es empfindlich, widerspenstig gegen die Lehrer, rechthaberisch, unverträglich gegen die Mitschüler. Es bietet im Kleinen das Bild des asozialen Menschen, der es dereinst wird. Oft versagt es in Bälde im Lernen, weil es dank der ausschließlichen Gesellschaft der Erwachsenen »schon alles weiß« — kurz das verhätschelte, verzogene Wunderkind wandelt sich in ein schwer erziehbares, »nervöses« Kind, das früher oder später schlimmen Schiffbruch leidet an den Klippen des sozialen Lebens.

In recht ähnlicher Weise vollzieht sich das Schicksal des »Lieblingskindes«. Vielleicht wird ihm das Zurechtfinden im Leben noch schwerer, weil sich das Glück seines Kinderdaseins auf der Zurücksetzung der Geschwister aufbaute und weil es also überall zu seiner Zufriedenheit die Bevorzugung gegenüber Gleichberechtigten braucht. Streit und Mißgunst der Geschwister läßt es seine Ausnahmestellung doppelt lastvoll empfinden und die gleiche Konstellation sucht es sein ganzes Leben.

Die psychoanalytische Forschung hat wiederholt darauf hingewiesen, daß auch dort, wo mehrere Geschwister unter den freundlichsten Lebensbedingungen aufwachsen, nicht das paradiesische Glück herrscht, das der Laie so gern dem Kindergemüt andichten möchte. Wir wissen, daß das

bisher »Einzige« von heftiger Eifersucht erfaßt wird, wenn ihm ein Geschwisterchen die Alleinherrschaft im Hause entreißt. Wir sehen es dann den kleinen Ankömmling mit scheelen Blicken betrachten, allerlei gehässige Reden und Gebärden geben Ausdruck von der durchaus nicht liebevollen Einstellung zu dem unerwünschten neuen Mitglied der Familie. Auch die ebenfalls recht zwiespältigen Gefühle des Jüngeren gegen den Älteren sind uns gut bekannt. Wir sind also bereits gewohnt, in der Kinderstube eine keineswegs nur liebeerfüllte Atmosphäre zu erwarten, wir haben uns vielmehr mit der Tatsache abgefunden, daß die kindlichen Gefühle gegen die Geschwister stark ambivalent sind.

Die mündliche Äußerung Professor Freuds, daß man immer nur von der sexuellen Aufklärung des erstgeborenen Kindes spreche, während die der nachfolgenden Geschwister den Erwachsenen anscheinend wenig Sorge mache und daß man vielleicht mit gutem Recht diese Frage die Kinder in eigener Regie solle beantworten lassen, lenkte meine Aufmerksamkeit auf die für die seelische Entwicklung der Geschwister, zumal des »mittleren« Kindes bedeutsamen Faktoren. Über das Schicksal des letzteren fand ich in der Literatur keine Aufzeichnung. Bislang wurde dem »mittleren« Kinde keine besondere Beachtung zuteil. Sein Los im Leben, »mitzulaufen« ist auch sein Los in der Kinderpsychologie. Doch scheint es mir wohl wert, besonders beleuchtet zu werden, denn es gibt uns Aufklärung über den eigentümlichen Lebenslauf vieler Frauen und Männer, Menschen, die ihr ganzes Leben in irgendwelchem Bemühen um Liebe, Anerkennung, Reichtum vergeuden und doch immer zwischen zwei Stühlen auf die Erde zu sitzen kommen.

Allerdings ist es in unserer das Ein- und Zweikindersystem bevorzugenden Zeit nicht leicht, eine große Zahl von Beobachtungen an »mittleren« Kindern zu sammeln, immerhin stützt sich meine über mehrere Jahre ausgedehnte Untersuchung auf eine ziemliche Reihe von Fällen, aus der ich die besonders prägnanten herausheben will. Sie entstammen nur zum geringen Teil der psychoanalytischen Praxis, denn in dieser überwiegen die »Einzigen« und die ältesten Kinder bei weitem die »mittleren«. Diese Tatsache ist gut verständlich aus der Sonderstellung des ältesten und des einzigen Kindes in der Familie.

Vorausgeschickt sei, daß unter dem »mittleren« Kinde insbesondere das zweite von drei, im weiteren Sinne ein von den übrigen Geschwistern durch größere Altersunterschiede nach oben und unten gesondertes Kind zu verstehen ist.

Die mittlere von drei Schwestern (fünfzehn, zwölf, zehn Jahre) klagt: »Es ist ein Unglück, so in der Mitte zu sein. Die Emmy (die älteste) glaubt, weiß Wunder was sie ist, mit ihren nicht einmal ganz 15 Jahren und die Mary glaubt, sie ist schon dasselbe wie ich, der kleine Fratz von 10 Jahren. Und einmal heißt es: ‚Du bist die Große, du sollst die Gescheitere sein und nicht allen Unsinn mitmachen', oder ‚So gib doch der Kleinen nach, du sollst doch schon so vernünftig sein', und dann wieder einmal: ‚Laß die Emmy arbeiten, spiel mit der Mary' oder ‚die zwei Kleinen . . .' Das war immer so. Wie ich 7 Jahre alt war, kam ich in die II. Klasse ins Institut G. Ich war sehr stolz, daß ich nun auch in die Schule gehen sollte und weil die Emmy gewöhnlich schon um 8 Uhr Turnen oder Französisch hatte, durfte ich sogar mehrmals allein gehen. Da wurde am 1. Dezember ein Kindergarten eröffnet und da ließ Mama die Mary einschreiben, damit sie nicht den ganzen Vormittag allein zu Hause sei. Jetzt mußten wir mit-

einander gehen, d. h. die Mary wurde vom Fräulein hingeführt und ich mußte mitgehen. Ich war wütend und lief entweder voraus oder ich blieb eine Gasse weit zurück. Natürlich gab's richtig Verdruß. Und jetzt ist es noch so: Wenn ich mit der Mary gehe, bin ich die ‚Große' und soll auf sie aufpassen, besonders seit vorigem Jahr, als sie von einem Fiaker überfahren wurde und wo ihr doch nichts geschehen ist, aber wenn die Emmy und ich zusammen gehen, da bin ich die ‚Kleine' und soll ihr schön brav folgen ...

Und mit den Kleidern ist es auch so eine Geschichte, zuerst hatten die Emmy und ich die gleichen Kleider und dann auf einmal bekam sie besondere und ich und die Mary bekamen die gleichen. Oft hält man uns sogar für Zwillinge. Und ebenso ist es beim Essen und Schlafengehen und bei allem. Nächstnächstes Jahr soll ich in die Tanzstunde gehen, und die Mary natürlich auch, aber da pfeiff ich auf die ganze Tanzerei. Dann petzt sie, was ich tue und wie ich schaue und mit wem ich rede. Überhaupt ich habe zwei Spione, wenn wir nur zwei Kinder wären, so hätte ich nur einen Spion, aber so klatscht einmal die Emmy, einmal die Mary über mich, je nachdem mit wem ich gehen muß ...

Und wenn Kinder eingeladen werden, so hat gewöhnlich die Emmy ihren Nachmittag und ich darf ein oder zwei Mädel miteinladen oder es kommen lauter kleine Kinder zur Mary und zu mir kommt bloß die Grete, die Schwester vom Kurt und der Edith. Nie habe ich eine richtige Kindergesellschaft für mich. Ein einzigesmal hatte ich einen Nachmittag an meinem 10. Geburtstag, da bekam die Mary die Grippe und dann die Emmy und die Einladung wurde abgesagt. Ich habe noch nie die Grippe gehabt. Das ist überhaupt merkwürdig, von klein auf haben die Emmy und die Mary immer alle Krankheiten, z. B. Masern, Scharlach, Diphteritis zugleich gehabt und ich nicht, oder ich bekam sie viel später, so daß ich dann ganz allein liegen mußte. Wenn aber die zwei krank waren, durfte ich auch nicht in die Schule gehen und war wieder ganz allein. Als ob sie mir's zu Fleiß getan hätten. Aber das Schönste ist schon, wenn ein großer Ausflug ist oder wenn wir Theaterkarten bekommen, zuerst war ich zu klein zum Mitgehen, aber jetzt ist die Mary auf einmal groß genug. So ist es bei allem, bei den Büchern, bei den Klavierstücken und immer. Am liebsten wäre mir, wenn ich oder eines von uns nicht zu Hause wäre, dann wären wir nur zwei und alles wäre anders.«

Aus der Analyse eines dreizehnjährigen geistig gut entwickelten, körperlich aber ziemlich zurückgebliebenen Knaben, dessen Brüder vierzehn und neun Jahre alt waren, entnehme ich folgende Stellen:

»... Es ist ein rechtes Elend, alle Kinder in einer Familie sollten gleich alt sein können oder wenn viele Kinder, z. B. 6 oder 8 da sind, dann sollten sie in zwei Gruppen sein. Dann gäbe es keine solchen Ungerechtigkeiten, z. B. wie der Robert (der älteste 20jährige Bruder) gefallen ist, hat der Fritz aus den besten Sachen Anzüge bekommen und ich mußte die vom Fritz nehmen, aber der Karli hat nicht meine Kleider bekommen, Gott bewahre, für den haben die Großeltern ganz neues Gewand gekauft.

... Auch beim Essen geht's so. Entweder heißt's: ‚Der Fritz ist der Älteste, drum kriegt er das Meiste' oder ‚Streit doch nicht immer mit dem Karli, der versteht es ja nicht so' und da bekommt er immer zuerst und das Beste und das größte Stück und dann schimpft die Mutter, daß ich immer mit den Augen abwäge, was jedes bekommt. Aber am meisten ärgert mich das: Wie wir noch kleiner waren, der Fritz 8 und ich 7, da

hat immer der Fritz das Kasserole von Mehlspeisen auskratzen dürfen, weil er der Ältere war, und jetzt kriegt's der Karli zum Reinputzen, weil er der Kleinste ist und ich hab's also natürlich nie bekommen, solche Ungerechtigkeiten empören mich und dann werde ich wild und mache einen fürchterlichen Radau . . . Und gerade so ist's mit den Büchern im Bücherkasten, der Fritz nimmt sich schon, seit er ins Gymnasium geht, aus dem Bücherkasten, was er will, wenn ich aber ein Buch nehmen will, heißt's gleich: ‚Du hast im Bücherkasten nichts zu suchen' . . . Ich habe mir schon oft gedacht: drei Kinder in einer Familie, das kommt mir vor wie Kopf, Körper (= Leibesmitte) und Füße. Die Mitte ist immer durch die Kleider eingeschnürt, z. B. durch den Hosenriemen, aber der Kopf und die Beine sind frei, die können tun, was sie wollen. Der Kopf kann sich drehen und mit den Augen hinschauen, wohin er will und denken und reden, was er will usw., die Füße können stehen und gehen und laufen, aber der Leib kann gar nichts allein tun. Sie kennen doch die Sage von Menenius Agrippa vom Magen und den anderen Gliedern des Körpers. Da zeigt Menenius Agrippa seinen Landsleuten, daß alle Glieder des Körpers gleich viel wert sind und so sollte es auch mit den Kindern sein . . . Immer hat der Vater eins zum Liebling und die Mutter eins, also sollten nur zwei Kinder in der Familie sein. Und auch sonst, wenn nur zwei Kinder da sind, ist das viel besser, jedes hat seine Vorrechte, der eine ist der Älteste, der andere der Jüngste, einer gönnt dem andern seine Vorrechte, weil er selber auch welche hat, es braucht keinen Streit und Zank zu geben. Aber der mittlere Bruder ist immer schlecht dran, Vorrecht hat er überhaupt keines und jedes Recht teilt er entweder mit dem älteren oder mit dem jüngeren Bruder, nie ist er selbständig, immer ist er ein Anhängsel oder eben die Mitte zwischen Kopf und Füßen . . . So ist es auch im Staat: auf der einen Seite der Adel und die Reichen, die alles haben, auf der andern die Arbeiter, die Armen, die doch das Recht haben, bei Aktionen und Beteilungen anzusuchen und in der Mitte sind die Beamten, der Mittelstand, der nichts hat und auch nichts bekommen kann bei Aktionen usw., weil er sich schämt zu bitten. So ist es bei der Tante Luise, sie haben nichts, aber sie können doch auch nirgends ansuchen, gut, daß sie nur ein Kind und noch dazu ein Mädel haben . . . Das Richtige wäre vielleicht, wenn in einer Familie, die schon zwei Kinder hat, sobald noch ein drittes kommt, eines von den dreien stürbe, so daß doch immer nur zwei sind, das wäre gut für beide.«

Ein neunjähriges Mädchen schildert ihr Zusammenleben mit ihrer elfjährigen Schwester Marietta und den fünfjährigen Zwillingen Hansl und Gretel folgendermaßen:

»Die Marietta ist der erklärte Liebling vom Papa, der Hansl von der Mama, für mich ist niemand da, nicht einmal die Tante Rosa, denn ihr Liebling ist die Gretel. Sie sagen zwar alle, daß ich der Liebling der Großmama bin, aber das ist nicht wahr, ihr Liebling ist der Fredy vom Onkel Walter, von uns hat sie überhaupt keinen Liebling, am ehesten noch die Marietta oder eigentlich noch eher den Hansl, aber mich hat niemand besonders gern, so gern, daß es jeder gleich merkt, und dann sagen sie, ich bin zuwider und grantig. Natürlich, wenn einem immer jemand anderer vorgezogen wird. Immer soll ich den zwei Kleinen nachgeben, aber der Marietta fällt es nicht ein, mir nachzugeben, ‚denn sie ist die Große, der ich folgen muß'. Könnte mir einfallen! . . . Wenn große Kinderjause ist, weiß ich nie, wo ich hingehen soll. Die Marietta und ihre Freundinnen hören auf zu reden, wenn wir, ich und meine Freundinnen, dazukommen

und reden in Geheimsprachen, während wir Tombola spielen. Bei den Kleinen aber ist es mir zu langweilig. Ich werde doch nicht mit ihnen Ringelreihen spielen oder Sandkuchen backen oder herumbalgen. Und wenn ich's schon einmal tue, dann heißt's, ich soll nicht so grob sein, sondern lieber aufpassen, daß keinem was geschieht und daß sie ihre Kleider nicht schmutzig machen oder zerreißen ... Am Abend soll ich auf die Kleinen aufschauen, die Marietta hat zu lernen, sagt die Mama, denn sie geht in die Bürgerschule, aber ich habe nichts zu tun und da kann ich schon aufpassen. Andere Leute haben ein Fräulein oder wenigstens ein Kindermädchen, aber bei uns muß man alles selber machen. Wie die Anna (das Dienstmädchen) krank war, habe ich das Geschirr abtrocknen müssen und die Schuhe putzen, denn die Marietta hatte natürlich keine Zeit und die Zwillinge sind zu klein dazu. Ich bin wirklich das ‚Aschenbrödel' in der Familie, hoffentlich kommt einmal wirklich ein Prinz, der mich erlöst ... Am ärgsten ist es mit den Kleidern, seit der Krieg ist, habe ich eigentlich nur ein neues Kleid bekommen, immer werden die Sachen der Marietta, aus denen sie drauswächst, für mich als ‚neue Kleider' hergerichtet. Aber wie die Mama aus meinem Wintermantel einen für die Gretel machen wollte, hat gleich die Tante Rosa gesagt: ‚Das rentiert sich nicht mehr, der Mantel ist schon zu schäbig'. Aber jetzt gebe ich auf das grüne Kleid, das ich von der Marietta bekommen habe, absichtlich recht acht, weil ich sehen will, ob dann doch noch was für die Gretel gerichtet wird ...«

Ein neunzehnjähriges Mädchen, das mit einer um drei Jahre älteren und eine um drei Jahre jüngeren Schwester heranwuchs, spricht sich über das Zusammenleben von Geschwistern in folgender Weise aus: »Geschwister sollten immer nur zu zweien sein, ein Bruder und eine Schwester. Wenn ich einmal heirate, so möchte ich absolut nur zwei Kinder, zuerst einen Buben und im nächsten Jahr ein Mäderl und dann Schluß. Ich sehe bei der Tante Regine, wie schlecht es ist, wenn nur ein Kind allein da ist, wie es verzogen wird und doch nicht zufrieden ist, immer wünscht sich die kleine Linda ein Brüderchen oder eine Schwester, aber Onkel und Tante, insbesondere die Tante, wollen davon nichts wissen. Aber bei dreien, wie es bei uns war, ist immer eins zu viel, ein Glück, daß die Liddy schon mit $17^1/_2$ Jahren geheiratet hat. Aber die Zeit der Verlobung war gräßlich für mich. Denn vorher waren doch die Liddy und ich immer mehr zusammen und die Margit galt als Kleine, das änderte sich mit der Verlobung Liddys, jetzt wurde ich plötzlich zur Margit geworfen, denn eine Braut ist natürlich ganz erwachsen, auch wenn sie kaum erst 17 ist. Dieser Umschwung brachte mich oft in eine solche Wut, daß ich hätte weiß Gott was Gräßliches anstellen können. Dies war, glaube ich, auch der Hauptgrund, warum ich für 2 Jahre in ein Pensionat nach Deutschland kam. Als ich zurückkam, waren die Margit und ich wenigstens allein, ich hatte um so viel mehr gesehen von der Welt, das imponierte ihr. ... Aber man hat schon wirklich viel zu leiden als Mittelste, weil einem die Älteste immer als Muster und Beispiel vorgeritten wird, obwohl man sich ganz gut erinnert, daß sie auch kein Engel war. Und der Kleinen soll man immer ein gutes Beispiel geben usw. ...«

Interessant ist es zu erfahren, wie anderen Familienmitgliedern das Los des »mittleren« Kindes erscheint. So äußert ein hochintelligenter vierzehnjähriger Junge, der älteste unter drei Geschwistern, sich über das Verhältnis des mittleren, zwölfjährigen Bruders zu ihm und der zehneinhalbjährigen Schwester Ella in der Analyse ungefähr wie folgt: »... Der Ado hat

es gut, einmal kann er tun, was mir als Ältestem zukommt und dann wieder, wenn's ihm paßt, stellt er sich mit der Ella auf eine Stufe. So ist's beim Theatergehen, beim Sport, beim Essen, Schlafengehen, zu Weihnachten, kurz immer und bei allem. Paßt's ihm, so gehört er zu mir, paßt's ihm anders besser, so hält er sich zur Ella, er ist ein Kalfakter. Eigentlich kann man ihm 's nicht übelnehmen, da er weder der Älteste noch der Jüngste ist. Aber trotzdem sekkiere ich ihn, wo ich kann, z. B. beim Essen drehe ich die Schüssel so, daß gerade das kleinste Stück auf ihn kommt, beim Fleisch liegt ihm nicht so viel dran, aber bei einer guten Mehlspeise ärgert er sich sehr, besonders wenn jemand zu Tisch geladen ist, so daß er nicht streiten kann. Oft verstecke ich der Ella etwas von ihren Sachen und schiebe es dann auf den Ado. Und beim Theaterspielen, wo ich immer Regisseur bin, teile ich ihm die schofelsten Rollen zu. Natürlich ist er beleidigt und beklagt sich bei der Mutter, deren Schoßkind er ist, obwohl er behauptet, ich sei ihr ausgesprochener Liebling, so wie die Ella der des Papas. Das letztere stimmt und früher war ich tatsächlich der Liebling der Mama, aber seit der schweren Lungenentzündung, an der der Ado fast gestorben wäre vor drei Jahren, hat sich dies vollständig geändert zu seinen Gunsten. Von dem Tage ab, jetzt hätte ich bald ‚Todestag' gesagt, wo er von den Ärzten aufgegeben war, wurde er der entschiedene Liebling der Mama. . . . An eine Szene erinnere ich mich gut, wie ich 10 Jahre und der Ado 8 und die Ella 7 Jahre waren, bekamen wir zu Weihnachten einen großen Zauberkasten. Natürlich hat der Ado, der dumme Kerl, nichts zusammengebracht beim Zaubern und weil ich natürlich alles konnte, bekommt er eine solche Wut, daß er mit dem Griff vom Zauberei so auf meinen Kopf losdrischt, daß der Griff abbricht, ohne daß er es merkt und sagt, ich hätte den Griff abgebrochen, aber die Ella war Zeuge. Und dann ist er immer geneckt worden mit seinem Zauberstück mit dem Griff vom Eibecher. Und je mehr er in Wut kam, desto mehr höhnten wir ihn . . . Etwas Köstliches fällt mir ein, der Ado, der dumme Pimpf, hat die gewissen unanständigen Dinge, von denen ich Ihnen schon erzählte, vor mir gewußt, d. h. er hat mich aufgeklärt, ist das nicht zum Lachen? Mit 6 bis 7 Jahren muß er schon alles gewußt haben, denn ich war zwischen 8 und 9, wie er mir alles sagte und gleich darnach klärte er die Ella auf und da hat's dann den Mordsskandal gesetzt. Daß der jüngere Bruder dem älteren alles sagen muß, ist die verkehrte Welt, dadurch hat er den Respekt verloren und daher stammt hauptsächlich unsere Feindschaft. Denn dadurch wirft er sich zum Herrn auf, was ich mir natürlich nicht gefallen lasse. Ich hätte alles früher, vor ihm wissen sollen und ihn einweihen, das wäre das Richtige. Aber so wie es ist, darunter leide ich direkt. Und es ist auch ganz natürlich, daß er sich beim Lernen nichts von mir sagen läßt, darin gebe ich ihm vollkommen recht. Das sollte der Papa auch einsehen. Ich habe oft das Gefühl, daß er, trotzdem ich Sie um alles fragen kann und Sie mit mir wirklich über alles reden, vielleicht doch mehr weiß als ich. Der dumme Kerl, der mit 7 Jahren nicht einmal noch wußte, wieviel 3 + 5 ist, so daß die Ella ihm immer alles vorsagte. Überhaupt die I. Klasse des Ado, das war eine Komödie, er hat das Rechnen nicht kapiert und da hat er's an Keks und Zuckerln lernen sollen und hat geplärrt, wenn er die Zuckerln so lange nicht bekam, als er die Rechnung nicht konnte, und dann kam der kleine Stöpsel, die Ella, und rechnete es aus und bekam die Zuckerln. Die Wut vom Ado, das war zum Schießen! Manchmal hat er mir direkt leid getan, wenn's immer geheißen hat: ‚Da schau die Ella an, die geht noch

nicht in die Schule und kann das alles schon' oder ,Na, dein Ausweis wird nicht so ausschauen als wie der vom Kurt, der hat immer lauter Einser gehabt'. Na also, das ist ja jetzt auch anders geworden bei mir, aber in der Volksschule habe ich tatsächlich lauter Einser gehabt. Und in der I. Gymnasialklasse, das war ein Gaudium mit dem Ado. . . . Manchmal glaube ich fast, er spielt sich absichtlich auf den Dummen hinaus, aber warum hat er denn dann eine solche Wut, wenn ihm die Ella oder ich als Beispiel vorgehalten werden? Ich möchte wirklich nicht an seiner Stelle sein, entweder der Älteste oder der Jüngste, der Mittlere hat's gut und schlecht je nachdem. Er wird viel sekkiert, bei Renner wird die Frieda geuzt vom Georg und von der Mizzi. . . . Oft sagt der Ado, er ist der Benachteiligte, denn ich als der Älteste sei arrogant und frech und die Ella mit ihrem wehleidigen Getue komme als Jüngste und als Mädel überhaupt nicht in Betracht und so habe er, trotzdem wir unser drei sind, keine Geschwister, sondern nur Feinde, die ihn belauern, verraten und hassen, na, also ganz unrecht hat er nicht, er ist nicht zu beneiden, ich bin doch froh, daß ich nicht an seiner Stelle bin. . . .«

Endlich sei das Urteil einer Mutter über die seelische Entwicklung des mittleren ihrer drei kleinen Mädchen (neun, acht, fünf Jahre) angeführt: »In den ersten 3 Jahren war Lotte ein fröhliches, zutunliches Kind, das mit der um 1 Jahr älteren Magda ein Herz und ein Sinn war. Kurz nach der Geburt der kleinen Paula stürzte Lotte von der Schaukel und brach eine Rippe, sie mußte lang zu Bett liegen und der Arzt fürchtete anfangs eine Rückgratsverkrümmung, was aber glücklicherweise nicht eintraf. Aber von dieser Zeit an war sie gegen Magda anders, tyrannisch, launenhaft, grob, ja sogar boshaft gegen die ältere Schwester, schloß sie sich mit leidenschaftlicher Liebe an die kleine Paula an, von der sie sich alles gefallen ließ. Und so ist es noch heute. Sie bemuttert die Kleine, tut ihr alles zuliebe und nimmt jeden Streich, den die Paula ausführt, auf sich und hat dadurch schon manche ungerechte Strafe bekommen. Magda ist wohl gelegentlich auf Nesthäkchen, das von allen verzogen wird, recht eifersüchtig, besonders gegenüber Papa, aber Lotte findet es ganz in der Ordnung, daß sich alles um Paulchen dreht. Wenn sich dagegen jemand mehr mit Magda befaßt, kann sie ihren Ärger, der sich oft zu einer verbissenen Wut steigert, schwer verbergen. Wir hatten die plötzliche Änderung des Kindes in seinem Verhalten zu Magda auf die Krankheit geschoben, aber möglicherweise kann auch die Geburt der Jüngsten einen Anteil daran haben. Es ist nur sonderbar, daß sie sich gerade der Magda gegenüber stets benachteiligt, zurückgesetzt fühlt und die Bevorzugung Paulas so ruhig hinnimmt.«

Die kleine Lotte selbst äußert sich einmal so: »Es ist sehr unangenehm, eine ältere Schwester zu haben, die Paula soll es einmal besser haben als ich. Denn die Magda spioniert auf mich, klatscht über mich beim Papa, dessen Liebling sie neben der Paula ist und darum lauere ich ihr auch auf alles auf, was sie tut. Wie sie in Holland war, war ich glücklich. Ich verlange mir gar nicht, in eine Aktion zu kommen, mir ist viel lieber, sie fährt noch einmal nach Holland oder in die Schweiz. Die Mutti sagt oft, ich bin unverträglich, aber solange die Magda fort war, war nicht einmal ein Streit. Immer will sie kommandieren beim Spielen und ist doch nur um 1 Jahr älter als ich. Der Paula tue ich gern was zuliebe, weil sie so klein und herzig ist, aber die Magda tut mir nie etwas zuliebe, obwohl sie die Ältere ist. Im Gegenteil, ich soll ihr folgen und zu allem ja sagen, wie's sie will. Um jedes Spielzeug, nämlich um die Puppen und

das Kochgeschirr ist eine Rauferei, warum soll denn gerade ich nachgeben? ... Es ist auch sehr ungerecht, daß ich schon um ½8 Uhr gleich nach der Paula schlafen gehen muß, die Magda aber bis ½9 Uhr aufbleiben darf. Sie wird überall als ‚Große' angesehen und wir sind doch beinahe gleich groß. . . . Ich kann mit der Magda nicht vierhändig spielen, es geht nie zusammen, meistens spielt sie absichtlich so schnell, daß mir ein Takt übrig bleibt und dann sagt die Lehrerin oder die Mutti, ich hätte den Fehler gemacht. Schwestern sollten nie vierhändig spielen müssen. . . . Die Paula habe ich riesig gern, sie ist so herzig und klein, daß man ihr nie böse sein kann, obwohl sie manchmal tüchtig kratzt und zwickt, aber mein Gott, dafür ist sie erst 5 Jahre alt. Drum begreife ich die Mutti nicht, daß sie sagt: ‚Schau, Lottel, mit der Pauli verträgst du dich so gut und läßt dir alles gefallen und gegen die Magda bist du so unfreundlich', als ob die Magda auch erst 5 Jahre alt wäre. Die Mutti müßte das doch verstehen, wenn schon der Papa es nicht versteht. . . .«

Von einem »mittleren« Kinde, das unter zahlreichen Geschwistern aufwächst, kann ich nur aus einer Beobachtung berichten. Es ist ein elfjähriges Mädchen, dessen ältere Geschwister eine sechzehnjährige Schwester, dann zwölfeinhalbjährige Zwillingsgeschwister, Knabe und Mädchen, sind, die ein von den anderen Kindern vollständig gesondertes Leben zu zweien führen; das vorletzte Kind ist ein neunjähriger etwas schwachsinniger Knabe, das jüngste ein vierjähriges Mädchen. Die mittlere Elfjährige ist durch die besondere Gruppierung und Eigenart der Geschwister ganz isoliert, sie spielt stets für sich allein, stört die Spiele der andern durch Unverträglichkeit, Empfindlichkeit und ihr altkluges unliebenswürdiges Wesen. Natürlich empfindet sie ihre Vereinsamung inmitten der Kinderschar sehr schmerzlich, ist aber gegen jedes Zureden taub. Niemals benützt sie Bücher und Spielsachen der andern und gerät in eine förmliche Raserei, wenn einmal eines der Geschwister eine ihr gehörige Sache anrührt. Ein bloßes Anfassen genügt, um sie auf das betreffende Stück dauernd verzichten zu lassen. Beim Essen kontrolliert sie ängstlich, ob nicht ein anderes mehr bekommt als sie. Immer möchte sie sich durch die Kleidung von den Schwestern unterscheiden, ja sogar durch eine Änderung der Schreibung ihres Familiennamens sucht sie die Gemeinschaft mit den Ihren abzulehnen. Über dieses sonderbare Verhalten befragt, sagt sie: »Das ist ganz natürlich. Wenn ich alles so mache wie die andern, so gehe ich ganz verloren unter so vielen Kindern. Die Renée (die Sechzehnjährige) übersieht niemand, weil sie die Älteste ist und schon wegen ihres besonderen Namens nicht, dann kommen die Zwillinge, mit denen sind von jeher entsetzliche Geschichten gemacht worden; als ob das etwas Besonderes wäre, Zwillinge zu sein. Den Friedl bedauert jedes und drum tun alle schön mit ihm und das Julchen, na, die ist eben die Jüngste und wird schauerlich verwöhnt. Also bleibe ich übrig, noch dazu mit meinem greulichen Namen; am liebsten ist mir, wenn mich niemand fragt, wie ich heiße, damit ich nicht sagen muß: Toni. Überhaupt kein Mensch kümmert sich um mich, natürlich weil genug andere da sind, immer lauf ich nur so mit. Am meisten ärgere ich mich, wenn der Onkel Emil sagt: ‚Ah, da kommt ja die Tonerl noch nachgezottelt mit einem Gesicht, so lang wie ein Handtuch'. Ich bin wirklich ganz überflüssig, wozu bin ich denn überhaupt auf der Welt? Und warum sind denn gerad bei uns so viele Kinder, ich geniere mich schrecklich, wenn mich jemand fragt, wieviel Geschwister ich habe. Und wenn ich sage: ‚Leider noch fünf', dann lachen die Leute und ich schäme mich noch mehr. Und drum gehe ich

auch am liebsten allein. Wenn ich wenigstens die Älteste oder die Jüngste wäre, dann wäre ich zufrieden. . . .«

Das vorliegende Material läßt trotz seiner Verschiedenartigkeit doch gewisse übereinstimmende Züge in der seelischen Entwicklung des »mittleren« Kindes erkennen. Seine eingehende Beobachtung zerstört den Wahn, daß der Frohsinn und die Zufriedenheit des Kindes durch eine größere Geschwisterzahl so sehr gefördert würde. Wir sehen vielmehr, daß das »mittlere« Kind so gut wie das »einzige« besonderen Leiden und Gefährdungen ausgesetzt ist. Geradezu typisch scheint das in den angeführten und allen von mir beobachteten Fällen deutlich auftretende Gefühl des Zweifels am eigenen Ich, die Unsicherheit, wohin das Kind sich selber zählen soll. Der Erwachsene schiebt es je nach Gutdünken bald zu den »Großen«, bald zu den »Kleinen« in der Kinderstube und weckt dadurch in ihm ein ewig wechselndes Verlangen, die Sehnsucht nach einer noch nicht erreichten oder einer schon zurückgelegten Lebensstufe. Den Wunsch, »groß« zu sein wie der ältere Bruder, die ältere Schwester teilt das »mittlere« Kind natürlich mit jedem Zweitgeborenen; aber folgt diesem kein Geschwisterchen mehr, dann bleiben ihm auch die Vorrechte, die das ältere ihm abtreten mußte, durch die ganzen Kinder- und Jugendjahre als unbestrittener Besitz. Das »Mittlere« ist schlimm daran; kaum hat es seine Vorrechte zu genießen begonnen, werden sie ihm auch schon von seinem kleinen Nachfolger streitig gemacht, ohne daß es zu anderen gelangte; es wird nicht Mutters »großer Junge« oder Mutters »große Tochter«, es bleibt zwischen groß und klein, so recht in einem »Zwischenland«, von dem keine Brücke zur Umwelt führt. Die Verzärtelung als Nesthäkchen hört auf, die Stelle des »Großen« ist besetzt und so pendelt es haltlos zwischen den Geschwistern hin und her. Es findet sich schlecht zurecht in der Doppelrolle, einmal dem Beispiel, der Beaufsichtigung des Erstgeborenen zu folgen, dessen oft gerügter Fehler es sich vielleicht nur zu gut erinnert, und dann wieder dem jüngeren Kind als Vorbild gelten zu sollen.

Die labile Bewertung des mittleren Kindes durch die Erwachsenen erzeugt in der jungen Seele einen Groll gegen die, welche es schuldtragend wähnt an seiner Zwitterstellung. Es ist voll Feindseligkeit bald gegen das ältere, bald gegen das jüngere Geschwisterchen und sein Wunsch, von einem der beiden befreit zu sein, drückt sich offen oder verstohlen aus. Unter dem Einflusse der Erziehung verfallen gewisse frühinfantile Wünsche einer starken Verdrängung; so wird ein elfjähriges Kind bei der Geburt eines Spätlings in der Familie nicht sagen: »Der Storch soll es wieder mitnehmen«, sondern wir hören, wie es über die nach seiner Meinung richtige Kinderzahl denkt und wie sein uralter Wunsch sich in die Form kleidet: ». . . am liebsten wäre mir, wenn ich oder eins von uns nicht zu Hause wäre; dann wären wir nur zwei und alles wäre anders«. Aus der Fehlleistung des vierzehnjährigen Jungen: »Jetzt hätt' ich bald gesagt ‚Todestag'« spricht natürlich die gleiche Gefühlseinstellung des Ältesten zum Zweitgeborenen.

Das stete Gefühl des Zurückgesetztseins, das im mittleren Kinde eine ihm selbst oft kaum bewußte Gereiztheit im Verkehr mit den Geschwistern erzeugt, wächst häufig mit den Jahren. Besonders in der Vorpubertät und der Reifezeit, da das sexuelle Wissen die kindliche Seele überflutet und verwirrt, gestaltet sich häufig das Verhältnis des mittleren Kindes zu den Geschwistern immer unfreundlicher. Seine Zwitterstellung läßt es nicht den rechten Anschluß an den älteren Bruder, die ältere Schwester finden, die es um ihr sexuelles Mehrwissen, ihre größere körper-

liche Reife beneidet, dem jüngeren Geschwisterchen fühlt es sich überlegen und so steht es einsam zwischen ihnen, die ihm »keine Geschwister sind, sondern Feinde, die es belauern, verraten und hassen«. Und die Älteren verstehen diese schiefe Lage gut aus ihren eigenen Missetaten zu den jüngern und bemitleiden und verachten das, das in der Mitte steht.

Der Wunsch des Kindes, nur zu zweit zu sein mit Bruder oder Schwester, wird verstärkt aus seinem Verlangen, das Verhältnis der Eltern wiederholt zu sehen durch die Kinder. Nach dem Vorbilde von Vater und Mutter soll auch in der Kinderstube die Zweizahl nicht überschritten werden und dieses Ideal wollen ja auch viele junge Menschen in ihrer künftigen Ehe verwirklichen. Sie spinnen in solchen Phantasien das uralte Kinderspiel »Vater und Mutter« aus. Aber dieses Spiel ist am beliebtesten und verbreitetsten bei Kindern, die zu zweit aufwachsen, denn das »Kind« im Spiel ist besser eine Puppe, die schweigt über das, was sie sieht und hört.

Die erotischen Beziehungen des Kindes zu den Eltern in erster Linie und zu den erwachsenen Familienmitgliedern im weitern Sinne schüren die Unzufriedenheit des mittleren Kindes mit seinem Geschick immer von neuem. Es leidet unter dem Gedanken, daß Vater und Mutter das eine, das andere der Kinder zum Liebling erwählen und daß gerade das mittlere leer ausgehe, da ja auch Großeltern und Tanten ihre besondere Neigung häufig dem ältesten oder dem jüngsten schenken. Dann empfindet es jede kleine Pflicht im Hause, die ihm übertragen wird, als Bestätigung seiner »Aschenbrödel«-Rolle. Der wirkliche oder eingebildete Entgang an Liebe macht es mürrisch, mißtrauisch, unverträglich, zu Grübeleien geneigt. Nicht selten versagt es im Lernen, sobald auch das Jüngste zur Schule kommt. Das starke Interesse der Eltern für die ersten Kenntnisse des Ältesten ist sicher beim Zweiten merklich geringer, aber das Kind selber fühlt dieses Minderausmaß erst, wenn sich die Aufmerksamkeit auch auf die Lernerfolge des Jüngsten richtet. Das »Mitlaufen« im Lernen läßt seinen Eifer bald erlahmen, die Lustprämie ist der Anstrengung nicht angemessen.

Aus der Identifizierung des kleinen Mädchens mit der Mutter verstehen wir gut, daß es das jüngere Geschwisterchen, trotzdem dieses ihm reichlich Anlaß zu Eifersucht und Neid gibt, dennoch zärtlich liebt, es bemuttert und sich von ihm tyrannisieren läßt, gegen die ältere Schwester aber sich feindselig und ablehnend verhält.

Am schmerzhaftesten empfindet das mittlere dreier gleichgeschlechtlicher Kinder von nicht allzu großem Altersunterschied die Unbestimmtheit seiner Stellung daheim. Die mitunter unbewußt gewordenen Reste jener kindlichen Mißstimmung werden der zweiten von drei Schwestern besonders gefährlich, wenn nicht nur die ältere, sondern auch die jüngere vor ihr eine glückliche Liebeswahl trifft, die Verheiratung der Jüngsten bedeutet nicht selten einen Verzicht der Mittleren auf die Ehe.

Viel günstiger gestaltet sich das Schicksal des Mädchens zwischen zwei Brüdern. Bekommt es auch oft genug die körperliche und geistige Überlegenheit des älteren Bruders zu fühlen, so entwickelt sich gerade durch das Zusammenleben mit ihm schon früh in ihr das echt Weibhafte, das von ihm mit Eifersucht gehütet wird. Unter dem Einflusse des älteren Bruders kommt das »Kind-Weib« zur Entfaltung, dem jüngeren verdankt sie eine starke Mütterlichkeit und so vereinigt sie in glücklicher Weise die Qualitäten, die immer den Mann an der Frau am meisten ansprechen. Und sie entgeht auch dem Schicksal des Mädchens, das nur ältere Brüder hat und es ihnen in der geistigen Entwicklung gleichtun will.

Die Schattenseiten des Lebens eines mittleren Kindes bleiben vielleicht am meisten dem Knaben zwischen zwei Schwestern erspart. Ist er der älteren ziemlich nahe an Jahren, so fällt ihm bald der erste Platz in der Kinderstube zu, indes die beiden Mädchen sich naturgemäß stärker aneinanderschließen.

Die natürliche Lebensfreude des gesunden Kindes verhüllt uns die Kämpfe der jungen Seele. Auch das rein Individuelle verdunkelt oder verwischt das Typische. So sehen wir auch das mittlere Kind häufig harmlos und fröhlich sein Dasein genießen. Aber dem genauen Beobachter entgeht es nicht, daß auch in ihm jene für seine Art kennzeichnenden Charakterzüge, wenn auch bisweilen nur in Andeutungen, vorhanden sind.

Auch die Märchen, die uns die Welt des Alltags wunderbar spiegeln, erzählen uns vom Geschicke des mittleren Kindes. Fast immer verläuft es in den vorgegebenen Bahnen des Schicksals des älteren. Der mittleren der »drei Schwestern mit dem gläsernen Herzen« ergeht es zwar nicht ganz so schlecht wie der ältesten, aber auch ihr Herz leidet Schaden und mit einem Sprung im gläsernen Herzen muß sie sich begnügen, als Zuschauerin am Glück der Jüngsten teilzunehmen. Das Jüngste aber trifft regelmäßig ein herrliches Los; ist es ein Knabe, so vollbringt er Heldentaten und erringt eine Prinzessin zur Frau; ist es ein Mädchen, so holt es ein Prinz als seine Braut. Nur der jüngste der »vier kunstreichen Brüder« teilt das Los des ältesten und der beiden mittleren; über die Meisterschaft in einer Kunstfertigkeit versäumt er, die große Kunst des Lebens zu erlernen. So verbringen denn alle vier ihr Leben unbeweibt, ohne große Freuden und Leiden in stiller Beschaulichkeit. Nur in einem Märchen ist der mittleren dreier Schwestern ein großes Glück bestimmt, indes die älteste und die jüngste als Bettlerinnen zu der einst gehaßten Schwester kommen: Zweiäuglein, das von Einäuglein und Dreiäuglein, die stolz darauf sind, anders zu sein als die gewöhnlichen Menschenkinder, gehaßt wird, weil es zwei Augen hat wie alle Menschen, wird für sein schlimmes Leiden belohnt mit Reichtum, Liebe und Glück. Die Älteste und die Jüngste trennen ihre eigenen Vorzüge von den Menschen; die Mittlere, die so ist wie alle, wird erhöht. Mir scheint Zweiäuglein das Symbol des mittleren Kindes zu sein, das infolge seiner wenig bevorzugten Stellung im Elternhaus frühzeitig lernt, sich andern anzupassen und hilfreich zu erweisen. Diese Kunst hilft ihm im reifen Leben seinen Platz recht auszufüllen. Und daß das Märchen von drei Schwestern erzählt, hat seinen guten Sinn: Gerade die Frau bedarf der Fähigkeit sich anzupassen und ohne diese Gabe bleibt sie, gleich Einäuglein und Dreiäuglein, trotz aller wirklichen und eingebildeten Vorzüge des Körpers und des Geistes eine Bettlerin im Reiche der Liebe

Buchdruckerei Carl Fromme, Ges. m. b. H., Wien V.

IMAGO

ZEITSCHRIFT FÜR ANWENDUNG DER PSYCHOANALYSE AUF DIE GEISTESWISSENSCHAFTEN

HERAUSGEGEBEN VON PROF. DR. SIGM. FREUD

SCHRIFTLEITUNG: DR. OTTO RANK / DR. HANNS SACHS

INTERNATIONALER PSYCHOANALYTISCHER VERLAG G. M. B. H.
LEIPZIG – WIEN – ZÜRICH – LONDON – NEW-YORK

VII. 2. 1921

Die Wechselbeziehungen von psychischem Konflikt und körperlichem Leiden bei Schiller[1].

Von FRIDA TELLER (Prag).

»... Was man an einer Minderzahl von menschlichen Individuen als rastlosen Drang zu weiterer Vervollkommnung beobachtet, läßt sich ungezwungen als Folge der Triebverdrängung verstehen, auf welche das Wertvollste an der menschlichen Kultur aufgebaut ist.«

Freud: Jenseits des Lustprinzips.

Das Interesse der psychoanalytischen Forschung war von Anfang an darauf gerichtet, Sinn und Absicht der neurotischen Symptome zu erfassen und ihren Zusammenhang mit dem Erleben des Patienten aufzudecken. Von Beobachtungen an Hysterischen ausgehend, die er in gemeinsamer Arbeit mit Josef Breuer unternommen hatte, vermochte Freud nachzuweisen[2], daß die Existenz eines hysterischen Symptoms zur Voraussetzung habe, ein seelischer Vorgang sei nicht in normaler Weise zu Ende geführt worden. Zwischen dem Ich des Patienten und einer an dasselbe herantretenden Vorstellung war ein Verhältnis der Unverträglichkeit entstanden und das Ichbewußtsein hatte sich bemüht, durch Verdrängung der peinlichen Vorstellung und Konversion der Erregungssumme in die Körperinnervation diesen Widerspruch zu lösen. Anstatt der seelischen Schmerzen, die dem Ich nun erspart blieben,

[1] Nach einem, am 25. November 1920, in der Wiener psychoanalytischen Vereinigung gehaltenen Vortrage.

[2] Vgl. Freud-Breuer: Studien über Hysterie. 3. Auflage, 1916 und Freud: Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, III. Teil.

traten körperliche auf und bei dieser Umwandlung stellte sich als Gewinn heraus, daß der Patient sich einem unerträglichen psychischen Zustand entzogen hatte, allerdings auf Kosten eines körperlichen Leidens. Die Situation, die so geschaffen wurde, ist nun nicht weiter veränderlich. Das Ich, welches die Erkrankung zustande gebracht hat, will sich auch ferner vor den Gefahren bewahren, deren Drohung der Anlaß des Leidens geworden ist und eine Genesung nicht eher zuläßt, als bis eine Wiederholung der gleichen Situation ausgeschlossen erscheint. Tritt nun neuerlich ein Erlebnis an das Ichbewußtsein heran, ähnlich wie jenes, das Krankheitsveranlassung geworden war und führt den alten, nunmehr verdrängten Konflikten neue Nahrung zu, so wiederholt sich der oben geschilderte Verdrängungsvorgang und eine neuerliche Konversion stellt den früheren Zustand wieder her. Der Drang zur Abfuhr der Erregung aus dem Unbewußten begnügt sich alsdann meist mit dem bereits gebahnten Abfuhrweg, für den ohnehin ein somatisches Entgegenkommen von seiten des Patienten bestanden hatte. Jede Wiederauffrischung des Konfliktes ruft auch nicht mehr die affektive Vorstellung, sondern nur den abnormen körperlichen Reflex hervor.

Die Entdeckung der psychologischen Mechanismen der Symptombildung bei der hysterischen Neurose, die die psychoanalytische Forschung einleitete und eine Grundlage für die Erkenntnis der strengen Determiniertheit alles seelischen Geschehens bildete, bietet überraschende Ergebnisse, wenn wir die oben geschilderte Einsicht zum Ausgangspunkt einer Untersuchung nehmen, welche die Wechselwirkung von Krankheit und seelischem Konflikt bei unserem größten und volkstümlichsten Dramatiker, bei Schiller, aufdecken will.

Freilich, auf allzuviel wohlwollendes Verständnis von seiten der Literaturkritik wird sich unser Versuch wohl von vornherein nicht gefaßt machen dürfen. Bietet unsere Darstellung und deren Ergebnisse dem Literaturhistoriker doch nichts, wodurch er an die ihm einmal liebgewordene Methode der Schillerforschung und rein ideale Auffassung dieses Dichters gemahnt würde, er wird unsere Darstellung mit Befremden ablehnen und, im Besitze verjährter Einsichten, auf ein tieferes Verständnis gern verzichten — oder — sollte ihm ein solches zugemutet werden — einer Annahme die größten Widerstände entgegensetzen.

Wir haben gut getan in diesem Zusammenhange an die Gesetzmäßigkeit alles Seelischen zu erinnern. Überblicken wir nämlich die Charakteristiken und Lebensdarstellungen, die unserem Dichter in so reichem Ausmaße zuteil geworden sind, so müssen wir gestehen, daß ihre Betrachtungsweise den Boden des Tatsächlichen zumeist längst verlassen hat. Wir können dies aber begreiflich finden: denn, auch abgesehen von dem billigen Pathos einer Heldenverehrung, die im Künstler über dem selbstgeschaffenen Idealbild den Menschen übersieht oder übersehen will und nun, bei festlichen Gelegenheiten oder zu pädagogischen Zwecken ein gar luftiges,

alle Widersprüche vermeidendes Wolkengebilde aufbaut: gewiß hat kein anderer Dichter eine ideale Herausarbeitung seines Wesens und Werdens bei Mit- und Nachwelt in dem gleichen Maße herausgefordert, wie Schiller. Wissen wir doch, daß der Dichter sich selbst mit dem strengsten Maßstabe gemessen hat und mit hohem Ernst und immer wachsender Willenskraft an der Läuterung seiner Individualität arbeitete. Den Stolz und die Kraft einer großen Seele, die alle Leiden nicht nur geduldig erträgt, sondern selbst im Unterliegen noch triumphierend sich über sie erhebt, wissen seine Biographen an ihm zu rühmen und den gleichen Eindruck gibt auch sein Freund Wilhelm v. Humboldt wieder, indem er, unmittelbar nach Schillers Tode, des Dichters »adelige Natur« kennzeichnend, schreibt: »Von niemand läßt sich vielleicht mit so viel Wahrheit sagen, daß er die Angst des Irdischen von sich geworfen hatte, aus dem engen, dumpfen Leben in das Reich des Ideals geflohen war, er lebte nur von den höchsten Ideen und den glänzendsten Bildern umgeben, welche der Mensch in sich aufzunehmen und aus sich hervorzubringen vermag«[1]. Verstärkt wird dieser Eindruck noch durch die hohen Anforderungen, die der Dichter an sich selbst stellte und diesem Streben wiederholt Ausdruck verliehen hat. »Alles was der Dichter uns geben kann« — heißt es in der berühmt gewordenen Auseinandersetzung mit Bürger — »ist seine Individualität. Diese muß es also wert sein, vor Welt und Unwelt ausgestellt zu werden. Diese seine Individualität so sehr als möglich zu veredeln, zur reinsten, herrlichsten Menschheit hinaufzuläutern, ist sein erstes und wichtigstes Geschäft«[2]. Aber schon den tieferblickenden seiner Zeitgenossen konnte es nicht entgehen, daß Schillers hoher Idealismus, sein angespanntes Streben, das ihm als Ziel vorschwebende »Ideal-Ich« zu erreichen, für den Dichter auch Kehrseiten in sich berge. Streicher hat es oft betont, daß Schiller an sich selbst »zu hohe Anforderungen« stellte und Goethe, der wohl wußte, wie wohltätig der Einfluß seiner gelassenen Natur auf den Freund wirkte, hat den Sachverhalt durchschaut und noch im Alter in vertrautem Gespräch zu Eckermann geäußert: »daß nun diese physische Freiheit Schiller in seiner Jugend so viel zu schaffen machte, lag zwar teils in der Natur seines Geistes, größtenteils aber schrieb es sich von dem Druck her, den er in der Militärschule hatte leiden müssen. Dann aber, in seinem reiferen Leben, wo er der physischen Freiheit genug hatte, ging er zur ideellen über und ich möchte fast sagen, daß diese Idee ihn getötet hat, denn er machte dadurch Anforderungen an seine physische Natur, die für seine Kräfte zu gewaltsam waren. Ich habe vor dem kategorischen Imperativ allen Respekt, ich weiß, wie viel Gutes aus ihm hervorgehen kann, allein man muß es damit nicht zu weit

[1] Briefwechsel zwischen Schiller und Humboldt. Herausgegeben von A. Leitzmann. Vorerinnerung.

[2] Über Bürgers Gedichte. Werke, Säkular-Ausgabe XII, 236.

treiben, denn sonst führt diese Idee der ideellen Freiheit sicher zu nichts Gutem«[1].

Schillers Leben wird dargestellt als ein fortdauernder Kampf mit den auf ihn hereinstürmenden Anfällen von Krankheit, als ein bewunderungswürdiges Ringen des Geistes mit dem Körper. Jedes neue Werk mußte der bereits dem Tode verfallene Dichter seinem Leiden abringen und konnte so an der eigenen Person erweisen, daß der dem Geschick rettungslos Preisgegebene als sittlicher Mensch doch immer wieder sich frei zu erheben vermag, indem er sich erfüllt. Und lebte und strebte Schiller auch wie einer, der im Schatten des Todes wandelt, so hatte diese Gewißheit doch nichts Niederdrückendes für ihn, gerade sie spornte ihn zu immer rastloserem Arbeiten an und zwang ihn, unaufhaltsam vorwärts zu schreiten nach neuen Zielen.

Des Dichters Kränklichkeit setzte, wie seine Schwester Christophine in ihren »Erinnerungsblättern« mitteilt, mit seinem Eintritt in die Militärschule ein. Freilich, schon als kleines Kind war er schwächlich und »hatte bei den gewöhnlichen Kinderkrankheiten oft krampfhafte Zufälle«[2], aber er erholte sich bald und blieb fortan gesund, bis er, im Alter von vierzehn Jahren, gegen seinen Willen aber auf Befehl des Herzogs in die neugegründete Stuttgarter Militärakademie aufgenommen wurde. Zu seinem Hauptstudium wählte er die Rechtswissenschaft, weil — wie sein Freund Streicher erzählt — von dieser allein eine den Wünschen seiner Eltern entsprechende Versorgung einst zu hoffen war. Doch sein feuriger, schwärmerischer Geist fand in diesem Fache wenig Befriedigung, er geriet mit seinen Lehrern in Konflikt, vernachlässigte die ihm aufgezwungenen pedantischen Ordnungsvorschriften und lernte widerwillig, daher auch schlecht. Wir erfahren, daß er wegen seines dissoluten und langsamen Wesens öftere Ermahnungen nötig gehabt habe[3] und seine Auflehnung gegen die strengen Gesetze der Akademie bezeugen zwei Strafbillette vom 21. November 1773 und vom 24. Dezember desselben Jahres[4], die sich Schiller durch Unordnung zugezogen hatte, nach Weltrich die Quelle disziplinarer Anstöße für unseren Dichter in der Akademie. Doch bald ändert sich das Bild. Das frühzeitig geweckte Ehrgefühl Schillers, sein bereits in der Militärschule beobachteter »edler Stolz« scheint durch

[1] Schillers Persönlichkeit. Urteile der Zeitgenossen und Dokumente, gesammelt von J. Petersen, Weimar 1909. III. Bd., S. 224.

[2] Vgl. R. Weltrich: Schiller, sein Leben und seine Werke. I, S. 63. So sehen wir, daß auch bei Schiller der späteren Erkrankung eine infantile Neurose vorausgeht.

[3] Weltrich a. a. O., S. 229 ff.

[4] Wiedergegeben bei Weltrich a. a. O., S. 230. Der Verfasser hebt in diesem Zusammenhange hervor: »Die Zahl der Strafbilletts, welche Schiller während seiner Studienzeit erhalten hat, beläuft sich nach Ausweis der Akten auf nicht mehr als sechs, merkwürdigerweise fallen sie sämtlich in die Zeit von Oktober 1773 bis Februar 1774.«

die Strafen und mehr noch durch die sich stets verschlechternden Zeugnisse (er war bald der letzte der Klasse geworden) schwer getroffen worden zu sein. Seit dem Jahre 1774 ist kein Tadel mehr überliefert[1]. Und wenn auch des Dichters Leistungen infolge der sich immer mehr vordrängenden Neigung zur Dichtkunst und Theologie recht schlechte waren, es wurde Nachsicht geübt, denn Schiller war wiederholt krank gewesen. Schon der nächste Lehrerbericht weiß von absichtlicher Auflehnung nichts mehr zu berichten: »... er ist ehrerbietig und respektvoll gegen seine Vorgesetzten, nicht weniger verträglich und freundschaftlich gegen seine Cameraden, besitzt gute Gaben«, »aber ist schon sieben Mal und erst vom 2. September bis 7. Oktober krank gelegen, welche öftere Krankheiten auch Ursach sind, daß er bei allem seinem Fleiß doch gegen andere ziemlich weit zurückgeblieben«[2]. Natürlich brachten Schillers häufige Krankheitszustände auch ihre Vorteile mit sich. Sein Stolz wurde durch die schlechten Fortschritte in den Wissenschaften nicht weiter gedemütigt, denn er war für die zahlreichen, durch Krankheit hervorgerufenen Störungen seines Studiums nicht weiter verantwortlich[3], und indem er sich von seinem seelischen Konflikt befreit hatte, trat noch ein weiterer Krankheitsgewinn sekundär hinzu. Die Erkrankung gewährte ihm die freie Zeit, deren er zu seiner Beschäftigung mit der Dichtung bedurfte[4]. Worin die häufigen Krankheitsanfälle des Dichters damals bestanden hatten, ist nach Weltrich nicht mehr zu bestimmen. Die meisten Fälle aber waren »ohne Bedeutung«, es handelte sich häufig um geschwollenes Gesicht oder eine Geschwulst am Knie. Geistige Arbeit war also möglich (a. a. O., S. 230). Nun wissen wir durch Freuds Beobachtungen, daß der somatische Schmerz nicht erst von der Neurose geschaffen, sondern von ihr benutzt, gesteigert und erhalten wird. Es sind die verbreitetsten Schmerzen der Menschheit, die am häufigsten dazu berufen erscheinen, eine Rolle in der hysterischen Neurose zu spielen. Die krankhafte Körperveränderung weckt die Arbeit der Symptombildung, so daß diese das von der Realität

---

[1] Vgl. die oben angeführte Stelle aus Weltrichs Biographie.

[2] Bericht des Rittmeisters Faber vom Ende des Jahres 1774 (Weltrich a. a. O., S. 146). Ähnlich stellen auch die andern Lehrerberichte den Sachverhalt bei Schiller von nun ab dar.

[3] Ich verweise auf eine interessante Stelle aus Schillers »Bericht an den Herzog über Mitschüler und sich selbst« (Werke, Säkular-Ausgabe XVI, 307 f.), an der der Dichter, natürlich ohne sich des hier geschilderten Zusammenhangs klar bewußt zu sein, entschuldigend hervorhebt: »Durchlauchtigster Herzog, die schönen Gaben, die ich habe, habe ich bisher nicht so angewendet, als es mir meine Pflichten auferlegt haben. Nun sehe ich mich von der Unzufriedenheit gedrückt, die ich verdiene, allein ich kann doch einigermaßen Entschuldigung finden, denn wenn der Körper leidet, so leiden auch mit ihm die Kräfte der Seele und der Wille wird durch Leibesschwachheiten öfters gehindert, in Erfüllung zu gehen.« (Von mir gesperrt.)

[4] Weltrich hebt hervor, daß bereits in frühen Jahren (d. h. vor Abfassung der »Räuber«) die Krankensäle die Zuflucht waren, wenn Schiller sich verbotener Lektüre von Poesie hingeben wollte (a. a. O., S. 284).

gegebene Symptom zum Vertreter aller jener unbewußten Phantasien macht, die nur darauf gelauert hatten, sich eines Ausdrucksmittels zu bemächtigen. Noch oft sind in späteren Jahren bei Schiller heftige Zahnschmerzen aufgetreten, sobald wir allen Grund haben zu vermuten, der Dichter wollte einen gerade akut gewordenen Konflikt durch Symptombildung unbewußt erledigen«[1].

Die einmal geschaffene Situation blieb für die Zeit seines Aufenthaltes in der Akademie stationär. Schillers Schwester berichtet, er habe die Nächte für seine Lieblingsarbeiten nützen müssen, denn er habe einen Widerwillen gegen die Medizin gehabt und machte sich oft krank, um in dem Krankenzimmer sein zu können, wo er des Nachts Licht hatte[2]. Hat es fast den Anschein, als ob Schillers Schwester hier und an noch einer anderen überlieferten Stelle[3] den richtigen Zusammenhang ahnen, ja sogar an bewußte Verstellung glauben würde, so belehren uns doch andere Äußerungen aus dem Verwandtenkreise eines bessern[4]. Übrigens müssen auch wir uns hüten, bei Schiller ein bloßes Krankstellen vorauszusetzen. Eine derartige Simulation wäre der Aufmerksamkeit der Anstaltsärzte nicht entgangen und ihre Entdeckung hätte des Dichters Lage nur verschlechtert. Zudem hätte sie auch die bereits konstatierte pathogene Wirkung nicht ausüben können. Wir pflichten Weltrich, dem gründlichsten aller Schillerbiographen, dem der Zeitgewinn, den Schiller aus seinen Leidenszuständen zog, nicht entgangen war, vollkommen bei, wenn er, der ja die Schleichwege unbewußter Absichten nicht kennt, hervorhebt: »An grundloses Krankmelden ist bei der strengen Aufsicht in der Akademie kaum zu denken« (a. a. O., S. 230).

Der gleiche Vorgang wie bei Entstehung der »Räuber« tritt ein, da der Dichter den festen Entschluß faßt, seine medizinischen Studien nachzuholen und abzuschließen. Er wollte, wie Streicher überliefert[5], so lange nichts anderes, als was die Medizin betreffe,

[1] Vgl u. a. den folgenden Bericht von Baggesens über einen Besuch bei Schiller während der kritischen Zeit, die dem ersten schweren Anfall des Brustleidens vorausging (August 1790): »Er hatte erschreckliche Zahnschmerzen, geschwollene Backen, so daß er mit Mühe sprach. Er war überaus artig, aber tiefer Gram guckte durch seine erzwungene Munterkeit. Reinhold erzählte mir seine Lage, die so traurig ist, daß ich darüber fast weinen möchte. Er hat nur 200 Taler jährlichen Gehalt und braucht jährlich über 1200. Aus dieser Ursache muß er wie ein Pferd arbeiten, von Morgen bis Abend. Er hat wenig Zuhörer, weil er keine Gabe und keine Geduld zum Lesen hat.« (Petersen a. a. O., II, 183.)

[2] Petersen a. a. O., III, 359.

[3] Die Zöglinge der Akademie durften Abends nur bis zu einer bestimmten Stunde Licht brennen. Da gab sich Schiller, der in den Nächten sich gern selbst lebte, was der Tag nicht erlaubte, oft als krank an, um in den Krankensälen die Vergünstigung einer Lampe zu genießen. In solcher Lage wurden »Die Räuber« geschrieben. (Mitgeteilt in Karoline v. Wolzogens Schillerbiographie, S. 17.)

[4] Siehe unten.

[5] Schillers Flucht von Stuttgart und Aufenthalt in Mannheim von Andreas Streicher, S. 17 (Deutsche Literaturdenkmale, 134. Bd.).

lesen und schreiben oder auch nur denken, bis er sich das Wissenschaftliche davon ganz zu eigen gemacht hatte. Dies kostete ihm eine ungeheure Überwindung und die außerordentliche Anstrengung, bei welcher er sich den kleinsten Genuß versagt hatte, wirkte nachteilig auf seine Gesundheit. Streichers Diagnose einer Erkrankung Schillers infolge von Überarbeitung – wir werden ähnlichen Urteilen bei Schiller noch oft begegnen – ist natürlich hier, wie in allen andern Fällen unhaltbar. Unseren einmal festgelegten Standpunkt der Konversion zum Zwecke der unbewußten Abwehr müssen wir aber auch jenen Anschauungen gegenüber festhalten, die, wie Caroline v. Wolzogen, Schillers Frau u. a. für Streichers Überarbeitung einen, im übrigen nirgends überlieferten Mangel an Bewegung einsetzen und es diesem zuschreiben, daß der Aufenthalt in der Akademie die Grundlage für Schillers spätere Kränklichkeit gelegt hat[1].

Der Dichter näherte sich nun dem Zeitpunkte, da die Pforten der Akademie sich öffnen sollten und er dem verhaßten Zwange entfliehen durfte. Wir werden verwundert sein zu erfahren, daß er das Ziel seiner Wünsche so wenig freudig herbeisehnte, ja, daß er alle Gedanken an eine nahe Freiheit von sich abwehrt[2]. Lebensüberdruß erfaßte ihn und von seiner damaligen seelischen Lage geben gleichzeitige Briefe an den Hauptmann von Hoven anläßlich des Todes seines jüngeren Sohnes und Briefe an die Schwester Nachricht: »Er (der Tote) verlor nichts und gewann alles . . . tausendmal beneidete ich Ihren Sohn, wie er mit dem Tode rang und würde mein Leben mit eben der Ruhe statt seiner hingegeben haben, mit welcher ich schlafen gehe. Ich bin noch nicht einundzwanzig Jahre alt, aber ich darf es Ihnen frei sagen, die Welt hat keinen Reiz für mich mehr und ich freue mich nicht auf die Welt und jener Tag meines Abschieds aus der Akademie, der mir vor wenig Jahren ein freudevoller Festtag würde gewesen seyn[3], wird mir

[1] Vgl. die Aufzeichnungen Charlotte v. Schillers (überl. bei Petersen a. a. O., III, 283), worin es im Anschluß an die im Familienkreise herrschende Auffassung heißt: »Denn das Leben in der Akademie, der Mangel an ganz freier Bewegung des Körpers war gewiß der erste Grund zu unseres Geliebten Kränklichkeit. Er gab in seiner Jugend zu wenig auf sich Achtung«.

[2] Dieser Widerspruch muß uns natürlich darauf aufmerksam machen, daß hinter des Dichters Krankheitsanfällen noch andere, tiefer liegende Motive wirksam sind. Tatsächlich schreckt Schiller auch vor der Freiheit zurück, weil der Wunsch, sich aus der Akademie gewaltsam zu befreien und seiner infantilen Libidofixierung entsprechend in das Elternhaus zurückzukehren, in ihm verdrängt vorhanden war. Die Reaktion auf diesen unbewußten Impuls fesselt den Dichter an das Zimmer (respektive in die Krankheit). Hier müssen wir auch den tiefsten Grund für Schillers spätere chronische Erkrankung erkennen, die, wie noch zu zeigen sein wird, unsern Dichter nahezu ununterbrochen »zum Gefangenen seines Zimmers« machte und in diesem Zusammenhang darauf hinweisen, daß die meisten seiner dramatischen Helden (bereits vor der Bekanntschaft mit dem Ödipusrex) nach Hause zurückgekehrt, ihrem Vater (oder einer Ersatzperson) nach dem Leben trachten (Karl Moor, Franz, Carlos, Mortimer, Parricida, Demetrius). Angedeutet findet sich diese Situation übrigens auch bei Max Piccolomini, in »Kabale und Liebe« und im »Fiesko«.

[3] Von mir gesperrt.

einmal kein frohes Lächeln abgewinnen können. Mit jedem Schritt, den ich an Jahren gewinne, verliere ich mehr von meiner Zufriedenheit, je mehr ich mich dem reiferen Alter nähere, desto mehr wünschte ich als Kind gestorben zu sein«[1]. Und der Schwester schreibt er gleich verzweifelt: »Ich freue mich nicht mehr auf die Welt und gewinne alles, wenn ich sie vor der Zeit verlassen darf ...[2] Ich habe das Glück vor vielen Tausenden (das unverdiente Glück[3]), den besten Vater zu haben . . . Ich habe Dich meine Teure und doch kann dies alles keine Heiterkeit von einiger Dauer in meine Seele rufen«[3]. Ein tiefes Schuldgefühl spricht sich in diesen brieflichen Äußerungen aus und es ist bemerkenswert, daß die gedrückte Stimmung des Dichters seiner Anstellung als Regimentsmedikus – mit welcher Schillers Unzufriedenheit gewöhnlich im Zusammenhang gebracht wird – zeitlich vorangeht. Wir müssen den bereits durch Otto Rank ausgesprochenen Gedanken, daß Schillers Einstellung zum Herzog das ambivalente Benehmen des Fürsten gegen ihn beeinflußt habe, im Auge behalten.

Was nun folgt, ist zu bekannt, um hier ausführlich wiedergegeben zu werden. Die Stellung als Regimentsmedikus ist Schiller trotz der wiederholt geübten Nachsicht seiner Vorgesetzten zuwider, Vorspiegelungen aus Mannheim täuschen ihn und er entflieht zweimal zur Vorstellung seiner »Räuber« nach dieser Residenz. Sein zweiter Ausflug nach Mannheim wird bekannt und Schiller wird vom herzoglichen Verbot ereilt, bei Strafe der Kassation nicht mehr zu dichten oder mit dem Ausland zu verkehren. Die Empörung der Graubündner über eine gegen ihren Kanton gerichtete Stelle der »Räuber« hatte das ihrige dazugetan, um den Herzog gegen Schiller aufzubringen.

Wir wollen hier bei einer Darstellung der inneren Wirren des Dichters seit seinem Austritt aus der Akademie verweilen. Auf die sonderbare Tatsache, daß er seiner Freiheit nicht recht froh wurde, haben wir bereits hingewiesen und glaubten sie auch motivieren zu können. Und gleichzeitig mit seinem Austritt erfaßt Schiller ein nur mühsam unterdrückter Impuls zu reisen, Stuttgart zu verlassen und sich von den heimatlichen Verhältnissen loszureißen, dem er in den beiden Besuchen nach Mannheim und schließlich in seiner gewaltsamen Selbstbefreiung, die eine Rückkehr nach Stuttgart dauernd unmöglich machte, nachgab[4].

Schillers Flucht aus Stuttgart nach Mannheim ist so häufig ausschließlich als Folgeerscheinung des herzoglichen Verbotes, als

[1] Stuttgart, am 15. Juni 1780 (Schillers Briefe, herausgegeben von Fritz Jonas I, 14).

[2] Von mir hervorgehoben.

[3] Stuttgart, am 19. Juni 1780 (Jonas I, 16).

[4] Schillers fluchtartige Loslösung vom Elternhaus ist bereits von O. Rank als typische Reaktion auf eine übermäßige Fixierung im Familienkomplex erkannt worden.

Akt der Notwehr dargestellt worden, daß es verlockend erscheint, einmal den umgekehrten Weg einzuschlagen und zu untersuchen, inwiefern etwa des Dichters eigenes Verhalten die Einstellung seiner Umgebung bewirkt habe. Wir wissen, Schiller hatte bereits in der ersten Zeit, da er bei Augé angestellt war, geschrieben, »seine Knochen hätten ihm im Vertrauen gesagt, daß sie nicht in Stuttgart verfaulen wollten«[1]. Und vielleicht hätte der Dichter auch die zweite Reise nach Mannheim verheimlichen können, erhielt er doch von seinem Obersten die Erlaubnis, den Ausflug in Zivilkleidern zu machen und sich krank zu melden unter der Voraussetzung, daß er ihn nicht kompromittieren werde[2]. Aber Schiller benahm sich, gleichsam als wollte er ein Bekanntwerden seines neuerlichen Aufenthaltes in Mannheim herausfordern, so unvorsichtig, daß es sogar seinen Freunden auffallen mußte. Hegte er auch bewußt die Hoffnung, seine Abwesenheit werde durch die Vorkehrungen, die er getroffen hatte nicht bemerkt werden, »so hatte er doch die Unvorsichtigkeit begangen, bei seiner Ankunft seinen Namen am Tore anzugeben, so daß es gleich in der ganzen Stadt bekannt ward, Schiller, der Verfasser der Räuber sei selbst da. Wie konnte es nun in Stuttgart verschwiegen bleiben?« Und nicht nur dies, er weihte auch seinen Freund Hoven und einige weibliche Freunde, die ihn auf der Reise begleiten sollten, in das Geheimnis ein. Hoven wird geschwiegen haben, meint Streicher, dessen Bericht wir hier folgen[3], aber nicht so die weiblichen Freunde. »Sie konnten dem Drange nicht widerstehen, das Verdienst der Mannheimer Schauspieler um die Wirkung des Stückes auch andern zu schildern« und unter dem Siegel des Geheimnisses erfuhr auch der General Augé davon und durch ihn der Herzog. So wie die Sachen stehen, müssen wir wohl annehmen, es sei des Dichters unbewußte Absicht gewesen, einen Bruch mit dem Herzog herbeizuführen. Aber der Durchsetzung der verbotenen Handlung folgten Schuldgefühle nach und eine Erkrankung, die Schiller aus Mannheim mitbrachte, veranlaßte ihn, dem Mannheimer Intendanten, Dalberg, gegenüber, zu einer verzweifelten Schilderung seiner Lage: »Ich habe das Vergnügen, das ich zu Mannheim in vollen Zügen genoß, seit meiner Hieherkunft durch die epidemische Krankheit gebüßt (man beachte die Ausdrucksweise), welche mich zu meinem unaussprechlichen Verdruß bis heute gänzlich unfähig gemacht hat, Euer Exzellenz für so viele Achtung und Höflichkeit meine wärmste Danksagung zu bezeugen. Und doch b e r e u e i c h beinahe die glücklichste Reise meines Lebens, die mich, durch einen höchst widrigen Kontrast meines Vaterlandes mit Mannheim, schon so weit verleitet hat, daß mir Stuttgart und alle

[1] J. G. Elwert an J. W. Petersen. (Abgedruckt bei Biedermann, Schillers Gespräche, 1913. S. 67.)

[2] Petersen a. a. O., II., 44.

[3] A. a. O., S. 41.

schwäbischen Szenen unerträglich und ekelhaft werden«[1]. Da dem Dichter die tiefere Motivierung seines Reisedranges nicht bekannt war, so schiebt er seine gegenwärtige Lage auf den aus der Vergleichung Stuttgarts und Mannheims hervorgehenden Verdruß. Doch wenn er Dalberg wenige Zeilen später bittet, sich seiner anzunehmen und ihm eine Entfernung aus den heimischen Verhältnissen zu ermöglichen, so verstehen wir den unbewußten Zweck der Erkrankung auch darin, dem Intendanten das Trostlose seiner Lage recht eindringlich vor Augen zu führen[2]. Dalberg versagt seine Hilfe, aber der Dichter wendet seine Blicke trotzdem nach Mannheim und verläßt Stuttgart und die Seinen fluchtartig, das herzogliche Verbot lieferte eine genügende Rationalisierung des unbewußten Reisezwanges. Auch Streicher, der die Beschwerden der Flucht mit dem unglücklichen Freunde teilte, verurteilte die überstürzte Eile, mit der das Vorhaben ausgeführt wurde[3].

Die Biographen sind der Ansicht, die Beschwerden der Flucht und die Entbehrungen, die der Dichter während dieser Zeit auszustehen hatte, hätten Schillers Gesundheit erschüttert und den Keim zu seiner Kränklichkeit gelegt. Wir können uns dieser Anschauung nicht anschließen. Die Briefe aus jenen Tagen verraten keinen Krankheitsanfall, ja, uns will es scheinen, als ob gerade die äußern Bedrängnisse — die an sich schon der Selbstbestrafung und -quälerei genug boten — den Dichter vor inneren Wirren bewahrt hätten. Erst viel später, zur Zeit seines Aufenthaltes im Bauerbacher Asyl, hören wir wieder von neuer Erkrankung. Wir werden auf diese Episode und die sie begleitenden Umstände noch zurückkommen[4].

[1] Brief an Dalberg vom 4. Juni 1782 (Jonas I, 60). Die Stellen sind von mir hervorgehoben.

[2] Wie jedes neurotische Symptom, so ist auch diese Krankheitserscheinung überdeterminiert. Da Schiller während dieser Zeit seinen Fluchtplan entwarf, hätte die Erkrankung der Ausführung dieses Entschlusses entgegenwirken sollen. So genügte in späteren Jahren das Aufleuchten eines Fluchtimpulses bei Schiller um sofort einen Krampfanfall herbeizuführen. — Wir dürfen uns durch Schillers Angabe, es habe sich bei ihm um eine epidemische Krankheit gehandelt, nicht beirren lassen. Diese Annahme verschiebt bloß das Problem, denn wir sehen den Dichter immer dann zur Ansteckung neigen, sobald innere Bedrängnis einer Erkrankung entgegenkam. (Ich erinnere an die vielen, in Schillers Briefen verzeichneten Fälle, da der Dichter — allerdings in ruhigeren Zeiten — von sich rühmen kann, er sei der einzige gewesen, der sich bei gerade herrschender Epidemie tapfer gehalten habe.) Eine Erklärung bietet uns die kürzlich erschienene Schrift des Badener Arztes G. Groddeck »Psychische Bedingtheit und psychoanalytische Behandlung organischer Leiden«, 1917, die den Nachweis erbringt, daß der Mensch durch Wechselverhältnisse zwischen seinem Bewußten und Unbewußten ansteckungsfähig werden könne. (Ebenda S. 6.)

[3] »Hätte Schiller nur noch einige Wochen warten und nicht durchaus sich schon jetzt entfernen wollen, so würde er die nötige Summe . . . in Händen gehabt haben. Aber die Ungeduld des unterdrückten Jünglings eine Entscheidung herbeizuführen, ließ sich nicht zähmen.« (Streicher a. a. O., S. 59.)

[4] In seiner Beobachtung der Krankheitszustände des Eleven Grammont (Werke, Säk.-A. XVI, 324ff.), die er auf der Karlsschule auf Befehl des Herzogs geleitet hatte, hebt Schiller von seinem Kollegen hervor: »Das ist noch das Schlimmste, daß er sogar das Vergnügen nicht lange genießen kann, ohne körperliche Schmerzen

Nach langen Irrfahrten – auch in Berlin suchte Schiller festen Fuß zu fassen und gefiel sich in dem Gedanken daselbst unterzukommen – sollte unser Dichter auf dem Gute seiner mütterlichen Freundin, der Frau v. Wolzogen, in Bauerbach bei Meiningen Ruhe finden. Für lange Zeit schien er nun geborgen und in der Lage, ausschließlich seiner Dichtung zu leben. »Endlich bin ich hier« – berichtet er an Streicher – »glücklich und vergnügt, daß ich einmal am Ufer bin. Ich traf alles noch über meine Wünsche, keine Bedürfnisse ängstigen mich mehr, kein Querstrich von außen soll meine dichterischen Träume, meine idealischen Täuschungen stören«[1]. Aber die unterirdischen Mächte ruhten nicht. Bereits im März 1783 (nach etwa 3monatlichem Aufenthalt) hören wir von einem neuen Fieberanfall, der allerdings bald vorüberging, aber nach dem Vorangegangenen unsere Aufmerksamkeit auf sich ziehen muß.

Die Wochen des Bauerbacher Aufenthaltes sind von Otto Rank einer eingehenden Betrachtung unterzogen worden[2]. Rank hat gegen frühere Darstellungen geltend gemacht, alle rezenten Konflikte dieser Zeit seien durch Schillers unbewußt-infantile Einstellung bestimmt worden und die Liebe zu Charlotte v. Wolzogen sei nur ein Reflex der tiefer gehenden Neigung zu seiner Gönnerin. Aus den sich in Bauerbach ergebenden Wirren und Enttäuschungen sucht sich der Dichter zu befreien und, um seinem Stolz Genüge zu leisten – wohl auch im Hinblick auf die nicht ruhenden Ermahnungen des Vaters »daß er sich doch endlich einmal einfallen lassen möge, sich auf irgend eine Art zu ernähren« – lehnt er einen weiteren Aufenthalt bei Frau v. Wolzogen ab: »Also überlegen sie es recht, beste Freundin, denn, wenn Sie auch in mir denjenigen nicht finden sollten, den sie suchten, wenn ich gewahr würde, daß Sie es bereuten, mir zu lieb so viel aufgeopfert zu haben, so wäre es um meine Ruhe geschehen. Ist der Fall unvermeidlich, so bitte ich Sie inständig es mir bei Zeiten zu Wissen zu tun, daß ich mich in Betracht meiner Barschaft danach richten kann . . . Die Mannheimer verfolgen mich mit Anträgen«[3]. Aber war es auch des Dichters ernste Absicht gewesen, Frau v. Wolzogen gegenüber seine Selbständigkeit zu behaupten, seine Libidofixierung zeigte sich stärker als sein bewußter Wille. Er wehrt auch diesen Konflikt durch Flucht in die Krankheit ab, und aus einem gleichzeitig an Reinwald gerichteten Brief erfahren wir von einem neuerlichen Fieberanfall, der »gottlob keinen Nachfolger gehabt hat« (I, 103), aber doch auf Frau v. Wolzogen seinen Eindruck nicht verfehlt haben konnte. »Einen Schrecken hätte ich Ihnen verursacht

zu empfinden und in desto tiefere Schwermut zu versinken.« Natürlich haben wir es hier mit einer Selbstbeobachtung des Dichters zu tun, der die eigene Konfliktbereitschaft auf Grammont überträgt.

[1] Jonas I, 81.

[2] »Das Inzestmotiv in Dichtung und Sage«, 1912. S. 90ff.

[3] Brief vom 27. März 1783 (Jonas I, 106).

meine Freundin?«, schreibt er ihr am 23. April 1783 (I, 112) und fügt erklärend hinzu, er sei zwar unpäßlich, doch nicht krank gewesen. Noch im nächsten Schreiben (vom 8. Mai) muß der Dichter versichern »daß er und was ihr ungefähr in der Gegend am Herzen liegt« gesund seien. Aber dauernd konnte Schiller nicht in Bauerbach bleiben. Der bewußte Anteil seiner Persönlichkeit wehrte sich gegen die abhängige Existenz und nicht zum wenigsten gegen die Verwirklichung der infantilen Libidokonstellation und nach einem mißglückten Versuch, sich dem Einfluß Frau v. Wolzogens zu entziehen[1], geht der Dichter einen einjährigen Vertrag mit dem Mannheimer Theater ein. »Mit reinem Gewissen« konnte er Frau v. Wolzogen versichern, Dalberg wäre ihm selbst entgegengekommen und hätte in dieser Angelegenheit den ersten Schritt getan[2].

Wie die Biographen uns mitteilen, trat Schiller mit vielen scheinbar berechtigten Hoffnungen seine neue Laufbahn an und glaubte nun an eine aufsteigende Richtung in seinem Leben. Er war, wie Minor hervorhebt[3], voll Begierde und Eifer seine Kraft dem Theater zu widmen, aber seiner Arbeitslust wurde zunächst durch Krankheit ein Ziel gesteckt. Und während Schiller anscheinend in der Theateratmosphäre lebte und webte[4], häuften sich die äußeren Hindernisse, durch häufige Kränklichkeit hervorgerufene Überbürdung an Arbeit trat hinzu und anwachsende Schulden machten seine Lage »in dem für ihn so fatalen Mannheim« so kritisch, daß ihm zuletzt kein anderes Mittel zu Gebote zu stehen schien, als sich heimlich zu entfernen. Der Dichter rechnet das Mannheimer Jahr schließlich jenen Episoden zu, die seine Gesundheit für immer untergraben hatten.

Aber die Biographen haben, wie uns scheinen will, hier nicht richtig gesehen, sie beurteilen, so wie es etwa ein Individualpsychologe tun würde, nur die eine Richtung seines Strebens, das vorbewußte, auf Erhöhung des Persönlichkeitsgefühls gerichtete Wollen[5]. Dem

[1] Darüber erfahren wir in dem nächsten Brief an Frau v. Wolzogen: »daß ich bei Ihnen bleibe und womöglich begraben werde, versteht sich. Ich werde es auch wohl bleiben lassen, mich von Ihnen zu trennen, da mir 3 Tage schon unerträglich sind. Nur das ist die Frage, wie ich bei Ihnen auf die Dauer meine Glückseligkeit gründen kann« (I, 130).

[2] Vgl. Schillers Brief vom 11. Sept. 1783: »Sie erinnern sich, meine Beste, daß ich Ihnen mein Ehrenwort gegeben, mich nicht selbst anzubieten, und in keinem Fall den ersten Schritt zu einem Engagement zu tun. Ich gebe Ihnen jetzt mit aller Freudigkeit eines reinen Gewissens dieses mein Ehrenwort wieder, daß ich mein Versprechen gehalten. Dalberg selbst kam mir mit dem Antrag entgegen, daß ich hier bleiben sollte« (Jonas I, 151).

[3] Schillers Leben und Werke. II., 190.

[4] An Zumsteeg in Berlin schrieb Schiller im Januar 1784: »Mein Clima ist das Theater, in dem ich lebe und webe, und meine Leidenschaft ist glücklicherweise mein Amt.«

[5] Tatsächlich hat Alfred Adler in seinem Buch »Der nervöse Charakter« 1912, Schillers »rastloses Vorwärtsschreiten«, sein »Streben nach Erreichung eines fiktiven Persönlichkeitsideals« der Gesamtpersönlichkeit des Dichters gleichgestellt und so über der von ihrem psychologischen Mechanismus losgelösten Verdrängung die rückwärtsstrebenden libidinösen Triebe übersehen.

analytisch geschulten Blick, der sich an die in Schillers Briefwechsel niedergelegten unwillkürlichen Äußerungen hält, wird sich der Sachverhalt leicht anders darstellen. Er wird erkennen, daß der Dichter, vom Zeitpunkt seines Eintreffens in Mannheim rückwärts gewendet war und einer vom bewußten Denken abgewehrten Erneuerung der Bauerbacher Idylle zustrebte. Nur was sein vorbewußtes Denken betrifft, hatte Schiller, als er sich endlich in seinen Bedrängnissen nicht mehr zu raten wußte, verzweifelt niederschreiben können: er wäre überzeugt, alles getan zu haben, was seine Kräfte vermochten, ohne daß es ihm gelungen wäre, das wenige zu erwerben, was zur größten Notwendigkeit des Lebens gezählt wird.

Zu Beginn seines Mannheimer Theaterjahres hatte Schiller betont: »Mein Aufenthalt in Bauerbach soll mir von allen Seiten der vorteilhafteste bleiben« und von den fünfzehn Laubtalern, die dem Dichter nach Bestreitung der Reisekosten noch übrig geblieben waren, hatte er fünf sogleich für eine eventuell beabsichtigte Rückreise zurückgelegt. Sich dem Theater nützlich zu erweisen wurde Schiller zunächst durch seine Krankheit gehindert und als er sich von dem ersten Anfall erholt hatte, waren die so rasch geknüpften Fäden wieder abgerissen. Seine Gesundheit hatte sich, wie Minor hervorvorhebt, in der rauhen Luft der Thüringer Berge auffallend gebessert, jetzt wurde ihm das Mannheimer Klima zum Verderben.

Schillers endlich erfolgter Amtsantritt wird mit einem Entschuldigungsschreiben an Dalberg eingeleitet: »Ein leidiges kaltes Fieber«, schreibt der Dichter, habe seine Hoffnung vernichtet, dem Intendanten selbst aufzuwarten. »Sehnlich erwarte ich Besserung und dies um so mehr, je unerträglicher es mir wird, Ihren Wunsch in Absicht auf Sikingen so lange unbefriedigt zu lassen. Bis jetzt war ich für alles solide Denken verloren und wenn auch mein Fieber weicht, so bleibt doch immer eine beschwerliche Besetzung in meinem Kopf zurück« (7. Sept. 1783, Jonas I, 149). Dann zu den Theaterangelegenheiten übergehend, schickt er Dalberg den von ihm unterzeichneten Kontrakt und fügt hinzu, er »wünsche nichts dringender als auf das baldigste in den Stand gesetzt zu sein, dem Theater seinen Eifer und seine Dienste in dem Maße zu zeigen, in welchem er sich zu seinem Liebhaber bekenne«. Doch bindet er sich, obwohl Dalberg die Dauer des Kontraktes Schillers eigener Entscheidung überlassen hatte, nur für ein Jahr und erbittet — wie auch Minor bereits aufgefallen ist — mehr im Hinblick auf das Bauerbacher Asyl, als auf seine Gesundheit die Erlaubnis, die heißen Monate vom Mai ab auf dem Lande zubringen zu dürfen. Der tiefere Sinn jener stets wiederkehrenden Klagen über das ungesunde Klima Mannheims wird uns so verständlich.

Trotz der besten Absichten muß der Dichter einige Wochen darauf an Frau v. Wolzogen mitteilen, er sei von vier Monaten seines hiesigen Aufenthaltes acht bis neun Wochen krank gewesen, schon drei bis vier Wochen nach dem ersten Anfall habe er ein

Rezidiv von dem traurigen kalten Fieber auszustehen gehabt und Geschäfte, neue Bekanntschaften, die außerhalb Mannheims seiner warteten und überhaupt die böse Sumpfluft der Gegend hätten ihn zu keiner Besserung kommen lassen, wahrscheinlich werde er schwerlich vor dem eigentlichen Winter vollkommen gesund werden.

Aber gesund zu sein lag ja gar nicht in Schillers unbewußten Absichten. Minor betont, wie wenig vorsichtig der Dichter im Hinblicke auf seine Gesundheit in Mannheim handelte. Noch nicht völlig genesen, unternahm er zu Anfang Oktober mit einem Freunde eine Reise nach Speyer, wo er Frau v. Laroche besuchte, dadurch wurde er wieder auf etliche Wochen rezidiv, so daß er in den fieberfreien Stunden kaum die notwendigsten Geschäfte und Arbeiten zu verrichten imstande war[1].

Und nicht genug daran, ein Magister Christmann aus Ludwigsburg besuchte Schiller im Oktober desselben Jahres und obwohl der Dichter sich kaum eine Woche vorher auf demselben Wege einen neuen Anfall seines Leidens zugezogen hatte, ließ er sich nicht abhalten, seinen neuen Freund am 9. oder 10. Oktober wiederum nach Speyer zu begleiten. Diese Episoden häufen sich[2] und der

---

[1] Minor a. a. O., S. 191. Ähnliche Fälle sind uns auch aus Schillers späterem Leben bekannt. Der Unterschied gegenüber dem hier geschilderten liegt aber darin, daß in späteren Jahren — etwa in der Zeit von Schillers Eheschließung an — die unbewußten schädigenden Tendenzen, die sich hinter dem übergroßen Leichtsinn und der Gleichgültigkeit gegenüber einer Wiederherstellung verbergen, lange nicht mehr so offen zutage treten können. Ja, es bedarf der Aufdeckung einer wohlgelungenen Rationalisierung der tiefer liegenden Absichten, um dieselben zerstörenden Mächte wieder am Werk zu finden. Wie wir nämlich durch Berichte von Freunden des Dichters wissen, durchziehen Schillers ganzes späteres Leben auf ärztlichen Rat hin unternommene »Abhärtungsversuche«, die aber regelmäßig zu neuen Rezidiven führen (noch Schillers letzte und tötliche Erkrankung im Juni 1804 geht auf den gleichen Anlaß zurück). Aber die Art, wie der Dichter seine Abhärtungskur ausführte, läßt über die Natur der unbewußten gegensätzlichen Strebungen, die seine Absichten durchkreuzen, keinen Zweifel aufkommen. So verweise ich auf die interessante Schilderung in einem Briefe Reinholds an Baggesen vom Januar 1792 (Biedermann, S. 212): »Der arme Schiller ist wieder von seinen Krämpfen im Unterleib befallen worden . . . Er wollte sich abhärten und scheint sich bei Gelegenheit der Schlittenbahn, die in Jena stark benützt wird, der Kälte etwas zu sehr ausgesetzt zu haben«, und auf den noch aufschlußreicheren Bericht des damaligen Hofmeisters und Tischgenossen Schillers, Göritz: »Meine nähere Bekanntschaft mit Schiller schreibt sich vom Spätjahr 1791 her« . . . »Als er sich im ersten Winter unserer Bekanntschaft wieder etwas wohler fühlte, schlug er mir vor, auf eine Stunde im Schlitten zu fahren, da er sehr gut leiten könne. Er zog sich sehr leicht an. Wir waren sehr vergnügt auf dieser Fahrt und als wir zu Hause angekommen waren, hatte ihm diese Lustpartie so wohl angeschlagen, daß er noch länger fahren wollte, und auf meine Weigerung, noch einmal mitzufahren, einen anderen überredete und nun bis in die tiefe Nacht hinein fuhr. Dies zog ihm eine Erkältung und heftige Kolikschmerzen zu, an denen er mehrere Wochen fürchterlich litt.« (Ebenda S. 220. Die Stellen sind von mir hervorgehoben.)

[2] Ich gedenke in diesem Zusammenhang noch einer vierten Reise, die den nur notdürftig hergestellten Dichter nach Heidelberg führte, woher er mit seinem »lieben Fieber« zurückkehrte (vgl. den Brief an Frau v. Wolzogen vom 7. Juli 1783, Jonas I, 90).

Dichter erkennt endlich doch einen gewissen Zusammenhang selbst. Anläßlich eines wieder zu früh unternommenen Spazierganges — diesmal mit dem ihn aus Stuttgart besuchenden Professor Abel — äußert Schiller seiner ehemaligen Gönnerin gegenüber: »Schadet nichts, wenn ich jetzt auch später gesund werde«[1]. Haben wir zu Beginn unserer Darstellung des Mannheimer Aufenthaltes hervorgehoben, der Dichter wollte die Bauerbacher Idylle stets in vorteilhaftester Erinnerung behalten, so konnte er nun, nach überstandenem Winter an Frau v. Wolzogen berichten: »Krankheit und Überhäufung von Geschäften gossen zu viel Bitteres in mein bisheriges Leben und nie, nie werde ich jene frohen, heitern Augenblicke zurückrufen können, die ich die Zeit meines Aufenthaltes in Bauerbach so reichlich genoß«[2]. (Jonas I, 195.)

Ich glaube, die Schilderung des Mannheimer Theaterjahres, wie sie die Biographen bieten, trägt den äußeren Hindernissen zu viel, den inneren Bedrängnissen des Dichters aber gar keine Rechnung. Freilich können wir heute nicht mehr entscheiden, wie viele der Ränke, die gegen Schiller gerichtet waren, wie viele der unvorhergesehenen Hindernisse als Reflexerscheinungen auf Schillers eigenes Verhalten zu betrachten sind. Sicher ist jedoch, daß der Dichter die Ursachen für Dalbergs enttäuschte Erwartungen bei sich selbst suchte: »Eure Exzellenz haben ganz recht gehabt,« schreibt er am 24. August 1784 an Dalberg, »wenn Sie in mein Pläneschmieden ein Mißtrauen zu setzen anfingen, aber wenn Sie abrechnen, wie oft und viel Kränklichkeit und üble Laune gegen meinen besseren Willen gestritten haben, so werden Sie mir wenigstens zugeben, daß dergleichen leere Entwürfe nicht aus dem Wesentlichen meines Charakters fließen.« (Die Stellen sind von mir gesperrt.)

Schiller ist zu Frau Wolzogen nicht mehr zurückgekehrt. Denn eben die Erkrankung, die ihm als Gewinn einen Verbleib auf der Stufe infantiler Libidofixierung gewähren konnte, bot auch die Schranken dar, die Schiller an einer Rückkehr nach Bauerbach hindern sollten. Seine anhaltende Kränklichkeit, die daraus entstehenden Mehrausgaben und Verdienstentgänge machten ihm unmöglich, etwas von seinem Gehalt zu entbehren und so längst fällige Schulden an die ehemalige Gönnerin abzuzahlen. Auch hier führt unsern Dichter die Selbstbeobachtung ein Stück weit den richtigen Weg: denn bis zu einem gewissen Grad hat er den Sachverhalt erkannt und

[1] Jonas I, 164. Wir werden uns daher auch durch Schillers ernstgemeinte Bemühungen, sein Fieber durch strenge Diät und übermäßigen Genuß von Chinarinde zu bannen, in unserer Ansicht nicht beirren lassen.

[2] In gleichem Sinne schreibt er an seinen späteren Schwager Reinwald: »Den ganzen Winter verließ mich das kalte Fieber nicht ganz. Durch Diät und China zwang ich jeden neuen Anfall, aber die schlimme hiesige Luft, worin ich noch Neuling war und meine vom Gram gedrückte Seele machten ihn bald wiederkommen. Halten Sie es für kein leeres Geschwätz, wenn ich gestehe, daß mein Aufenthalt in Bauerbach bis jetzt mein seligster gewesen, der vielleicht nie wiederkommen wird.« (Jonas I, 184.)

schreibt darüber an Frau v. Wolzogen: »Wie oft und gern wäre ich in den Bedrängnissen meines Herzens, in dem Bedürfnis nach Freundschaft zu Ihnen, meine Teuerste, geflogen, wenn nicht eben die schreckliche Empfindung meiner Ohnmacht, Ihren Wunsch zu erfüllen und meine Schulden zu entrichten, mich wieder zurückgeworfen hätte. Der Gedanke an Sie, der mir jederzeit soviel Freude machte, wurde mir durch die Erinnerung an mein Unvermögen eine Quelle der Marter. (Man beachte die Rationalisierung der unbewußten Widerstände, die die Erinnerung an Frau v. Wolzogen abwehren.) . . . Jetzt gleich kann ich Ihnen unmöglich etwas von meiner Schuld bezahlen. Es ist schrecklich, daß ich das sagen muß, aber schämen darf ich mich nicht, denn es ist Schicksal. Man ist nicht deswegen strafbar, weil man unglücklich ist. Ich bin fast das ganze Jahr krank gewesen. Ewig nagender Gram, Ungewißheit meiner Aussichten kämpfte gegen meine Wiedergenesung. Dieses allein ist Ursache, daß mein Plan vereitelt worden ist ... Kann ich dafür, daß es so gehen mußte?«[1] (Jonas I, 211.)

Die Verstärkung der verdrängten Konflikte erschwert jetzt auch die Beschäftigung mit der Kunst. Schiller kündigt seinen bereits früher gefaßten Entschluß, die Dichtkunst nur als Nebenbeschäftigung zu treiben, vor Ablauf des Kontraktjahres Dalberg an: »Lange schon habe ich nicht ohne Ursache befürchtet,« schreibt er, »daß früher oder später mein Feuer für die Dichtkunst verlöschen würde, wenn sie meine Brotwissenschaft bliebe, und daß sie im Gegenteil neuen Reiz für mich haben müßte, sobald ich sie nur als Erholung gebrauche und nur meine reinsten Augenblicke ihr widmete. Dann nur kann ich hoffen, daß meine Leidenschaft und Fähigkeit für die Kunst durch mein ganzes Leben fortdauern würde.« (Jonas I, 198.) Die ersten Vorboten der späteren Schaffenspause kündigen sich an[2]. Und wie der Dichter sich bald darauf unfähig fühlt, die künstlerische Behandlung und Abreaktion der alten verdrängten Konflikte zu wagen, so weicht er auch im Leben vor der Liebe zur Freundschaft zurück. Er erinnert sich in der gegenwärtigen Bedrängnis der begeisterten Schreiben, die ihm vor wenigen Monaten aus Leipzig zugekommen waren und Körners Haus wird in Zukunft sein Asyl.

Die Tage, während welcher Schiller Körners Gastfreundschaft genoß, sind ruhig und ziemlich frei von inneren Wirren verlaufen, erst gegen Ende seines Leipziger Aufenthaltes hören wir wieder von Ruhestörungen und im Anschluß daran auch von leichten Anfällen seines alten Leidens. Die Leidenschaft zu der schönen, aber in Körners Hause nicht gut angeschriebenen Henriette von Arnim und die Liebe zu Charlotte v. Kalb — welche beide schon durch

[1] Die Stellen sind von mir gesperrt.

[2] Die Voraussetzungen der Schillerschen Schaffenspause hat Hanns Sachs in einem scharfsinnigen Aufsatz über Schillers Geisterseher (Imago IV) behandelt. Wir schließen uns seiner Darstellung hier an.

die Erfüllung der Liebesbedingungen des geschädigten Dritten ihren infantilen Ursprung verraten, mußten zu einer Abwehr durch Flucht in die Krankheit Veranlassung geben. Wir müssen aber hervorheben, daß nun bei Schiller zum erstenmal jene Unterleibskrämpfe auftreten, die fortan seine Leidensanfälle als Komplikation begleiten sollten[1].

Durch Vermittlung Charlotte v. Kalbs hatte Schiller in Weimar festen Fuß zu fassen vermocht. Jetzt beginnt jene, durch keine Zwischenfälle mehr unterbrochene aufsteigende Richtung seines Lebens, die den Dichter zu Ruhm und unbestrittenem Erfolg führte. Da ist zunächst der Zeitraum, welcher die zweite Schaffensepoche einleitet, die Jahre ungetrübten Eheglücks mit Lotte und sein Beruf als Professor der Geschichte in Jena, der, wenn wir den Biographen trauen, »wie kein anderer geeignet war, zugleich sein persönliches Unabhängigkeitsbedürfnis zu befriedigen«. (Berger.) Dann folgt die Zeit der wiedererwachenden Produktionskraft und sein rastloses Schaffen, das in Schiller den großen Dramatiker wiedererstanden zeigte, aber diesmal auf der Höhe des Klassizismus. Zu immer größerer Vollendung schien Schiller sich durchzuarbeiten. Mitwelt und Freunde bewunderten die Freiheit seines Geistes: »Sie sind ein unendlich glücklicher Mensch lieber Schiller,« schreibt ihm Wilhelm v. Humboldt, »diese Produktionskraft ewig in sich rege zu erhalten und nie, glaube ich, ist es einem Dichter gelungen, so bestimmt einen selbstgezeichneten Weg zu verfolgen«[2]. Wohl mahnten häufig genug auftretende Krankheitsanfälle unseren Dichter an seine schwache Gesundheit, aber sie beeinträchtigten

[1] Hier tritt nun der konstitutionelle Faktor der Schillerschen Leiden zutage. »Krämpfe im Unterleib« bezeichnet der Dichter selbst als das alte Übel seiner Mutter und wir besitzen außerdem einen aufschlußreichen Brief ihres Stuttgarter Arztes, des Leibmedikus Consbruch, in welchem letzterer anläßlich der schweren Erkrankung der Mutter (sie fällt in das Jahr von Schillers Hochzeit!) dem Sohn eine genaue Schilderung der Leidenszustände und der dagegen angewendeten Mittel gibt. Darin heißt es: »Bei dieser (der beabsichtigten Therapie) dünkt mich, kommen vornehmlich 2 Umstände in Betrachtung, nehmlich die atrabilarische Infarctus im System der Blutgefäße der Verdauungswerkzeuge und der Mutter und die besondere Schwäche und Empfindlichkeit der Nerven des Unterleibs Gegen die Infarctus sind allerdings, wie auch Euer Wohlgeboren bemerken, abführende und resolvierende Mittel die zuträglichsten . . . aber zum Unglück verträgt jene hysterische Stimmung der Abdominal-Nerven die mehrsten dieser guten Mittel nicht. Nicht selten erregten die gesundesten aus Ihnen unerträgliche Schmerzen, die sich von der Magen-Gegend aus mit unaufhaltsamer Wut über die Brust und den Unterleib verbreiteten.« (Ubrichs, Briefe an Schiller. S. 59.) Aber Consbruch tröstet den Dichter damit, daß eben diese »schmerzhaften Krampfanfälle«, »welche auch oft ohne Veranlassung kommen«, nicht mehr so heftig und anhaltend seien wie zuvor. Wir werden hier an Schillers jahrelanges Übel, die »krampfhaften Zufälle mit Erstickungen« erinnert, die seit 1791 periodisch auftreten und von denen Starkes (des behandelnden Arztes) Meinung war, »daß Krämpfe im Unterleib und Zwerchfell zum Grunde liegen, die Lunge aber nicht leide«. (An Körner, Brief vom 24. Mai 1791.)

[2] Brief vom 22. Oktober 1803. (Briefwechsel, herausgegeben von A. Leitzmann, S. 307.)

sein Schaffen nicht[1] und erhielten seine Ausdauer rege, »denn er hatte sich vorgesetzt, das noch zu erreichen, wozu eine dunkle Ahnung von Kräften ihn zuweilen ermunterte«. Dies sind etwa die Umrisse, die schon bei flüchtigerer Betrachtung die zweite Schaffensperiode bei Schiller kennzeichnen, die Linien, die jeder Schillerbiograph in seiner Darstellung zieht und die uns daher auch so vertraut und selbstverständlich anmuten. Werden nun, müssen wir uns fragen, diese einfachen, geraden Konturen auch einer psychologisch vertieften Betrachtung standhalten? Die Antwort muß verneinend lauten. Der Sachverhalt ist viel komplizierter, als er der oberflächlichen Anschauung sich darbietet und jener scheinbar so konsequente, zielbewußte Aufstieg unseres Dichters ist in Wirklichkeit ein fortdauernder aufreibender Kampf gegen die immer gewaltsamer störenden unterirdischen Mächte, eine Reaktion auf mühsam in der Verdrängung erhaltene Triebregungen, denen Schiller endlich, ohne es selbst zu wissen, zum Opfer fiel.

In einer ausgezeichneten Arbeit hat der Berliner Nervenarzt Dr. Karl Abraham Leben und Schaffen des Malers Giovanni Segantini einer psychologischen Analyse unterzogen und ist dabei zu Ergebnissen gelangt, die jeden, der Schillers Lebens- und Entwicklungsgang betrachtet, überraschen müssen. Die Entwicklung der beiden Meister — inwiefern es sich etwa um allgemein gültige Richtlinien handeln könnte, kann nicht beantwortet werden — verläuft nahezu parallel. Wir sehen Segantini zu immer größerer künstlerischer Reife vordringen, wir erfahren, wie er durch anstrengende Arbeit seine verdrängten Konflikte zu sublimieren vermochte und wie er sich der Arbeit endlich im Übermaß hingab, ein »Fanatiker der Arbeit« wurde. Aber die großartigen künstlerischen Leistungen waren nur scheinbar uneingeschränktem Kraftgefühl entsprungen. Tatsächlich stellen sie eine Überkompensation dar, sind die Ergebnisse einer mit größter Anstrengung aufgewendeten seelischen Energie, um dem Ansturm der unbewußten Regungen zu entgehen, die aber endlich doch den Sieg davontrugen. Wir werden an Abrahams Darstellung noch häufig erinnert werden.

Ich habe bereits erwähnt, daß die Biographen unseren Dichter mit hoher Befriedigung in Weimar verweilen und über seine Laufbahn als Professor der Geschichte äußerst erfreut sein lassen. So werden wir natürlich erstaunt sein, den Dichter selbst entgegengesetzter Meinung zu finden. Gleich Schillers erstes Schreiben aus Weimar[2]

[1] Ja, Schiller schien gerade seinen krankhaften Zuständen einen positiven Einfluß auf sein Schaffen einzuräumen. Humboldt überliefert, daß Schiller zu sagen pflegte, daß man besser bei einem gewissen, freilich nicht zu angreifenden Übel arbeite (Humboldt an Charlotte Diede, Petersen III, 398) und der Dichter selbst betont Körner gegenüber: ». . . wenn ich aber physisch wohl bin, so bin ich gewöhnlich moralisch, d. i. (poetisch) desto müßiger« (Jonas IV, 296) oder: »Hätte ich meine gesunden Tage nur zur Hälfte benutzt, als ich meine kranken nutze, so möchte ich etwas weiter gekommen sein.« (Jonas IV, 557.)

[2] Brief an Körner vom 7. Januar 1788. (Jonas II, 2.)

verrät eine tiefgehende Unzufriedenheit mit den dortigen Verhältnissen und große Mißstimmung. Durch seine Neigung für Lotte von Lengefeld sieht er sich gezwungen, einen bürgerlichen Beruf zu ergreifen und weiß nun nicht, welche Beschäftigung er wählen solle und wie er seine Ziele als Dichter mit einer etwa in Aussicht stehenden Professur werde in Einklang bringen können. In dem oben erwähnten Brief schreibt er: »Das Abarbeiten meiner Seele macht mich müde, ich bin entkräftet durch den immerwährenden Streit meiner Empfindungen, nicht durch Regeln oder Autoritäten gelähmt, . . . mein Schicksal muß ich innerhalb eines Jahres in der Gewalt haben und also für eine Versorgung qualifiziert sein. Es ist wahrscheinlich, daß ich einen Ruf nach Jena bekommen werde, vielleicht innerhalb eines halben Jahres, aber ich werde die schlechten Bedingungen, die man mir machen muß, dazu benutzen, ihn nicht anzunehmen.« Die künftige Ehe erscheint Schiller in seiner schweren Verstimmung als einziger Rettungsanker: »Dabei bleibt es, daß ich heirate«, schreibt er wenige Zeilen später dem ihm abratenden Freunde. »Könntest Du in meiner Seele so lesen, wie ich selbst, Du würdest keine Minute unentschieden seyn. Alle meine Triebe zu Leben und Tätigkeit sind in mir abgenutzt, diesen einzigen habe ich noch nicht versucht. Ich führe eine elende Existenz, elend durch den inneren Zustand meines Wesens . . . Du weißt nicht, wie verwüstet mein Gemüt, wie verfinstert mein Kopf ist – und alles dieses nicht durch äußeres Schicksal . . . Wenn ich nicht Hoffnung in mein Dasein verflechte, Hoffnung, die fast ganz aus mir verschwunden ist, so ist es um mich geschehen . . . Mein Wesen leidet durch diese Armut und ich fürchte für die Kräfte meines Geistes«[1].

Wir haben diese Stellen so ausführlich wiedergegeben, um darauf hinweisen zu können, daß die Verbindung mit den Schwestern Lotte v. Lengefeld und Caroline v. Beulwitz und schließlich auch Schillers Heirat dem im Banne seiner unbewußten Fixierung stehenden Dichter als das letzte Mittel erschienen, um seinen inneren Wirren zu entgehen[2]. So werden wir uns auch nicht wundern können, wenn Schiller in diesem Notausgange, dieser ‚Heilung durch Heirat' den Seelenfrieden nicht gefunden hat, den er so sehnlich wünschte[3].

[1] Im gleichen Sinne schreibt Schiller wenige Wochen später an den Freund: »aber Einen (Weg) habe ich noch nicht versucht und ehe ich die Hoffnung ganz sinken lasse, muß ich noch diese Erfahrung machen, dies ist eine Heirat.«. (Jonas II, 9.)

[2] Wie merkwürdig richtig Schiller – dessen feine Selbstbeobachtung wir schon rühmen konnten – seine seelische Bedrängnis beurteilt, geht aus einem gleichzeitigen Brief an die beiden Schwestern hervor: ». . . seit geraumer Zeit geht mir's wie dem Orest in Goethes Iphigenie, den die Eumeniden herumtreiben. Den Muttermord freilich abgerechnet und statt der Eumeniden etwas anderes gesetzt, das am Ende nicht viel besser ist. Sie werden die Stelle der wohltätigen Göttinnen bei mir vertreten und mich vor dem bösen Unterirdischen schützen.«

[3] Schillers Verhältnis zu den Schwestern v. Lengefeld ist von Otto Rank in seinem schon wiederholt herangezogenen Werke einer eingehenden Betrachtung unterzogen worden. Des Dichters Objektwahl verwirklicht seine infantile Liebes-

Die ersten Jahre nach der im Februar 1790 geschlossenen Ehe wiederholt sich bei Schiller in jeder Hinsicht jenes Schauspiel, das wir bereits aus seinem Aufenthalt in der Militärschule kennen. Wiederum ist es die physische Idee der Freiheit, die den Dichter so hart bedrängt. Schiller ist über den ihm auferlegten Zwang, seine Zeit dem Geschichtsstudium opfern zu müssen, unglücklich und meint, die Aussicht auf die akademische Laufbahn richte eine seiner schönsten Hoffnungen (nämlich ausschließlich dem Kunstschaffen zu leben) zugrunde. Jetzt, da es zu spät ist, möchte er gern zurücktreten[1]. »Ich gehe auch eigentlich nur nach Jena, um es in einigen Jahren mit einem anderen Orte vertauschen zu können, welcher sich dann hoffentlich geben wird,« schreibt er an Huber. »Zwei, drei mühselige Jahre wird es mich freilich kosten, aber unter der Arbeit, hoffe ich, sollen sie mir verschwinden und die Hoffnung schönerer Zukunft soll sie mir tragen helfen.« (Weimar, den 2. Januar 1789.)

Des Dichters Hoffnung ist auf den Koadjutor Dalberg, den Bruder des Mannheimer Intendanten, gesetzt. »Versichere er Schiller bestimmt und nachdrücklich, daß er für ihn handeln wolle, so lege er bei dem nächsten Anlaß seine jenaische Professur nieder.« (An Lotte und Caroline, den 10. November 1789.)

Bereits in den ersten Wochen des Jahres 1790 häufen sich die Anzeichen, die erkennen lassen, Schiller werde auch diesen Konflikt durch Flucht in die Krankheit abwehren. Scherzweise spielt er mit dem Gedanken einer Erkrankung: »Würde ich nur ein wenig ernstlich krank, ich schrieb es Euch gewiß,« beruhigt er Lotte und Caroline, die beide außerhalb Jenas weilten, »eine so schöne Gelegenheit, Euch zu sehen, würde ich nicht unbenutzt lassen, das glaubt mir.« (25. Januar 1790.) Und sein Wunsch geht so bald in Erfüllung, daß er – natürlich ohne einen tiefern Zusammenhang zu ahnen, am 2. Februar schreiben kann: »Ich habe heute einen starken Catarrh und konnte deswegen auch nicht lesen. Billig solltet Ihr mich in dieser schweren Krankheit besuchen.« Bald muß Schiller seine Vorlesungen zeitweise einstellen, »da ihm die Stimme wirklich schwer werde«. Er selbst fügt, in richtiger Erkenntnis der Wechselbeziehungen seelischer und körperlicher Leiden hinzu: »Der Himmel, sehe ich, läßt keinen Scherz mit sich treiben. Ich habe soviel davon gesprochen, daß ich krank sein wolle und bins wirklich, aber ohne Folgen.«

---

einstellung. Zunächst fesselte ihn die in unglücklicher Ehe lebende Caroline, bei ihr fand er seine »Liebesbedingungen«: die Möglichkeit, eine Frau zu erobern, die einem andern Mann angehörte, sich in der Ehe unglücklich fühlte und in ihm ihren »Retter« erblickte, erfüllt. Als dann Caroline vor der Scheidung zurückschreckte, heiratete der Dichter Lotte als Ersatz für ihre unerreichbare Schwester. Aber in Schillers Sehnsucht nach einem Rivalen, in seinem Bedauern, daß der Eheschließung die tragische Verwicklung fehle (Brief vom 14. Februar), wirken die infantil bestimmten Liebesbedingungen noch deutlich erkennbar nach.

[1] An Lotte und Caroline, Weimar, den 23. Dezember 1788 (Jonas II, 185.)

Ende des Jahres 1790 plant der Dichter eine Reise nach Erfurt zu Dalberg. Wie Caroline in ihrer Biographie mitteilt[1], hatte der Koadjutor Frau Luise v. Lengefeld anläßlich der Verbindung ihrer Tochter mit Schiller »bindende Versprechungen« gegeben. Er wollte den Dichter »ganz nach seinem Wunsch und Sinn anstellen« und hatte auch Frau v. Stein gegenüber geäußert, »daß er Schillern einen Gehalt von 4000 fl. zudachte und ihm den ganz freien Gebrauch seiner Zeit überlassen wollte«. Hier nun wurde der Dichter von seinem Verhängnis ereilt. »Bei dem Abendessen nach einem Concert im Stadthause, wozu er von Dalberg eingeladen worden war, wurde er von einem heftigen Fieber angefallen. Erkältung – meint Caroline v. Wolzogen, deren Bericht wir hier folgen – war wahrscheinlich der Hauptgrund dieses Anfalls. Nach einigen Tagen war der Dichter so weit hergestellt, daß er wieder nach Jena zurückreisen konnte. Aber kaum dort angelangt, ergriff ihn eine Brustkrankheit, die seinen körperlichen Zustand für seine ganze Lebenszeit zerrüttete . . . Schiller genas, aber beängstigende Brustkrämpfe waren von dieser Krankheit zurückgeblieben.« Trotz der traurigen Folgen dieser Reise war der Dichter mit ihrem Ergebnis überaus zufrieden. Er berichtet über den Unfall an Körner und fügt mit Genugtuung hinzu: »Meine dortigen (Erfurter) Freunde suchten mir diesen Unfall so leidlich als möglich zu machen und der Coadjutor besuchte mich mehrmals. Ich habe alle Ursache mit dieser Reise zufrieden zu sein. (!) Sie brachte mich ihm überaus nahe und führte die glücklichsten und bestimmtesten Erklärungen von seiner Seite herbei«[2]. (Jena, den 12. Januar 1791. Jonas II, 128.)

Haben wir oben gehört, der Dichter wurde durch seinen Katarrh daran gehindert, Vorlesungen zu halten, so machte das nun einsetzende Lungenleiden seiner Lehrtätigkeit überhaupt ein Ende: »Dieser Brustzufall entdeckte mir übrigens, wie sehr ich meine Lunge zu schonen habe,« schreibt er nun an seinen Verleger Göschen, »und ich fürchte sehr (!), daß er auf meine hiesige Lage Einfluß haben wird. Das Collegienlesen ist eine zu gefährliche Bestimmung für mich, meiner Gesundheit wegen und da Gesundheit doch überall vorangeht, so könnte es leicht kommen, daß ich mir diesen akademischen Beruf untersage.« (Jena, den 11. Februar 1791. Jonas II, 131.)

Schiller hatte durch sein Ausweichen in die Krankheit die Umgehung des seelischen Konfliktes teuer erkauft, sein Leiden war ein größeres Verhängnis für ihn geworden, als es je eine nüchterne Betrachtung der Tatsachen geworden wäre. Aber die Verhältnisse waren stärker als sein Mut und der Dichter unterlag, indem er

[1] Schillers Leben, S. 168. Im Laufe des Jahres 1790 hatte Schiller an Körner geschrieben: »für eine jährliche Einnahme von 1200 Th. in Mainz wolle er gern sein hiesiges Etablissement hingeben.« (Jonas II, 124.)

[2] Von mir hervorgehoben.

gleichzeitig sein Geschick aktiv zu gestalten glaubte. Der nun eingetretene Zustand von Kränklichkeit bleibt für Schiller von nun an stationär. Den sekundären Krankheitsgewinn, die Rücksichtnahme auf seine körperlichen Leidenszustände konnte er nicht mehr entbehren. In seiner Widerstandskraft geschwächt, zu einem Berufe unfähig, wäre er ohne ihn auch gar nicht ausgekommen, aber gegen seine Leidenssymptome kämpfte er an und das Bild, des sich seiner Krankheitsanfälle heldenhaft erwehrenden Dichters hat die Nachwelt aufbewahrt[1].

Schillers schwere Erkrankung hatte überall rege Anteilnahme geweckt. Vom Herzog erhoffte er Berücksichtigung seiner Leiden und dauernde Beurlaubung: »Ich werde, wie ich hoffe,« meldet er an Körner, »die Dispensation ohne Anstand vom Herzog erhalten, bei dem ich sie der Form wegen suchen muß, überhaupt aber will ich die günstige Stimmung des Weimarschen Hofes dahin zu nutzen suchen, daß mir die völlige Freiheit zu lesen und nicht zu lesen auch für die Zukunft gelassen wird. Ich habe hierin vom Herzog alles Gute zu erwarten.« (Jena, den 22. Februar 1791. II, 135.)

Von dem Kantianer Reinhold war der dänische Dichter Baggesen auf Schillers Notlage aufmerksam gemacht worden und durch ihn wurde der damals in Deutschland weilende Erbprinz Friedrich Christian von Holstein-Augustenburg verständigt, der sofort nach Hause berichtete: Übermaß von Arbeit habe Schiller geschwächt[2], aber diese übermäßige Arbeit sei notwendig, damit er das Leben seiner Familie bestreiten könne: »ohne sie würde er Hungers sterben im eigensten Sinne des Wortes und so etwas kommt vor im Zeitalter der Aufklärung«. Die Verleihung eines Ruhegehaltes von 1000 Talern auf drei Jahre hinaus (diese Frist

---

[1] Unsere Darstellung wäre unvollständig, wenn wir nicht auch bei der Schilderung dieses Abschnittes in Schillers Leben zu den tiefsten Schichten des Seelenlebens vordringen würden. So müssen wir darauf hinweisen, daß des Dichters häufige Fluchtimpulse, denen er aber bis zu seiner Erfurter Reise nicht nachgab, ein neuerliches Zusammenleben mit Caroline v. Beulwitz erstrebten. Schillers Schwägerin wohnte seit ihrer Trennung in Rudolstadt, wohin auch Schiller übersiedeln wollte. Es ist uns überliefert, daß hauptsächlich die Furcht vor »undelikaten Auftritten mit Ursus« (= Beulwitz) Schiller von diesem Schritte abhielt. Mir ist nicht bekannt, ob Caroline, die sich bald darauf mit ihrem Vetter Wilh. v. Wolzögen vermählte, schon damals — um 1790 — Zeichen der mächtigen Leidenschaft gab, die sie später an den Koadjutor fesselte. Ist dem so (und die Tatsache, daß Caroline später von diesen Tagen schreiben konnte: »Um unsern edlen Freund und Beschützer Dalberg dachten wir uns in der schönen Gegend von Mainz ein herrliches Leben«, spricht dafür), so hätten wir in Dalberg den Rivalen Schillers zu vermuten und der bewußten Zärtlichkeit für den väterlichen Freund entspräche bei dem Dichter ein intensiver, aus infantilen Quellen herrührender Haß gegen den bevorzugten Gegner. Die auf die Beseitigung des Konkurrenten hinzielenden verdrängten Impulse fanden alsdann ihre Sühne in der Krankheit.

[2] Ähnlich urteilt z. B. auch Eckermann: »Schiller mußte bekanntlich die akademische Laufbahn wieder aufgeben, weil ihm die Anstrengung des Lesens eine schwere Krankheit zugezogen hatte« (Petersen II, 163) und diese Anschauung teilen alle Schillerbiographen.

wurde später verlängert) war das glückliche Ergebnis der um eine Erleichterung von Schillers Lage angestellten Bemühungen. Mit Ausdrücken überschwenglicher Freude nahm Schiller das Anerbieten des dänischen Hofes an und suchte diesen Schritt vor sich und seinem Gönner zu rechtfertigen: »Rein und edel wie sie geben, glaube ich empfangen zu können. Der Beweggrund, aus dem ich mir erlaube es anzunehmen, rechtfertigt mich vor mir selbst und läßt mich . . . mit völliger Freiheit des Gefühls vor Ihnen erscheinen. Nicht an Sie, sondern an die Menschheit habe ich die Schuld abzutragen«[1].

Schillers eigene Zufriedenheit, seine wiederholt geäußerte Ansicht, als ob er nun am Ziel seiner Wünsche stünde, sollte uns dazu verleiten, des Dichters Anschauung zu teilen und mit ihm von nun an eine ruhigere dichterische Tätigkeit zu erwarten, auch eine allmähliche Wiederherstellung seiner zerrütteten Gesundheit glaubte Schiller erhoffen zu dürfen[2].

Einige Zeit hatte es nun wirklich den Anschein, als ob der Dichter einem freieren, durch äußere Schranken nicht mehr beengten Schaffen wiedergegeben wäre. Es sei ihm jetzt noch einmal so wohl, da sich wieder der Plan zu einem Trauerspiele in seinem Kopfe bewege, hatte er bereits von Erfurt aus, kurz nach dem ersten Anfalle an Körner berichtet und nun findet er, daß ihn selbst anstrengende dichterische Arbeit nicht ermüde: »Denke übrigens nicht, daß ich mich überarbeite,« beruhigt er den besorgten Körner. »Im Gegenteil wirkte diese Beschäftigung (Vergil-Übersetzung) sehr glücklich auf meine Gesundheit und ihr danke ich manche frohe Stunde. Auch war es mir eine sehr tröstliche Erfahrung, daß ich diese 135 Stanzen mit ziemlichem Affekt laut ablesen konnte, ohne merklich dadurch beschwert zu werden und ohne üble Folgen«[3].

[1] An den Herzog Christian v. Augustenburg und den Grafen Ernst v. Schimmelmann. (Jonas III, 32.)

[2] Wie der Dichter bald nach dem zweiten Anfall des Lungenleidens (Januar 1791) an Körner berichtet, ging die Ansicht des behandelnden Arztes (Dr. Starke) dahin, daß Schillers Lunge keinen dauernden Schaden gelitten habe. — Dagegen setzten mit Mai desselben Jahres heftige asthmatische Anfälle bei Schiller ein (vgl. die oben erwähnten ‚Brustzufälle'), die, von Zeit zu Zeit wiederkehrend, den Dichter von nun an sein ganzes Leben hindurch begleiten sollten. Überblicken wir den Symptomenkomplex dieser Erkrankung (Atemnot, Störungen der Herztätigkeit, Schwindelanfälle, Schlaflosigkeit u. a.), so erkennen wir, daß es sich um schwere angstneurotische Störungen handelt, die — soweit das vorhandene Material erkennen läßt — vornehmlich während der Schaffenspausen mit großer Heftigkeit einsetzten. Zu diesem Krankheitsbilde stimmt auch der von den Zeitgenossen bereits beobachtete Zusammenhang der Leidensanfälle mit dem Moment der Überarbeitung und der physischen Erschöpfung durch Krankheit (vgl. Freuds Aufsätze zur ‚Ätiologie' und ‚Kritik' der Angstneurose im 1. Bande der Sammlung Kleiner Schriften zur Neurosenlehre. 2. Aufl.).

[3] Jena, den 28. Oktober 1791 (II, 162). Es ist überliefert, daß Schiller stundenlang arbeiten und laut lesen konnte und über seiner Tätigkeit seine unseligen Zustände vergaß (Berger). So sehen wir also auch hier, wie unberechtigt es ist, Schillers Erkrankung auf Überanstrengung zurückzuführen.

Bald aber trat eine Änderung der Arbeitsweise bei Schiller ein. Er gab sich der dichterischen Tätigkeit im Übermaß hin, überschätzte, wie Freunde und Zeitgenossen mit Unruhe wahrnahmen, seine Kräfte und die Freiheit, das einzige Element, in dem er mit voller Kraft wirken zu können glaubte, schien ihn gleichfalls ins Verderben zu führen. Von nun an verurteilten die Freunde Schillers »geistiges Schwelgen auf Kosten der Naturkräfte« und suchten darin die Ursache für seine weiteren Leidensanfälle.

Der unsern Dichter häufig besuchende Major von Funk aus Dresden berichtet erstaunt über Schillers Lebensweise an Körner: »Schiller lebt ein sonderbares Leben. Ausgemacht scheint es mir indessen, daß gerade diese Art von Existenz ihm nötig war, um das zu leisten, was er in den letzten drei Jahren geleistet hat (der Bericht stammt aus dem Iahre 1796): aber ich fürchte, er wird dabei zugrunde gehen. Ganz abgesondert von aller Gesellschaft lebt er in seiner eigenen Welt. Er kommt oft in Monaten nicht aus dem Zimmer[1], natürlich macht ihm nun schon die bloße Luft einen unangenehmen Eindruck«[2]. Aber derselbe Beobachter erkennt auch, daß Schillers Tätigkeitstrieb reaktiv verstärkt war und zur Überkompensierung körperlichen Leidens diente, denn er setzt fort: »Überhaupt sind ihm anstrengende Arbeiten das sicherste Mittel für den Augenblick. Man sieht, in welcher ununterbrochenen Spannung er lebt und wie sehr der Geist bei ihm den Körper tyrannisiert, weil jeder Moment geistiger Erschlaffung bei ihm körperliche Krankheit hervorbringt[1]. Aber eben deshalb ist er auch so schwer zu heilen, weil der an rastlose Tätigkeit gewöhnte Geist durch das Leiden des Körpers immer noch angespornt wird und weil er beim Anfang einer Kur erst recht krank gemacht werden müßte« (ebenda).

Bald findet Schiller auch die geringen Schaffenspausen, die er sich zwischen dem Abschluß einer Dichtung und dem Beginn einer neuen Arbeit gönnte, unerträglich: »Ich habe mich schon lange vor dem Augenblick gefürchtet, den ich so sehr wünschte, meines Werks los zu seyn«, schreibt er am 19. März 1799, zwei Tage nach Vollendung des Wallenstein an Goethe, »und in der Tat befinde ich mich bei meiner jetzigen Freiheit schlimmer als bei der bisherigen Sklaverei. Die Masse, die mich bisher anzog und festhielt, ist nun auf einmal weg und mir dünkt, als wenn ich bestimmungslos im luftleeren Raum hinge. Zugleich ist mir, als wenn es absolut unmöglich wäre, daß ich wieder etwas hervorbringen könnte, ich werde nicht eher ruhig sein, bis ich meine Gedanken wieder auf einen bestimmten Stoff mit Hoffnung und Neigung gerichtet sehe. Habe ich wieder eine Bestimmung, so werde ich dieser Unruhe los sein . . .«

[1] Die Stellen sind von mir gesperrt.
[2] Petersen a. a. O. III, S. 33.

Derselbe Zustand der Unruhe und Spannung wiederholt sich nach dem Abschluß der folgenden Dichtungen und ich hebe hier noch die bezeichnenden Worte an Körner hervor, mit denen Schiller dem Freunde seine Stimmung unmittelbar nach Vollendung der Jungfrau von Orleans mitteilt: »Mir ist nun wieder ganz unbehaglich, ich wünschte wieder in einer neuen Arbeit zu stecken. Es ist nichts als die Tätigkeit nach einem bestimmten Ziel, was das Leben erträglich macht.« Nunmehr hätte Schiller in Weimar eine unabhängige und gesicherte Existenz leben können[1]. Aber jetzt wurde er Weimars und der Weimarer Verhältnisse überdrüssig, das niemals ganz schlummernde Bedürfnis nach Ortsveränderung macht sich mit erneuter Stärke geltend und treibt ihn an, sich ernstlich nach einem neuen, ihm besser zusagenden Wohnorte umzusehen. Die Situation der letzten in Weimar zugebrachten Jahre gleicht der Zeit, die der Flucht aus Stuttgart voranging, aufs entschiedenste.

Die ersten Anzeichen einer Unzufriedenheit Schillers mit Weimar ersehen wir aus einem Schreiben, das Wilhelm von Humboldt im August 1795 an den Freund richtet[2], dessen Inhalt aber auf frühere Gespräche zurückgreift. Darin heißt es in Übereinstimmung mit Schillers eigener, schon in der Jugend in Stuttgart häufig genug geäußerter Meinung: »Ihnen würde eine größere, lebendigere Stadt doch mehr Stoff von außen zuführen, dessen Sie zwar nicht zum bessern Gelingen Ihrer Arbeiten . . . aber doch zur mindern Anspannung in einem arbeitsvollen Leben und zu einer froheren mannigfaltigeren Existenz bedürfen.« Im Sommer 1802 war es bekannt, daß des Dichters Absichten seit längerer Zeit auf einen ständigen Aufenthalt in Berlin gerichtet waren. Der Berliner Arzt Hufeland fragt an: »Wann werden wir das Vergnügen haben, Sie hier zu sehen? Glauben Sie sicher, daß dies nicht bloß der sehnliche Wunsch meiner, sondern des ganzen hiesigen gebildeten Publikums ist!« Und um dieselbe Zeit sucht auch der Buchhändler Sander Schiller zu einem Aufenthalt in Berlin zu bewegen: »Es wird mich freuen, wenn Sie mir einen andern vorläufigen Auftrag, Ihnen auf drei Monate ein Logis in Berlin zu suchen, bald förmlich geben« . . .[3] »Wenn ich nicht irre, sagte ich Ihnen schon in Weimar, daß man vielleicht nur das Logis ausgenommen, alles andere in Berlin wohlfeiler habe als in Weimar. Jetzt, da ich noch in einigen anderen Städten ziemlich lange gewesen bin, behaupte ich auch, daß man in keiner dieser Städte wohlfeiler lebt als in Berlin«[4]. Die eben zitierten Anfragen sind teilweise das Ergebnis des Schillerschen Planes im Sommer 1801 die Ostsee zu besuchen, darauf zwölf Tage in Berlin

[1] Für den Fall einer Erkrankung sollte Schillers Pension vom Herzog verdoppelt werden.

[2] Briefwechsel, herausgegeben von A. Leitzmann, S. 100.

[3] Briefe an Schiller, herausgegeben von Ulrichs, Stuttgart 1877, S. 488.

[4] Ulrichs a. a. O., S. 494.

zu verweilen und dort zu verhandeln[1]. Aber durch eine dazwischen kommende Erkrankung wurde der Plan vereitelt. Aus einem Brief an Körner erfahren wir, der Dichter habe »aus Gesundheitsrücksichten von seinem Vorhaben ablassen müssen«. »Leider habe ich mich seit einigen Wochen nicht zum besten befunden«, teilt er am 9. Juli 1801 seinem Freunde mit. »Meine Krämpfe haben mich sehr inkommodiert, wahrscheinlich hat die Witterung sie rege gemacht. Auch diese Unbehaglichkeit meines Zustandes ist eine Ursache mit, daß ich meine Reise ins Kleine ziehe (Schiller ließ es schließlich bei einem Besuch Körners bewenden) und die Reise ... nach Berlin, wo ich gesund und frisch sein möchte, auf eine bessere Zeit verschiebe« (Jonas VI, 293).

Selbst Bewegung fällt dem Dichter jetzt schwer. »Es ist auf jeden Fall gut, daß dein Gartenhaus zu Loschwitz für uns offen steht, wenn wir kommen«, schreibt er anläßlich seines bevorstehenden Aufenthaltes bei Körner, »mir ist es ... durchaus nötig, daß ich freie Luft und Bewegung haben kann, ohne nötig zu haben, danach auszugehen, denn meine Gesundheit ist diesen Sommer lange nicht so gut als im vorigen und es wird mir oft schwer, ja unmöglich, auszugehen, ohne meine Krämpfe dadurch zu reizen« (Jonas VI, 295). Der Nachsatz verrät nur zu deutlich, daß die Erkrankung dazu dient, des Dichters Tatkraft zu lähmen und eine Reise unmöglich zu machen[2].

[1] Vgl. auch den Brief an Cotta vom 29. Juni desselben Jahres: »Ich habe mich endlich resolviert, die längst projektierte Reise nach der Ostsee auszuführen und dort das Seebad zu versuchen. Ich werde alsdann über Berlin und Dresden zurückkehren.« Ähnlich unterrichtet er auch Iffland am selben Tage.

[2] Diesen Zusammenhang hat Schiller bei sich erkannt und noch kurz vor seinem Ableben schreibt er darüber in einem Brief an den ihn dringend nach Berlin einladenden Tonkünstler Rochlitz: »Leider begegnet es mir nur zu oft, daß meine schlechte Gesundheit die Flügel meines Willens beschneidet und mich meinen Freunden dasjenige nicht sein läßt, was ich so herzlich gern wünschte« (Brief vom 10. Dezember 1804). Bereits in den Neunzigerjahren führt die im Unbewußten lauernde Versuchung dem Fluchtimpuls nachzugeben zu immer größeren Einschränkungen der Bewegungsfreiheit. So genügt die Vornahme eines Besuches bei Frau v. Stein um einen heftigen Angstanfall zu entbinden. Ich zitiere folgenden, sehr aufschlußreichen Bericht an Charlotte Schiller: (14. September 1794) »Seit drei Tagen bin ich hier und nun schon ziemlich bei Goethe eingewöhnt ... aber meine Krämpfe incomodierten mich den Tag über so sehr, daß ich nicht einmal die Stein besuchen konnte, ob ich gleich heute Nachmittag schon auf dem Wege war und ihr Haus erreicht hatte. Sie war aber bei ihrer Mutter, wohin ich auch invitiert war und dorthin konnte ich mich nicht mehr tragen, mußte also in ihrem Hause eine Viertelstunde anhalten um mich zu erholen und dann wieder nach Hause zu gehen.« Die Angstbereitschaft hindert Schiller aber auch an jedem Entschluß: »Die Ordnung, die jedem andern Menschen wohl macht, ist mein gefährlichster Feind, denn ich darf nur in einer bestimmten Zeit etwas bestimmtes vornehmen müssen, so bin ich sicher, daß es mir nicht möglich sein wird.« (An Goethe, Jena, den 7. September 1794) Namentlich auf Reisen befindet sich unser Dichter begreiflicherweise am schlechtesten und er fügt in diesem Zusammenhange hinzu »er habe noch immer erfahren, daß er über den unannehmlichen Folgen des Reisens die Zwecke, warum er reise, verloren habe«. (Die Stellen sind von mir hervorgehoben.)

Aber der Antrieb, einen Ortswechsel vorzunehmen, ruht nicht: »Leider ist Italien und besonders Rom kein Land für mich,« schreibt er an Humboldt im Februar 1803, »oft treibt es mich, mich in der Welt nach einem andern Wohnort und Wirkungskreis umzusehen, wenn es nur irgendwo leidlich wäre, ich ginge fort.« Selbst die Verpflichtung der Familie gegenüber wird ihm zur Last und er schreibt bedauernd: »Freilich ist dieses kleine Volk auch ein Gewicht, das sich an unser Dasein hängt und ohne dasselbe würde ich manche Vorsätze ins Weite hinaus zustande gebracht haben«[1]. Immer dringender werden seine Klagen: »Auch ich verliere hier zuweilen die Geduld« heißt es endlich im März 1804 in einem Brief an seinen Schwager Wolzogen (Jonas VII, 131), »es gefällt mir hier mit jedem Tage schlechter und ich bin nicht willens, hier in Weimar zu sterben«[2]. Nur in der Wahl des Ortes, wo er sich hinbegeben wolle, meint Schiller weiter, könne er noch nicht mit sich einig werden, es sei aber überall besser als in Weimar und wenn es seine Gesundheit erlaubte, würde er mit Freuden nach dem Norden ziehen (ebenda).

Nun drängen sich aber neue, anscheinend stichhältige Motive in den Vordergrund und diese sind es auch, die die Aufmerksamkeit der Biographen auf sich gelenkt haben: »Die Ungewißheit darüber, was mit seinen Kindern werden sollte, wenn er allzu zeitig die Augen zutun müßte, peinigte wieder und wieder den zärtlichen und gewissenhaften Vater« meint Caroline v. Wolzogen, der sich alle neueren Darsteller anschließen. »Sein Gehalt betrug noch immer nur 400 Thaler, er mußte dazu jährlich 1500 Taler zusetzen, weil es in Weimar so teuer zu leben sei. Kein Wunder, daß er sich aus so unruhigen Verhältnissen heraussehnte«[3]. Natürlich bedeutet Schillers große Gewissenhaftigkeit nur eine Überkompensierung gegensätzlicher aber verdrängter Absichten. Sein Verhalten den Kindern gegenüber war ambivalent und zielte in seinen tiefsten Bestrebungen wieder auf »gewaltsame Selbstbefreiung« hin[4].

Endlich, am ersten Mai 1804 wird die so lange geplante Reise nach Berlin ausgeführt, von Schillers Freunden um ihrer raschen, nun doch nicht genügend vorbereiteten Durchführung willen als »arger Geniestreit« bezeichnet: »Die Versuchung war zu groß«, schreibt

---

[1] An Reinhart, Jena, den 15. Juni 1801, Jonas V, 282.

[2] Unwillkürlich gedenken wir in diesem Zusammenhange jenes oben angeführten Ausspruches, der seiner Abneigung gegen die Stuttgarter Verhältnisse wirkungsvoll Ausdruck geben sollte.

[3] Karl Berger, Schiller, sein Leben und seine Werke, II. S. 700.

[4] Vgl. den oben angeführten Ausspruch über die den Dichter drückenden Verpflichtungen und Otto Ranks Analyse des um diese Zeit entstandenen »Wilhelm Tell« (namentlich die Begründung der Apfelschußszene) (das »Inzestmotiv« S. 113). Bereits seine gewaltsame Losreißung aus Stuttgart hatte Schiller einst in den Bittgesuchen an den Herzog damit motiviert, daß der Ertrag, den seine Dichtungen ihm gewährten, ihn in den Stand setze, seinen beruflichen Studien nachzugehen und sein geringes Einkommen zu vermehren (vgl. Prof. Abels Erzählung, abgedruckt bei Petersen a. a. O., II, 21). Über die ähnliche Motivierung der Erfurter Reise siehe oben.

Schiller an Iffland, dem er seine Ankunft in Berlin meldet »und so entschloß ich mich Knall und Fall einen Sprung hieher zu tun. Da bin ich nun, teurer Freund, voll herzlichen Verlangens Sie und die Freunde zu begrüßen, ich bedarf eines neuen, eines größern Elements und freue mich darauf, zu sehen und zu hören und meinen Sehkreis zu erweitern«[1]. Wir übergehen in diesem Zusammenhange die Einzelheiten der Berliner Verhandlungen mit Schiller, dem von seiten des Königs und des Kabinettsrates Beyme die ehrenvollsten Anträge gestellt und im Falle einer Übersiedlung nach Berlin die glänzendsten Aussichten eröffnet wurden[2]. Der Dichter selbst konnte an dem allen nicht aktiv teilnehmen, denn er war krank. An Cotta berichtet er: »Von Berlin aus dachte ich Ihnen nach Leipzig zu schreiben, aber ich war acht Tage in Berlin krank und für alles verdorben. Die Reise, das üble Wetter und die Zerstreuungen der ersten Tage hatten mir eine gänzliche Erschöpfung und ein katarrhalisches Fieber zugezogen. Indessen habe ich das Notwendige, um dessentwillen ich die ganze Reise unternommen, gesehen und ausgeführt und meines Zweckes nicht verfehlt. In einigen Monaten werde ich Ihnen mehr darüber sagen können. Berlin hat mir sehr gut gefallen und ich würde mich in die dortigen Verhältnisse schon zu finden wissen«[3]. Doch es sollte anders kommen. Zwar war sich der Dichter bewußt, die Entscheidung diesmal in der Hand zu haben: »Da das Glück einmal die Würfel in meine Hand gibt, so muß ich werfen, ich würde mir sonst immer Vorwürfe machen, wenn ich den Moment versäumte«[4], aber zu einem endgültigen Entschluß vermochte er auch jetzt nicht zu kommen. Inzwischen trat eine neue, verhängnisvolle Verschlimmerung seines Gesundheitszustandes ein. Bei einer Spazierfahrt durch das freundliche Dornburger Tal (in Jena) am 24. Juni 1804 hatte sich Schiller, »für die kühlen Abendstunden zu leicht gekleidet«[5], erkältet. Die heftigsten Schmerzen im Unterleib quälten ihn mehrere Tage. Sein ganzer Zustand nach diesen wirklich unsäglichen Leiden wurde bedenklich. Starke, der am Wiederaufkommen des Patienten zweifelte, befürchtete eine Entzündung der Eingeweide (Caroline v. Wolzogen). Schiller hat sich nach diesem Rückfall nicht mehr erholt. Im Oktober des Jahres teilt er denn auch Körner mit: »Ohnehin hätte ich jedes Engagement in meinen jetzigen Umständen ausschlagen müssen, da ich meiner Gesundheit gar nicht viel zutrauen kann.« Auch die Literaturhistoriker sind der, bis zu einem gewissen Grade ja richtigen Ansicht, daß nur des Dichters nachher erfolgte Krankheit das Zustandekommen des Berliner Projektes vereitelt habe.

[1] Brief vom 1. Mai 1804 (Jonas, VII, 142).
[2] Vgl. hiezu: J. Rodenberg, Schiller und Berlin, (Deutsche Rundschau, Jahrgang 1905).
[3] Brief vom 22. Mai 1804 (Jonas VII, 143).
[4] An Körner, Jena, den 28. Mai 1804 (Jonas VIII, 147).
[5] Von mir gesperrt.

Der Impuls, seinen Aufenthaltsort zu ändern, taucht bei Schiller während seiner letzten Lebenstage noch wiederholt auf. »Eine große Sehnsucht nach mannigfacher Weltanschauung auf Reisen wandelte ihn . . . oft an. Wir erfreuten uns an Plänen und suchten den kürzesten Weg zum Meer, was er sehr zu sehen wünschte. . . Auch Bauerbach wieder zu sehen, wo er die ersten Tage der Freiheit verlebt, verlangte er«[1]. Gleiches weiß auch der Genosse seiner letzten Lebenszeit, Johann Heinr. Voß der Jüngere zu berichten[2]. Hand in Hand mit diesen Plänen gehen erneute Anfälle seines Lungenleidens, so daß er am 22. Februar des Jahres 1805 – zwei Monate vor seinem Tode – an Goethe berichten mußte: »Zwar, mein jetziger Anfall scheint nur die allgemeine epidemische Ursache gehabt zu haben, aber das Fieber war so stark und hat mich in einem schon so geschwächten Zustande überfallen . . . besonders habe ich Mühe eine gewisse Mutlosigkeit zu bekämpfen, die das schlimmste Übel in meinen Umständen ist.«

In feiner Selbstbeobachtung hatte Schiller einst seinem Freunde Huber geschrieben: ». . . wenn Du aufmerksam darüber nachgedacht hast, so wirst Du das Schicksal aller menschlichen Pläne gleichsam in einem Symbol angedeutet finden, alle steigen und zielen nach dem Zenith empor, wie die Rakete, aber alle beschreiben diesen Bogen und fallen rückwärts zur mütterlichen Erde. Doch auch dieser Bogen ist ja so schön«[3]. Mich dünkt, daß wir Schillers Lebensgang ebenso verlaufend geschildert haben. Anscheinend ein konsequenter Aufstieg, geht doch ein unaufhaltsames Ringen mit den unterirdischen Mächten nebenher und die verdrängten Triebkräfte tragen den Sieg davon. Und war unsere Darstellung richtig, so muß sie sich wohl auch in seinem Werk, vor allem aber in seiner letzten Dichtung, dem unvollendet gebliebenen Demetrius widerspiegeln.

Bereits Otto Rank hat in dem letzten Drama Schillers, in dem Tell, ein verstärktes Wiederaufleben der unbewußten infantilen Phantasien beobachtet. Wir finden diesen Prozeß in der Demetriusdichtung gesteigert wieder. Er hemmt bereits die künstlerische Gestaltungskraft und der Dichter, der sonst so zielbewußt arbeitet, ringt mühsam mit dem Stoffe, während die wiederholt auftretenden Leidensanfälle des Jahres 1804 die Arbeit endlich gänzlich zum Stocken bringen. »Sisyphusartig«, meint Kettner[4], der Schillers vergebliches Ringen mit dem Demetriusstoff anschaulich schildert, wälzte

[1] Mitgeteilt durch Caroline v. Wolzogen, (überliefert bei Petersen a. a. O. III, 416).

[2] »Noch vor einem Vierteljahr etwa ehe er starb, machte ich mit ihm Pläne zu einer Reise nach Kuxhaven . . . Er hatte wahrlich eine Sehnsucht nach dieser Anschauung, denn nie habe ich ihn einen Wunsch mit größerer Innigkeit äußern hören« (Petersen a. a. O. III, 299).

[3] Brief vom 5. Oktober 1785. Jonas I, 290.

[4] Schillers Demetrius, herausgegeben von Gustav Kettner (Schriften d. Goethe-Gesellschaft, 9. Bd.) S. XXXIII.

der Dichter den Stoff immer wieder aufs neue um, bis der Tod ihm die Feder aus der Hand nahm[1].

Schillers Demetrius bedeutet, wie die Kritiker des Dramas hervorheben[2], die letzte Konsequenz auf dem Wege, den er seit seiner Hinwendung zur Antike eingeschlagen hatte. Hier endlich fand er einen Stoff, an dem sich in ganz realen historischen Verhältnissen die volle Tragik des Ödipus durchführen ließ. Ohne gewaltsam vorzugehen, habe Schiller der Geschichte die Grundzüge des alten Mythus aufgeprägt. Wie Ödipus, wird auch Demetrius als Knabe am Wege gefunden, noch ehe er zum Bewußtsein erwacht, ergreift ihn das Schicksal, um auch ihn erst in ahnunglosem Vertrauen zu sich selbst auf den Gipfel menschlichen Daseins zu führen, wo ein ganzes Volk gläubig seinem Winke folgt, um dann plötzlich die Binde von seinen Augen zu nehmen und ihn erkennen zu lassen, daß alles Lüge war.

Wir vermögen Kettners Schema noch ergänzend zu vertiefen: Auch Demetrius bringt, als Erwachsener in die Heimat zurückkehrend, demjenigen den Untergang, der ihn einst als Kind aussetzen ließ und befreit seine Mutter aus der Gewalt des Tyrannen, der sie gefangen hält[3]. Und auch im Demetrius sollte im Mittelpunkt des Dramas eine Erkennungsszene zwischen Mutter und Sohn stattfinden, die freilich, dem Fortschritte der Verdrängung entsprechend, das Nichtvorhandensein der verwandtschaftlichen Beziehungen nachweisen sollte[4]. Schiller war diese Szene sehr wichtig gewesen, er notierte sich in seinem Skizzenheft: »Demetrius steht vor seiner vorgeblichen Mutter allein. Dieser Moment gehört zu den größten tragischen Situationen (von mir gesperrt) und gehörig eingeleitet kann er die tragische Wirkung nicht verfehlen.« Wir erfahren aber nur noch aus den letzten vorhandenen Versen (Monolog der Marfa), wie sehnsüchtig sie ihren angeblichen Sohn und Rächer erwartet. Gerade an dieser Stelle, wo Schiller seinem antiken Vorbilde am nächsten kam, stellten sich die Hemmungen am stärksten ein und hemmten schließlich die Vollendung des Ganzen. Wir sehen hier eine interessante Parallele zu Schillers gleichzeitiger Bearbeitung der Agrippina, bei welcher Rank beobachtet hat, daß gerade jener Punkt, der Schiller unbewußt am meisten zu dem Stoffe hinzog, die ziemlich unverhüllte Darstellung

[1] Man hat versucht, die Schwierigkeiten, welche Schiller in der Bewältigung des Demetriusstoffes fand, auf die Schwächung durch schwere Erkrankung zurückzuführen. Wir haben uns gewöhnt, die Sache umgekehrt zu betrachten und werden die häufigen Rezidiven aus dem Versagen der Sublimierung der immer mehr verstärkten unbewußten Triebregungen herleiten.

[2] Vgl. Kettner a. a. O. S. XXVff.

[3] Über die Häufigkeit der »Rettungsphantasie« bei Schiller vgl. Otto Ranks schon wiederholt angeführtes Werk.

[4] Doch erwog Schiller in seinem Studienheft Demetrius als ‚natürlichen Sohn' des letzten Herrschers und somit als Stiefsohn der Marfa ‚zu erfinden'.

des Inzests mit der Mutter, als die Abwehrregungen hinzutraten, die weitere Ausführung des Planes hinderte[1].

Um aber Schillers Absicht in ihrer ganzen Bedeutung zu erfassen, müssen wir uns zunächst den wesentlichen Gegensatz des antiken und neueren Dramas vergegenwärtigen. Er besteht – wie schon G. Freytag erkannt hat – in der Ablösung der antiken Technik der Erkennungsszenen durch die Liebesszenen im neueren Drama. Diese Verschiebung entspricht, wie wir glauben, jenem Gegensatz, der von Freud für das verschiedene Verhalten der beiden Weltanschauungen im Hinblick auf das Liebesleben aufgedeckt wurde[2]. Die tragische Schuld ergab sich im antiken Drama offenkundig aus den aus der Behandlung des Inzestmotivs hervorgegangenen Verwicklungen und Abwehrgefühlen[3]. Infolge des später einsetzenden Verdrängungsschubes verschwindet die offene Behandlung des Inzestmotivs, während die aus dieser Quelle herrührenden Gegenregungen sich der Behandlung der Liebesszenen anheften[4]. So erklärt es sich, daß in den neueren Bearbeitungen der antiken Dramen regelmäßig die frei erfundene Person eines (oder einer) Geliebten eingeführt wird, während die Wirkung der Erkennungsszene stark verblaßt[5]. Daher müßten auch wir, um Schillers Technik mit der alten Tragödie in Einklang zu bringen, die tragischen Verwicklungen der Marina-Lodoiska- und Axinia-Szenen in der Behandlung der Erkennungsszene aufgehen lassen.

Immer tiefer in die infantile Regression versinkend, war Schiller in seinem letzten dramatischen Versuch vollständig in den Bann des Sophokleischen Ödipus geraten und erstrebte eine Wiederbelebung des antiken Tragödienstils. Aber es liegt im Wesen der fortschreitenden Verdrängung, daß eine solche Erneuerung unmöglich war. Die mißglückte künstlerische Sublimierungsarbeit führte nun eine Stauung der Libido herbei und die verstärkten unbewußten Triebkräfte unterstützten das Zerstörungswerk der Krankheit. Hatte Schiller sich einst in den Achtzigerjahren mit Hilfe seiner kunstphilosophischen Arbeiten

[1] Das Inzestmotiv. S. 74.

[2] »Der eingreifendste Unterschied zwischen dem Liebesleben der alten Welt und dem unsrigen liegt wohl darin, daß die Antike den Akzent auf den Trieb selbst, wir aber auf dessen Objekt verlegen. Die Alten feierten den Trieb und waren bereit, auch ein minderwertiges Objekt durch ihn zu adeln, während wir die Triebbetätigung an sich gering schätzen und sie nur durch die Vorzüge des Objekts entschuldigen lassen.« (Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie. 3 A. S. 15.)

[3] »Im Ödipus wird die zugrunde liegende Wunschphantasie des Kindes wie im Traum ans Tageslicht gezogen und realisiert. Im Hamlet bleibt sie verdrängt und wir erfahren von ihrer Existenz – dem Sachverhalt bei einer Neurose ähnlich – nur durch die von ihr ausgehenden Hemmungswirkungen.« (Freud.)

[4] Es ist bekanntlich das Verdienst Otto Ranks, hinter den Phantasiebildungen der neueren Dichter den Inzestkomplex in seinen verschiedenen Einkleidungen, Entstellungen und Verhüllungen aufgedeckt zu haben.

[5] Ähnliches gilt z. B. auch für Goethes Iphigenie, in der zwar nicht die Gestalt, aber doch die Liebesbeziehungen des Thoas zu Iphigenie zum antiken Vorbild hinzugekommen sind.

über die Gefahren einer Schaffenspause hinwegzuhelfen versucht[1], so überwältigen ihn die pathogenen Konflikte jetzt vollkommen und er nahm zum zweitenmal von der Dichtung gezwungen Abschied. Nur im Kompromißsymptom der tötlichen Erkrankung konnte er eine Durchsetzung und auch Abwehr der unbewußten libidinösen Strömung herbeiführen.

[1] Es wird die Aufgabe einer zweiten, Schillers Verhältnis zu Kant gewidmeten Untersuchung sein, des Dichters kunsttheoretische Schriften, den darin sich widerspiegelnden Kampf zwischen Trieb und Abwehr und die im Gegensatz zu Kant bei Schiller mißglückte Verdrängung der libidinösen Regungen zu behandeln.

Der Liebesreiz der Augen.

Von Dr. HONORIO F. DELGADO,

Professor an der Universität Lima, Chefarzt der kolonialen Irrenanstalt Magdalena (Peru)[1].

Die Augen sind ohne Zweifel der Teil des menschlichen Gesichtes, der bei der Allgemeinheit der Menschen das stärkste Interesse auf sich zieht. Obwohl dies für die tägliche Beobachtung evident ist, habe ich eine Enquete unter gebildeten Leuten angestellt, indem ich fragte: »Welcher Teil zieht Sie am Gesicht der Frau am meisten an?« Achtundsechzig Prozent der Antworten gaben den Augen den Vorzug. Es ist zu vermuten, daß unter weniger verfeinerten Menschen dieser Zug noch stärker hervortritt. Zu bemerken ist ferner, daß die Augen auch bei denjenigen Personen, für welche sie nicht den stärksten Reiz bilden, dennoch das ästhetisch-erotische Interesse auf sich ziehen.

Die Verliebten wie die Dichter haben wohl zu allen Zeiten die Augen zum bevorzugten Gegenstand ihrer Betrachtungen, ihrer Bewunderung und ihrer Lobpreisungen erwählt, auch die verschiedenartigsten Vergleiche und allegorischen Bilder für sie gebraucht. Ich zitiere hier eine Anzahl davon, wie ich sie zufällig gesammelt habe; manche entbehren nicht des psychologischen Interesses. Wir hören von ‚magischen' Augen, von Augen, deren ‚Gift verzaubert', die Augen werden ‚göttliche Zisternen' genannt, sie sind ‚Seen des Wahnsinns und der Verführung'. Sie ‚töten den Willen', sind ‚Talismane der Vergessenheit', sie ‚verwirren' und ‚bannen', sie ‚strahlen wie der Himmel', sind ‚unerschöpfliche Quellen des Entzückens', ‚Fenster der Seele', ‚Opfer der Liebe', sie sind ‚brennend', ‚träumerisch', ‚tief wie das Meer' usw.

Manche Menschen sind dem Einflusse der Augen so unterworfen, daß sie in einen Seelenzustand geraten, der einer Ekstase gleichkommt, die verführerische Wirkung des Blickes erreicht zuweilen solch unmäßigen Grad, daß sie ins Pathologische übergeht. Ich beobachtete einen solchen Fall. Wenn der betreffende Mann die Augen von Frauen genau betrachtete, so geriet er oftmals, auch wenn ihm das Gesicht im übrigen nicht gefiel, in einen Erregungszustand, dessen Lust seine Aufmerksamkeit gänzlich absorbierte und ihn von der gesamten übrigen Realität trennte. Nach seiner eigenen Aussage

[1] Übersetzt von Dr. Karl Abraham (Berlin).

empfand er ‚eine unaussprechliche Lust wie in der Kindheit', ein ‚mit Heimweh gemischtes Entzücken', eine ‚glückselige Vergessenheit'. Es war ihm, als hätte er diesen glücklichen Zustand schon in einem früheren Leben durchgemacht. Leider ging der Mann nicht auf den Vorschlag der Psychoanalyse ein. Doch kenne ich ihn genügend, um mit Wahrscheinlichkeit vermuten zu dürfen, daß er in durchaus infantiler Art an seine Mutter fixiert ist.

Im allgemeinen findet man dieses gefühlsbetonte Interesse für die Augen eng verknüpft mit den Liebeserfahrungen des Individuums, und die Dichter bringen dies klar zum Ausdruck. So Shakespeare in »Verlorene Liebesmüh«:

»Love, first learned in a lady's eyes,
Lives not alone immured in the brain,
But, with the motion of all elements,
Courses as swift as thought in every power,
Above their functions and their offices.«

Goethe (»April«) stellt in bewunderungswürdiger Weise die Beziehungen zwischen den Augen und den Interessen des Herzens dar. Ich muß das Gedicht hier vollständig reproduzieren:

»Augen, sagt mir, sagt, was sagt ihr?
Denn ihr sagt mir gar zu Schönes,
Gar des lieblichsten Getönes;
Und in gleichem Sinne fragt ihr.

Doch ich glaub' euch zu erfassen:
Hinter dieser Augen Klarheit
Ruht ein Herz in Lieb und Wahrheit,
Jetzt sich selber überlassen.

Dem es wohl behagen müßte,
Unter so viel stumpfen, blinden
Endlich einen Blick zu finden,
Der es auch zu schätzen wüßte.

Und indem ich diese Chiffern
Mich versenke zu studieren,
Laßt euch ebenfalls verführen,
Meine Blicke zu entziffern!«

Victor Hugo schreibt in seinem Gedichtband »Les Contemplations« unter dem Titel »Amour«:

»Au philtre qu'un regard boit dans l'autre regard.«

Im gleichen Buche sagt er (»Pleurs dans la nuit«).

»Et, sous l'immensité qui n'est qu'un oeil sublime.«

Ich füge noch die Schlußverse eines Gedichtes: »Ecrit en 1846« aus dem gleichen Werk hinzu, in ihm gibt Hugo sozusagen seine Selbstverteidigung:

»Oh! jamais, quel que soit le sort, le deuil, l'affront,
La conscience en moi ne baissera le front,
Elle marche sereine, indestructible et fière,
Car j'aperçois toujours, conseil lointain, lumière,
A travers mon destin, quel que soit le moment,
Quel que soit le désastre ou l'éblouissement,
Dans le bruit, dans le vent orageux qui m'emporte,
Dans l'aube, dans la nuit, l'oeil de ma mère morte!«

Eulogio Florentino singt in seiner Dichtung: »El color de los ojos (»Die Farbe der Augen«) wie folgt:

»Nicht sind 's die Farben und nicht ihre Töne,
Die da verleihn dem Aug' seine Schöne,
Nein, nur die Liebe läßt es erstrahlen . . .«

Dieser Reiz der Augen muß, wie jede solche Neigung, nach Freuds wunderbarer Entdeckung, infantile Ursachen libidinöser Art haben, so daß es erlaubt ist, sie in Übereinstimmung mit den Kenntnissen zu deuten, welche uns die Psychoanalyse vermittelt hat. Das ist die Absicht dieser kurzen Mitteilung.

Die Momente im Leben des Kindes, in welchen es die höchsten Wohlgefühle erlebt, in welchen seine Libido die vollste Befriedigung findet, sind diejenigen, in welchen es von der Mutter intensive Liebkosungen erfährt. Wenn das Kind sich unzufrieden fühlt, wenn es einen Schmerz fühlt oder Furcht hat, so weint oder ruft es, und es ist die Mutter oder ihre Vertreterin, welche es immer in den Zustand zurückversetzt, der vom Lustprinzip beherrscht wird. Und indem sie seine Liebesansprüche erfüllt, schafft oder bestärkt sie im Kinde gleichzeitig den Glauben an die Allmacht der Gedanken. Nun sind in allen solchen Fällen die Augen der Mutter immer oder doch fast immer, dem Kinde bemerkbar. Die beständig wiederholte Lust, welche mit der Pflege und den Zärtlichkeiten der Mutter verbunden ist, assoziiert sich somit eng mit der Wahrnehmung ihrer Augen, daß sie denjenigen des Kindes mehr oder weniger nahe sind, ist mit der sorgsamen Pflege des Kindes notwendig verbunden. So vereinigen sich schließlich die beiden Faktoren in der Erfahrung des Kindes, die Augen der Mutter an sich erwecken nun Lust beim Kinde. Und das ist die infantile Wurzel der Vorliebe für die Augen, die das Bewußtsein des Erwachsenen nicht direkt zu begreifen vermag.

Man kann einwenden, das ganze Gesicht der Mutter sei die Quelle der Lust oder ein beliebiger Teil davon könne die gleiche Rolle spielen. Das ist zum Teil richtig, doch gibt es starke Gründe, den Augen einen besonderen Einfluß zuzuschreiben. Tatsächlich sind die Augen der Mutter — in unserem Falle — nicht nur die Teile

ihres Gesichtes, die sich dem Blick des Kindes am meisten nähern, sondern sie beeindrucken ihn auch stärker: denn das erwachende Sinnesleben erfordert Reize von einer gewissen Stärke und diese Bedingung erfüllen die anderen Teile des Gesichtes nicht in gleichem Grade wie die Augen. Sie bieten einen scharfen Kontrast regelmäßiger (sphärischer) Linien zwischen dem Weiß der Sklera und der dunkleren Farbe der Iris einerseits, sowie den dunklen Wimpern und Brauen anderseits. Der schwarze Punkt der Pupille hebt sich scharf von der Iris ab, besonders bei Blonden, und diese Kontraste müssen von starkem Eindruck sein. Die wunderbare Synergie der Augenbewegung zieht gleichfalls die Aufmerksamkeit des Kindes auf sich und endlich ist die Tatsache, daß die Augen plötzlich hinter den Lidern verschwinden können, von Bedeutung für den uns interessierenden Vorgang.

Die Beweglichkeit der Lippen und die weiße Farbe der Zähne sind analoge Eigenschaften des Mundes. Daraus erklärt es sich, wenigstens zum Teil, daß der Mund den Augen als bevorzugter Teil des Gesichtes, am nächsten steht. Meine Enquete weist vierundzwanzig Prozent der Aussagen zugunsten des Mundes auf. Auf jeden Fall finden sich in keinem Teil des Gesichtes die Bedingungen, die visuelle Aufmerksamkeit des Kindes zu erregen, in solchem Grade vereinigt, wie in den Augen. Mit anderen Worten: die Schaulust wird durch nichts stärker gereizt als durch die Augen der Mutter. Zwei libidinöse Regungen gründen sich hierauf: die Lust zu schauen und sich beschauen zu lassen.

Betrachten wir auf diese Weise genetisch den Einfluß der Augen auf das Gefühlsleben, so wird uns, mindestens teilweise, die faszinierende Wirkung des Blickes bei der Hypnose verständlich. Nehmen wir mit Bjerre an, daß die Hypnose, ihrem psychologischen Wesen nach, eine zeitweise Rückkehr zum primitiven Ruhezustand des fötalen Lebens sei, so wird uns die Rolle klar, die den Augen des Hypnotiseurs zukommt. Sie stellen eine infantile Situation her, welche eine Regression von der gegenwärtigen psychischen Einstellung bis zu den entferntesten Zeiten der Kindheit veranlaßt . . . bis endlich der psychische Zustand des Fötallebens erreicht ist.

Vielleicht hat auch der sehr verbreitete Glaube an den »bösen Blick« seine Wurzel oder eine seiner Wurzeln in einer kompensatorischen Reaktion oder in einer ambivalenten Äußerung des libidinösen Einflusses der mütterlichen Augen. In diesem Falle wäre der phallische Symbolwert der Augen nur ein überdeterminierender Faktor; das gleiche ist auch hinsichtlich des Blickes des Hypnotiseurs zu sagen.

Zur Psychoanalyse des Rauchopfers.

Von P. C. VAN DER WOLK (Middelburg, Holland).

Die Psychoanalyse zieht immer weitere Gebiete des menschlichen Denkens, immer mehr Wissenschaften in ihren Arbeitsbereich. Schon lange hat sie die Grenzen der medizinischen Arbeitssphäre als solche überschritten, steht mitten im gewöhnlichen Alltagsleben, sie bemüht sich mit großem Scharfsinn um verschiedene Probleme der Kunst, der Religion und der Ethnologie. Besonders überraschende Resultate hat sie auf letztgenanntem Gebiete erzielt durch Erforschung der Bedeutung, des tief verborgenen Sinnes, des im Dunkel versteckten Ursprunges von Sitten und Bräuchen der Völker, von denen der gebildetsten bis zu denen der primitivsten. Zwischen individuellen Gepflogenheiten, individuellen »Gewohnheiten« und den verwickeltsten Volkszeremonien hat die Psychoanalyse Zusammenhänge aufgedeckt. Durch die Tatsache, daß bei einzelnen Nervenkranken eigentümliche Gewohnheiten durch die schärfere Akzentuierung einer Zwangshandlung ein besonderes Gepräge erhalten, sind es namentlich die Neurotiker, die als Vergleichsobjekt mit den Bräuchen und Ritualen – sogar wilder Völkerstämme – am meisten zur Aufklärung manches Rätselhaften in den Volkssitten beigetragen haben. Die Zeremonien der Menschheit sind ebensolche Zwangshandlungen wie diejenigen des Neurotikers und sind offenbar durch den gleichen psychischen Mechanismus entstanden.

Oder sollte die Zeremonie, der Kultus etwa keine Zwangshandlung sein? Ist derjenige, der den Brauch übt, nicht von der Notwendigkeit aller jener systematisch durchgeführten formellen Handlungen überzeugt? Empfindet er dieselben nicht intensiv und unabwendbar z. B. als eine gottgefällige Handlung und darüber hinaus: als eine von einer höheren Macht auferlegte Aufgabe, wobei er sich mithin als Werkzeug einer überlegenen Macht fühlt, einer Macht, stärker als er selbst, die ihn beherrscht, die ihm jene formellen Handlungen gebietet . . . genau in der Weise wie der Neurotiker? Und erscheinen sie dem Außenstehenden, der das alles nicht mitempfindet, nicht ebenso lächerlich wie die Zwangshandlungen eines Narren? Findet er die vorschriftsmäßige Kleidung, die feierlichen, genau vorgeschriebenen, abgemessenen Gebärden und Handlungen nicht ebenso töricht und abergläubisch als diejenigen des Neurotikers, über dessen merkwürdige, oft sogar tiefe und sinnreiche symbolische Handlungen man staunt?

Der Urgedanke der Volkszeremonie war und ist ein individueller. Bekannt ist der Ausspruch: Solange noch ein Mensch lebt, lebt auch der Urmensch noch. Demgemäß dürfen wir auch sagen: Solange noch ein Mensch am Leben ist, lebt noch die ganze Menschheit mit all ihren Sitten, Bräuchen, seltsamen Zeremonien, bizarren Ritualen.

Die Psychoanalyse macht es evident, daß durch das Studium des Neurotikers, durch das Studium der Entstehung von Zwangshandlungen das Wesen und die Entstehung mancher Volkszeremonien aufgeklärt wird. Aber derartige Zeremonien wurzeln gewöhnlich in der fernen grauen Vorzeit, d. h. sie sind in ferner Vergangenheit als offizieller Kultus entstanden und geformt worden. Aber der zugrundeliegende Gedanke offenbart sich noch heutigestags im Individuum, und zwar durchaus unabhängig vom Volksbrauch selbst. Wenn heute irgend eine uralte Zeremonie völlig der Vergessenheit anheimfiele, z. B. dadurch, daß die Gehirne beim Durchgang der Erde durch den Schweif eines Kometen vergiftet würden, so würde sie von heute auf morgen wieder aus eigener Kraft genau ähnlich aus der Zwangshandlung irgend eines religiös Überspannten neu entstehen. Denn die Volkszeremonie, der offizielle Dienst der Gottheit, ist ein sekundäres, das Primäre ist der Zwangsgedanke, der dem Leben der Menschenseele inhärent ist und sich heute noch in eben derselben Weise manifestiert. Die große Kraft und Bedeutung der psychoanalytischen Untersuchung liegt darin, daß sie das Wesen der Volks- und Religionsbräuche zu erforschen vermag. Aber es liegt auf der Hand, daß solch eine Zwangshandlung, wenn sie einmal zur Volkszeremonie geworden ist, durch philosophische Zutaten, durch Verschönerungssucht, durch religiöse Umwälzungen und namentlich durch Kombination mit anderen Zeremonien, durch Vernachlässigung und manche andere Faktoren stark modifiziert wird. Die meisten sind entstellt, bis zur Unkenntlichkeit verstümmelt, nur bruchstückweise auf uns gekommen und nicht am wenigsten bei der Übernahme von Bräuchen. Gewöhnlich ist die Erforschung des Wesens der Volksrituale an der Hand des Tatsachenmaterials Nervenkranker und Irrsinniger ein Suchen, ein Kombinieren, ein feines Herumtasten in der etwaigen Bedeutung überlieferter Fragmente, alter Literaturreste, alter Symbole, spielte ja die Symbolik im Altertum, wo jene Bräuche entstanden sind, eine so sehr hervorragende Rolle. Aber sei es auch ein feinfühliges Tasten, ein scharfsinniges Kombinieren und öfters vielleicht auch ein Irren, der Grundgedanke steht unumstößlich fest: die psychoanalytische Forschung kann früher oder später die alte, unverständliche, entartete Volkszeremonie, Ritual oder ähnliche Gebilde aufklären.

Die Kenntnis der psychoanalytischen Resultate sowie die Kenntnis der psychoanalytischen Methode werden bald für den modernen Ethnologen Grundsteine einer Wissenschaft bilden.

Derjenige, der völlig außerhalb jener neuen, obgleich welterobernden Wissenschaft steht, wird anfänglich einigen Äußerungen

und Interpretationen etwas fremd gegenüberstehen. Warum ist gerade der Neurotiker, der Nervenkranke es, der den Ausgangspunkt der ethnologischen Studien bilden soll?

Das kommt daher, weil gerade bei jenem ein tiefer, unbewußter Instinkt zufolge besonderer Verhältnisse zur nicht mehr zurückzuhaltenden, nicht länger kontrollierbaren oder regulierbaren besonderen Äußerung gelangt. Zwar wird dieselbe ein wenig reguliert vermöge der Bildung, d. h. des korrigierenden Verstandes, der ja bei einem zivilisierten Menschen von Kindesbeinen an dazu gezwungen wird, die tieferen Instinkte nur durch die Blume oder als Symbol unter Menschen zu äußern. Dergestalt verhält es sich auch oft bei dem Neurotiker. Seine Zwangshandlungen sind gemeinhin symbolische Handlungen. Sind dieselben jedoch bloß willkürliche, individuelle Symbole? Nein, es ist ja gerade eines der merkwürdigsten, treffendsten Resultate der psychoanalytischen Forschung, daß es einen Universalismus in der Symbolik gibt, daß überhaupt die Symbole der Menschheit im großen ganzen dieselben sind, daß das Symbol, dessen sich der Neurotiker unbewußt bedient, Übereinstimmung aufweist mit einem universellen Symbol, sowie sich das auch in einem Rituale äußert: denn aus eben dem Grunde sind die Symbole der Zeremonien ebensowenig freie Erfindungen, sondern ebenso Äußerungen des universellen Symbolismus. Es geht daraus hervor, daß die Erforschung der tieferen Bedeutung der Volksbräuche und Zeremonien mittels der Neuroselehre einen großartigen Weg bietet, der auf Grund der angeführten Tatsachen zu einem wirklich wissenschaftlichen Ergebnis führen kann. Die Schwierigkeit des Gegenstandes bringt mit sich, daß in mehreren psychoanalytischen Erklärungen das Suchen und Tasten in höherem oder geringerem Grade deutlich erkennbar ist. Die absoluten Anhänger der Freudschen Lehre, namentlich aber diejenigen, die mit der psychoanalytischen Methode hinsichtlich der Erforschung jener Zeremonien durchaus vertraut sind, empfinden selbstverständlich die »Gesuchtheit« mancher jener Erklärungen nicht, da sie aus ehrlicher Überzeugung heraus arbeiten. Es gibt Leute, die an der »Gesuchtheit« allzu sehr Anstoß nehmen. Dagegen müssen viele von diesen ehrlich gestehen, daß nicht nur der Außenseiter, sondern auch derjenige, der nicht Bergmann vom Leder ist, nicht allzu vorschnell den »Stiertöter« markieren sollten. So einfach ist die sogenannte »Gesuchtheit« doch wieder nicht. Es ist eine völlig neue Wissenschaft, die zwischen der Ethnologie und der Medizin in der Mitte liegt und man muß sich hineinarbeiten, damit man mit der Methode vertraut werde, sonst ist es erklärlich, daß man diesem und jenem ein wenig fremd und allzu skeptisch gegenübersteht.

Der vorliegende Aufsatz, der auf eine merkwürdige neurologische Beobachtung bei einem meiner jüngeren Bekannten zurückgeht, ist ein sehr bescheidener Versuch, die tiefere ethnologische Bedeutung des Rauchopfers auf psychoanalytischem Wege zu erklären.

Ich muß diese Abhandlung mit der Darstellung einer merkwürdigen symbolischen Handlung eines dreiundzwanzigjährigen Menschen beginnen, welche mehr oder weniger den Charakter einer Zwangsneurose hatte, obgleich nicht in so sehr starkem Grade. Der junge Mann ist sehr nervös, begabt und hat eine stark ausgesprochene Künstlernatur, er wird völlig von Stimmungen beherrscht, ist schwermütiger Natur und äußerst pessimistisch, verschlossen und schweigsam. Schon lange hegte ich die Vermutung, daß er ein ausgesprochener Onanist sei, aber hatte nicht unmittelbaren Anlaß, näheres betreffs dieser Vermutung zu erfahren. Was einige Eingeweihte wohl wußten, war, daß er Weihrauchgefäße sammelte. Obgleich der Betreffende durchaus nicht bemittelt war, verwandte er im Laufe der letzten Jahre größere Geldbeträge auf derartige Weihrauchgefäße, deren er einige sehr schöne indische und persische Exemplare in seinem Besitze hatte, trotzdem solche Gegenstände mit mehreren Zehnguldenscheinen bezahlt werden mußten. Aber seitdem er als Student allein, möbliert wohnte, sparte er an allem, darbte sogar gewissermaßen, um das übrige seines Monatswechsels auf den Ankauf schöner und altertümlicher Weihrauchgefäße zu verwenden. In seinen spärlichen Gesprächen kam die Rede häufig auf diese Sachen, aber er zeigte seine Sammlung entweder gar nicht oder nur notgedrungen und wollte nicht leiden, daß man die Dinge anfasse, er hütete sie wohlverschlossen in einem Schranke. Sein Benehmen in diesem Punkte war tatsächlich so auffallend, daß man es unter seinen Bekannten als einen »verrückten Punkt« in seinem begabten Gehirn betrachtete, sowohl die Sammelmanie, der zuliebe er allerhand, sogar alltäglichen, Freuden entsagte, als die Wut, die über ihn kam, wenn man spaßeshalber versuchte, näheren Kontakt mit seiner Sammlung zu gewinnen.

Und so geschah es eines Nachmittags, daß ich unerwartet in sein Zimmer trat und sah, wie er in größter Verwirrung eines der Weihrauchgefäße in den Schrank stellte, indem sein blasses und grüblerisches Gesicht plötzlich von heftiger Röte übergossen wurde. Obgleich ich mir nichts merken ließ, muß er dennoch etwas wie ein leichtes, verhaltenes Staunen bei mir beobachtet haben, einen Augenblick meinte ich, er werde in Wut ausbrechen, aber sein offenbar heftiger Gemütszustand entlud sich plötzlich in heftigem Schluchzen, indem er, die Hände vor den Augen, aus dem Zimmer stürzte. Ehe ich ihm nacheilte, um ihm in jenen qualvollen Augenblicken beizustehen, stürzte ich schnell zum Schränkchen, das er in der Aufregung des Überfalles unverschlossen gelassen hatte, nahm das Weihrauchgefäß, einen prachtvollen kupfernen, mit blauem Email geschmückten persischen Luxusgegenstand in die Hand und gleich – oder vielmehr schon sofort beim Öffnen des Schränkchens – spürte ich den Geruch frischen Spermas, von dem die letzten Spuren sogar noch an den Wänden des Gefäßes sichtbar waren. Alles war die Arbeit eines Augenblickes. Ich verschloß das Schränkchen wieder und suchte

den jungen Mann auf, mit dem ich möglichst unbefangen sprach und ihn zu einem Spaziergang überredete.

Seit der Zeit war ich sein Vertrauter und nach einigen weiteren Monaten hörte ich nach und nach von seinen Lippen einen sehr merkwürdigen Lebensbericht. Er soll früher ein völlig normaler Knabe, wenn auch mit stark sexuellen Affekten, gewesen sein, obwohl von Onanie nicht die Rede war, als ihm die Bekanntschaft damit in einem Pensionat regelrecht beigebracht worden war. Sein Drang ging nach Mädchen, aber insonderheit wurde er damals von einer großen Furcht vor Geschlechtskrankheiten beherrscht. Sehr ausführlich hatte man ihm diese Geißel des Geschlechtslebens ausgemalt, und auch verbotene Bücher hatten das ihrige dazu getan. Er mied sorgfältig fremde Aborte und öffentliche Bedürfnisanstalten und seine Angst steigerte sich so sehr, daß er einmal Wochen hintereinander in angstvoller Seelenspannung umherlief, nachdem die Spitze seines Penis in einem unbewachten Augenblicke zufällig die Innenwand des Klosettes seiner Eltern berührt hatte.

Am Anfang seines ersten Semesters an der Universität machte er die Bekanntschaft eines Dienstmädchens ziemlich lockeren Wandels, das ihn bald zu sexuellen Intimitäten zu verführen wußte, obgleich er sich aus Furcht nicht zum Koitus bewegen ließ. Nach einem Kommers aber kam es doch zum Besuche eines Bordells . . . und bald, zu seinem großen Schrecken, stellte sich heraus, daß er sich gleich beim ersten Male eine Infektion zugezogen hatte.

Monatelang litt er sowohl moralisch als körperlich unter diesem Schlage. Von jener Zeit an beobachtete man, wie er düster wurde und hörte ihn seine Philippiken gegen das Leben schleudern.

Aber zu eben jener Zeit wurde er von Träumen desselben Inhalts wie die eben gemachte Erfahrung heimgesucht, welche Träume schließlich zu Alpdrücken wurden und den ersten Anlaß zu seiner späteren maniakalen Sammelwut für Weihrauchgefäße gaben! Dasjenige Moment der immer gleicherweise wiederkehrenden Träume, das uns in casu am meisten interessiert, war: »ganz nackt masturbierte er, indem nackte Frauen an ihm vorüberschritten, die das Sperma in Weihrauchgefäße auffingen. Ein betäubender Lärm, ein Brausen und Sausen erfüllte da die träumenden Ohren des Jünglings. Eine dichte Volksmenge brüllte ihm ekstatisch zu beim Akte der Masturbation. Männer und Frauen folgten bald seinen Bewegungen der Wollust. Und gegen das Herannahen der Orgias ertönten Chöre, die Menge machte ehrfurchtsvoll Platz für eine lange Reihe singender, nackter Mädchen, die feierlichen Schrittes ein goldenes Gefäß vor sich hertrugen. In das Gefäß nun wurde sein Samen aufgefangen, und jedesmal erscholl der betäubende Jubel und jeder warf sich mit Knien und Angesicht zur Erde, damit sie den Jüngling anbeteten. Es war ein regelrechter Kultus. Man warf ihm Blumen zu, schmückte ihm Leib und Glieder mit Blumengewinden. Indessen schritten die Mädchen mit ihren gefüllten Gefäßen unter

dem Jubel weiter. Es fing nun bald in den Gefäßen das Sperma zu dampfen an: ein durchdringender Spermageruch, der später in herrliche Weihrauchdünste überging, erfüllte das Zimmer und jedesmal erwachte er durch eine solche Geruchhalluzination und meinte dann mit Schrecken, er merke einen Brandgeruch, weshalb er aufstand und mitten in der Nacht in seinem Zimmer Nachforschungen anstellte.«

Es brannte selbstverständlich nirgends, aber es gab Zeiten, wo der arme, gequälte junge Mann Nacht für Nacht nach einem solchen Wollusttraum mit Brandgedanken aus dem Schlafe auffuhr und wie ein Gespenst im Hause umging. Er wurde nervenleidend.

Inzwischen setzte sich nach solchen Träumen als unentrinnbare Zwangsvorstellung der Gedanke bei ihm fest, in den Besitz eines solchen Weihrauchgefäßes zu gelangen. Weshalb? Davon gab er sich selbst am wenigsten Rechenschaft. Selbstverständlich war es anscheinend eine unmittelbare, wörtliche Reaktion auf seine Traumerfahrungen. Allein in seinem tiefinnersten Wesen, obgleich ihm selbst durchaus unbewußt, wuchs mit intensiver Gewalt in seiner Seele das Verlangen empor, nach Symbolisierung desjenigen, wozu er in der Realität offenbar nicht imstande war, zufolge einer kräftigen Prädomination der Furcht. Unbewußt schritt er dem Koitussymbole zu. Es gelang ihm nicht so bald, eines Weihrauchgefäßes habhaft zu werden. Erst nachdem er ohne Hintergedanken den besagten Gegenstand obenan auf dem Geburtstagswunschzettel geschrieben, hatte er das Glück, ein schönes, indisches Weihrauchgefäß von seinem Onkel, der einen Rang in der indischen Armee innehatte, zu erhalten. Seine Angehörigen, die selbstverständlich nichts von dem seltsamen Wunsch verstanden, neckten ihn gar oft damit und er ließ sich gelassen necken: seine Gedanken waren anderswo!

Da bekam er allmählich die Gewohnheit, in Nächten heftigen sexuellen Verlangens, über dem Weihrauchgefäß zu onanieren, indem seine Phantasien dann bei dem Mädchen verweilten, mit dem er in der Einbildung koitierte, so daß seine seltsame Handlung eine ungefälschte Symbolhandlung für den Koitus darstellte. Seine aufs äußerste gesteigerten Phantasien brachten ihn dazu, vor dem Onanieren Weihrauch im Gefäß zu brennen, um seine Illusionen von sexuellen Gerüchen zu steigern. Diejenigen, die mit der Geruchsphysiologie bekannt sind, werden wissen, welch enger Zusammenhang zwischen Aromatizis und Sexualität besteht, und daß sehr viele Aromasubstanzen eine ausnahmsweise starke aphrosidisiatische Wirkung üben, namentlich auf gewisse empfindliche, nervöse oder sinnliche Personen. Bei unserem Kranken ist die Ergreifung dieses Mittels nur eine logische Folge des Gedankenganges, der sich allmählich auf einen besonderen Punkt, auf einen besonderen Zwangsgedanken zu konzentrieren anfing. Und ebenso selbstverständlich und typisch, aber dennoch überraschend ist, daß er besagte Aromatika, die ja für seine Phantasie echte sexuelle Gerüche darstellten, in das

Weihrauchgefäß brachte, das für ihn offenbar die Vulva symbolisierte. Es wurde ein förmlicher Kultus, den er da in der Verschlossenheit seines Zimmers übte, im duftenden Weihrauchgefäße schien er die Vulva zu verherrlichen und anzubeten. Die Ausschüttung seines Spermas in das Gefäß wurde ihm zur Zeremonie eines Rauchopfers. Und bald dachte er an nichts anderes, als an das Symbolische der Handlung. An schwülen Sommerabenden pflegte er oft aufzuspringen, ein Weihrauchgefäß auf den Tisch zu stellen und darin ein Stückchen Weihrauch zu verbrennen. Er fiel dann in großes Schweigen und starrte stumm, mit leicht verzogenen, großen Augen nach dem ruhig dampfenden, fein ziselierten Kleinod. Es kam vor, daß er bei Abendunterhaltungen oder auf abendlichen Spaziergängen mit einigen Freunden immer stiller wurde und ganz erfüllt von heißem Sehnen nach dem Ende, um, wenn er nach Hause kam, schnurstracks an seinen Schrank mit Weihrauchgefäßen zu gehen und Weihrauch zu verbrennen. Es wurde zur Zwangshandlung. Urplötzlich, unerwartet, mitten in der angestrengtesten Arbeit, trieb eine unwiderstehliche Gewalt ihn dazu, Weihrauch anzuzünden, dessen Verbrennung er stieren Auges zuschaute und dann war er den ganzen weiteren Abend zu nichts fähig.

Er hat sein Studium nicht absolviert. Ziemlich unerwartet ging er nach Java und nie hat er mehr von sich hören lassen.

In der Geschichte jenes jungen Mannes müssen wir zu der überraschenden Tatsache gelangen, daß er völlig isoliert, allmählich zu einem Rauchopferdienst in optima forma gelangt sei.

In dieser individuellen, isolierten Geschichte erblicken wir die Geschichte des Rauchopfers im allgemeinen aller Völker, und sehen, wie dasselbe sich aus dem Geschlechtsleben allmählich herausbildet, um sich schließlich beim Individuum als eine unwidersprechliche Symbolhandlung für den Koitus zu manifestieren, während sie sich als Volkszeremonie zu einem Gestus der Naturreligion sublimiert, in der Bedeutung eines lebenspendenden Naturprinzips, einer Handlung mit heiligem, kosmischem Untergrund.

Von hier führt ein weiterer Schritt zum Hohelied Salomos, jener großartigen Äußerung echt orientalischer sexueller Aromsymbolik. Es ist das schönste auf diesem Gebiete und der Psychoanalytiker, der den Symbolen desselben auf den Grund geht, wird machtvoll ergriffen von einer Gewalt der Darstellung, die in so rührender, sublimer Weise die Verhüllung der heftigsten und leidenschaftlichsten Empfindungen des Geschlechtsmenschen gibt. Die Vulva ist da ein duftendes Räuchergefäß und das Sperma wird besungen als ein flüssiges Aromatikum, flüssiges Räucherwerk, das ins Räuchergefäß geträufelt wird, der Mons Veneris als ein Myrrhenberg und Weihrauchhügel. »Wenn der Tag kühle wird und der Schatten weicht, will ich zum Myrrhenberge gehen und zum Weihrauchhügel«, so spricht der Liebhaber. Wer erblickt nicht im Hoheliede die Wohlgeruchsfeier, die der Koitus ist. »Daß man deine gute ‚Salbe' rieche,

dein Samen ist ein wohlriechendes Öl, das ausgeschüttet wird, darum lieben dich die Mägde«, so singt die Braut im ekstatischen Verlangen. Und der Liebhaber fängt sein verführerisches Spiel an, erzählt ihr, daß der Winter vergangen, der Regen weg und dahin sei und der ‚Südwind' gekommen, daß die ‚Turteltaube', die in dem ‚Felsloch' wohnt, sehnend rufe, daß Blumen hervorgekommen seien in dem Lande, daß der Feigenbaum Knoten gewonnen habe und die Weinstöcke Augen gewonnen hätten und ihren Geruch gäben. Und in Verzückung ruft er aus: »stehe auf Südwind und komme, und wehe durch meinen ‚Garten', daß seine ‚Würze' triefen, damit meine ‚Freundin' in meinen Garten komme und ‚esse' seine edlen ‚Früchte'!« Und seine von solch einem herrlichen Liebesliede voll sinnlichen Verlangens entzückte Braut zeigt sich nicht unempfindlich. Auch sie besingt ihren ‚Freund', der ihr ist wie ein ‚Büschel' Myrrhen, das zwischen ihren Brüsten die Nacht ‚zubringen' möchte, eine ‚Traube' von Cypern in den Weingärten zu Engeddi. Wie ein ‚Apfelbaum' unter den wilden Bäumen, so ist ihr ‚Freund' unter den Söhnen. Sie möchte sitzen ‚unter dem Schatten', des sie begehrt, und seine ‚Frucht' ist ihrer ‚Kehle' Süße. Das ‚Gewächs' ihres Liebsten ist wie ein Lustgarten von ‚Granatäpfeln', mit edlen ‚Früchten', Cypern mit Narden, Narden mit Safran, Kalmus und Cynnamen, mit allerlei Bäumen des ‚Weihrauches', Myrrhen und Aloes, mit allen besten ‚Würzen'.

Und als sie erzählt, »wie sie ihren Rock ausgezogen hat«, nimmt die Aromzeremonie, das symbolische Rauchopfer, seinen Anfang mit Worten immer höher lodernder Leidenschaft. Sie besingt ‚seinen' Leib wie reines Elfenbein, ‚seine' Gestalt ist wie Libanon, auserwählt wie Zedern, die ‚Liebe' ist sein ‚Panier' über ihr, ihr ‚Liebster' ist weiß und rot, ‚seine' Locken sind kraus, schwarz wie ein Rabe. Sie sieht ‚ihn', wie er herankommt und ‚hüpfet' auf den ‚Bergen' und ‚springet' auf den ‚Hügeln'.

»Mein Freund,« so singt sie, »steckt seine ‚Hand' durchs ‚Loch' und mein Leib erzitterte davor. Ich fand, den meine Seele sucht, ich halte ‚ihn' und will ihn nicht lassen, bis ich ‚ihn' bringe in meiner Mutter ‚Haus', in meiner Mutter ‚Kammer'. Da stand ich auf, daß ich meinem ‚Freunde auftäte', meine Hände troffen mit ‚Myrrhen' und ‚Myrrhen' liefen über meine Finger an dem Riegel am ‚Schloß'. Wie schön und lieblich bist du, du Liebe in Wollüsten!«

Also singt dieses berückend schöne orientalische Koituslied. Das ganze Hohelied Salomos ist eine Aromfeier als Symbolisierung des Geschlechtslebens, mit dem Beischlaf als Gipfelpunkt. Der Koitus ist hier tatsächlich ein Rauchopfer, aber mit geschlechtlichen Attributen, der Samen ist vollständig, bis in die äußerste Konsequenz mit Räucherwerk identifiziert, die Vulva mit dem Weihrauchgefäß.

Hier sehen wir in suggestiver Sprache mit Raffinement dasjenige besungen, was unser oberwähnter Kranker im stillen trieb,

sei es auch symbolisch. Dennoch war er in seiner Unbewußtheit zu demselben Symbole gelangt, zu dem das Hohelied in seiner Poesie sich aufschwingt. Symbol und Wirklichkeit fließen im Liede in eins zusammen. Aber bei der Verherrlichung der Zeugungskraft der Natur, wie dieselbe bei den alten Völkern, namentlich des Orients und Indiens, unter der Inspiration der schrankenlosen Üppigkeit der tropischen Natur üblich war, liegt nur ein Schritt zwischen der symbolischen Sprache des Hoheliedes und der symbolischen Handlung des Rauchopferzeremoniells.

Und so versuche ich zum zweiten Male einen großen Schritt nach rückwärts: in das Zeitalter der alten Indier, in die Zeit, die die ursprünglichen Çiva- und Durgagestalten im religiös-philosophischen Geiste der alten Indier erschuf. Çiva, Herr der Herren, Batara Guru, Schöpfer des Himmels und der Erde und alles, was in denselben ist. Çiva, die Verkörperung der phänomenalen Üppigkeit und Zeugungskraft der Tropennatur, Çiva, der Schöpfer des Alllebens, der göttliche Erzeuger, das göttliche Symbol der Zeugungskraft. In seinem Zeugungsdrang (auch eine Zwangshandlung, sei es auch eine göttliche), wollte er das Weltall mit Tieren, Pflanzen und Menschen füllen und um jenen gewaltigen Plan zu verwirklichen, übertrug er seine Zeugungskraft auf Mensch, Tier und Pflanze, damit sie ihm behilflich wären bei der schnellen Bevölkerung seines Universums.

Hier steht der Beischlaf auf einer weitaus gesünderen und reineren Basis als es der der Paradieserzählung der Okzidentalen ist. Der Koitus wurde dadurch, in erster Instanz, zu einer heiligen Handlung, zu einem Werkzeug Gottes, für den Menschen selbst war der Koitus nichts, man übte ihn nur, um ein gottgefälliges Werk zu verrichten, um mitzuhelfen, die erhabenen, göttlichen Pläne zu verwirklichen, das war also der einzige Beweggrund und man übte den Brauch gottesfürchtigen Herzens. Der Koitus war lauter und allein eine religiöse Zeremonie ohne weiteres: mithin heilig. Aber Durga, Çivas Gemahlin, verdarb alles. Aus Rache und Eifersucht wegen der Liebe Çivas zu der Nymphe Parvati, erschuf sie die Leidenschaft, damit dieselbe die Parvati verzehre. Und seit der Zeit hatte der Koitus der Menschen seine Natur geändert, man übte die Handlung um der Handlung willen, indem man sich eigenem individuellen Genuß hingab. Çiva verschwand aus den Herzen der Koitierenden und die ehemals hochheilige gottgefällige Handlung wurde zur Todsünde. Umsonst versuchte man die Leidenschaft zu töten, vergeblich setzte man seine Hoffnung auf Menschen, die, durch Askese und Studium dem Gotte nähergerückt, meinten, sie könnten die göttliche Reinheit des Koitus üben: schuf man doch als letztes Auskunftsmittel Priester und Priesterinnen, die im Namen der sündigen Menschheit vor dem Angesicht des Herrn koitieren sollten: die ebenso sehr bekannte als berüchtigte Tempelprostitution.

Das Wort Tempelprostitution hat sich so sehr eingebürgert, daß man darüber als einer Institution für sich zu sprechen gewohnt ist, die eigentlich einen im Laufe der Zeit entstandenen Mißbrauch bezeichnet. Wir müssen so ehrlich sein, daß wir den gesunden, reinen Kern herausschälen, müssen vom ethnographischen Standpunkte unsere Aufmerksamkeit auf den Tempelkoitus richten, als auf einen ehrlich gemeinten und rein empfundenen Dienst Gottes. Von diesem Standpunkte betrachtet, ist derselbe weit entfernt eine vulgäre Sinnlichkeit darzustellen, im Gegenteil gerade ein Zweig des Naturdienstes der Alten, der unsere besondere Aufmerksamkeit verdient. Der Tempelkoitus ist, seinem tiefsten, ursprünglichsten Wesen nach, eine Handlung aufrichtiger Heiligkeit, ja heiligster Aufrichtigkeit. Denn war derselbe nicht ein letzter Strohhalm, an den der damalige Indier sich in äußerster Bedrängnis des Herzens, an die göttliche Liebe und Gnade, festzuklammern versuchte. Es war eine ernstgemeinte Buße von Menschen, die sich der Verdammnis anheimgefallen fühlten.

In der Weise hatten die alten Indier es beabsichtigt: der Tempelkoitus eine Tat heiliger Reue.

Aber sie sahen allmählich auch schon, wie nach und nach der heilige Tempelkoitus degenerierte.

Und also sah man auch diese Illusion verfliegen, so großen Aufschwung die priesterliche und religiöse Prostitution auch in der Geschichte der Menschheit des Altertums genommen hatte. Die ursprüngliche gute Absicht entartete, denn Priester sind eben auch nur Menschen. Und so empfanden jene alten Indier, daß man in der Vulgarisation des Tempelkoitus sich noch weiter von Gott entfernte. Man fühlte sich außerstande, unfähig – sogar die Priester – selbst den reinen, heiligen, realen Koitus zu üben: und dennoch also war das Geheisch Çivas. Der Geist war zwar willig, aber das Fleisch war schwach. Das Fleisch vermochte es nicht, der Geist vermochte es vielleicht. Und so vollzog sich allmählich die Entwicklung, die wir bei unserem eingangs geschilderten Neurotiker und weiterhin über den Prozeß des Hoheliedes Salomonis beobachtet haben: die reale Handlung wurde in blumenreichen Gedanken, in aromatisch-symbolischer Sprache ausgedrückt, und dann verdichtete sich die symbolische Sprache zur symbolischen Handlung: zum allgemeinen Rauchopfer. An diesem Punkte können wir die Entwicklung zusammenfassen. Das bedrängte Herz der sich mit Sünden belastet fühlenden Indier erzeugte den heiligen Koitus, worin sie gefehlt hatten, einen durch religiöse Zeremonien sanktionierten Massenkoitus: das Rauchopfer. Einzeln konnten sie es nicht, schon deshalb mußten sie zum Symbol ihre Zuflucht nehmen. Zusammen trugen sie eine reichverzierte und geschnitzte Vulva umher, in der Gestalt eines Weihrauchgefäßes, zusammen brachte man allerhand aromatische Gewürze als Steuer des Tempels auf: das Sperma des Hoheliedes.

Das Rauchopfer, wesentlich der heilige Koitus, befreit vom Körper und dessen fleischlichen Gelüsten konnte nunmehr in vollkommener Heiligkeit stattfinden. So konnte man nun endlich jede mögliche ernste Frömmigkeit hineinlegen, was unmöglich war, solange der Koitus noch mit dem leiblichen Körper verbunden war. Durch Pomp und Pracht und zeremonielle Feierlichkeit konnte das bedrängte Herz dasjenige ersetzen, was in seiner fleischlichen Schwäche untergegangen war. Aber dadurch war auch der Kultus des Rauchopfers zu gleicher Zeit dazu prädestiniert, im Laufe der Jahrhunderte von anderen Völkern übernommen und vulgarisiert zu werden zu einer Verherrlichung des Koitus an sich, was derselbe im Grunde auch schon war.

Und in der Weise, als Symbol des gottgefälligen, heiligen Koitus, entstand das Rauchopfer, das seitdem bei allen Völkern und bei allen Religionen Aufnahme gefunden hat, als Sühne für eine Sünde, die für jeden dennoch seinem tiefsten Empfinden nach natürlich, mithin göttlichen Ursprunges war. In tiefstem Wesen ist das Rauchopfer eine Verherrlichung der Zeugungskraft der Natur, eine naturreligiöse Zeremonie ersten Grades.

Das Selbst.

(Eine vorläufige Mitteilung[1].)

Von Dr. GÉZA RÓHEIM (Budapest).

II. Essenz der Dinge.

Seelenstoff. Bisher haben wir bei der Deutung dieser Bräuche die Seele mit keinem Worte erwähnt, sind also von den beiden großen ethnologischen Strömungen unserer Zeit dem Präanimismus gefolgt. Wir waren uns aber doch immerhin dessen bewußt, daß wir einen Boden betreten haben, den man neuerdings unter der erklärenden Rubrik »Seelenstoff« zusammenfaßt. Der erste, der diesen Begriff ausführlich verwertete, war der holländische Missionär Kruijt, der seinerseits den Ausdruck einem Vorschlag von Chantepie de la Saussaye verdankt[2]. So sagt z. B. Krusius über die Maguzava: »In allen Ausscheidungen des Menschen ist Seelenstoff, wie im Schweiß, im Speichel, vor allem natürlich im Blut. Ferner in den Fingernägeln und Haaren, deren Wachstum (Leben) auf reichen Seelenstoff schließen läßt. Daher werden auch alle diese Dinge unschädlich gemacht. Speichel wird mit Erde bedeckt, Haare werden vergraben usw.« Auch Teile der Kleidung geben wirksame »Medizin« her, weil sich der Seelenstoff in den Ausscheidungen, den Kleidern mitteilt. Solche Medizin wirkt aber nur, wenn der übrige Teil der Kleidung weiter getragen wird«[3]. Ähnlich sagt Meyer über die Barundi: »Die magische Gewalt über andere Menschen oder über deren Vieh und anderen Besitz gewinnen diese Abarosi (Zauberer) dadurch, daß sie sich ein Stückchen vom Körper des anderen, also etwas vom Haar, vom Fingernagel, Sputum, Samen, Urin aneignen, oder vom Mist der Rinder, vom Stroh der Hüte, vom Erdboden der Felder«[4], denn mit alledem bekommt er ja

[1] Sieh auch Imago 1921. I. 1.

[2] A. C. Kruijt: Het Animisme in den Indischen Archipel. 1904. 2. W. J. Perry: The Megalithic Culture of Indonesia 1918. 149, meint, der Begriff des Seelenstoffes sei den Ureinwohnern Indonesiens fremd und erst durch die Einwanderer, denen die Megalithen und der Sonnenkult zuzuschreiben sind, eingeführt.

[3] Dr. P. Krusius: Die Maguzawa. Archiv für Anthropologie. 1915. 291.

[4] Vgl. in der europäischen Volkskunde das Entwenden des »Nutzens« oder »Segens« von Feld und Vieh. Róheim: Adalékok a magyar néphithez. (Beiträge zum ungarischen Volksglauben.) 1920. 21. 126.

auch ein Stück »Seele« des anderen in seine Gewalt[1]. Auch Keysser schreibt den Kaileuten eine Anschauung zu, wonach jedes Wesen und jedes Ding einen Seelenstoff haben soll, der es vollständig durchdringt und erfüllt. »Im Holzspan ist der Seelenstoff des Baumes, von dem er stammt, im Stein wohnt der Seelenstoff des Felsens, von dem er abgeschlagen ist. Auch in jedem kleinsten Teile des Menschen lebt sein Seelenstoff, sogar im Fingernagel, im Haar, im Blut«[2]. Man kann aber unmöglich verkennen, daß diese Äußerungen nicht so sehr auf eindeutigen Aussagen der Primitiven als vielmehr auf einer theoretischen Stellungnahme der Forscher beruhen. Es wird nämlich z. B. aus dem Vorhandensein des Brauches, daß man seine Feinde durch Verbrennen ihrer Haare tötet, implizite je nach den herrschenden Theorien, die Lokalisierung der »Seele« im Haare, die Gleichstellung von Haar und Seele, die Lokalisierung der »Körperseele« (Wundt) im Haare, oder das Erfülltsein des Haares mit »Seelenstoff« angenommen. Demgegenüber muß man betonen, daß ein solcher Brauch eigentlich nichts Begriffliches beziehungsweise nur die passiv-magische Bedeutung des Haares (und diese ist eigentlich eine bloße Umschreibung einer Handlungsweise) enthält, also bloß den Boden abgibt, auf dem sich Vorstellungen der oben umschriebenen Art entwickeln können. Ob und wie das tatsächlich geschieht, darüber müssen wir uns erst bei den Primitiven Auskunft holen. Manche Gebräuche nämlich, deren Sinn uns schon früher aus der Lustbetontheit der betreffenden Körperteile klar geworden ist, werden hie und da mit ausdrücklicher Berufung auf eine Art Seelenvorstellung ausgeübt. Die Maoris z. B. glauben, daß nur der einen Häuptling töten kann, der selber eine mächtigere »Atua« (Seele) hat als der betreffende Häuptling. »Der siegreiche Führer, der unzählige Menschen getötet hat, ihre Augen verschluckt, ihr Blut getrunken, hat die Macht seiner eigenen Atua durch die Atua seiner einverleibten Opfer erhöht[3]. Die Chavantes in Südamerika essen ihre eigenen gestorbenen Kinder, in der Hoffnung, damit auch deren Seelen wieder mit ihrem Körper zu vereinen[4]. Am Pennefather River besitzt zwar jeder einen Wai-Wai (Hauchseele), aber einen Mulkal (Herzseele) kann man sich nur durch den Genuß von Menschenfleisch erwerben[5]. Auch die erotische Grundlage, die Gleichsetzung von Essen und Sexualakt, läßt sich bei den Seelenvorstellungen genau so wie bei den magischen Bräuchen aufzeigen. Das Kind entsteht aus der genossenen Speise, wenn die Mutter während ihrer Schwangerschaft (bei den östlichen Semang) den

[1] H. Meyer: Die Barundi. 1916. 123.

[2] Keysser: Aus dem Leben der Kaileute. Neuhauß: Deutsch-Neu-Guinea. 1911. 112.

[3] R. Taylor: Te ika a Maui or New Zealand. 1855. 64.

[4] E. Westermarck: The Origin and Development of the Moral Ideas. 1908. II. 562. (Nach Couto de Magalhães.)

[5] W. E. Roth: Superstition, Magic and Medicine. North Queensland Ethnography. Bull. 5. 1903. 18.

Seelenvogel nicht ißt, wird ihr Kind eine Stillgeburt sein oder bald nach der Geburt sterben[1]. Während aber die Sitte in den früher behandelten Fällen nur mit einem mehr oder minder vagen Hinweis auf die »Eigenschaften« oder Kräfte der Toten begründet wurde, finden wir hier schon die festeren Umrisse des Begriffes Seele. Die beiden Stadien, deren Zusammenhang allerdings klar ist, ohne weiteres gleichzusetzen, geht nicht an[2]. In dem Seelenbegriff spürt man einen wachsenden Anteil der Furchtregungen und Hemmungen der ambivalenten Einstellung. So z. B. in Neubritannien, wo der Betreffende, der den Körper zerschneidet, sich Mund und Nase zubindet, damit die Seele des Toten keinen Eingang findet. Aus demselben Grunde macht man die Türen des Hauses, in dem ein Mensch gegessen wird, zu, und die Leute schreien, blasen ihre Hörner und schütteln die Speere, um die Seelen der Gegessenen zu erschrecken. Auch auf Duke of York Insel hielt die Furcht vor der Seele manche davon ab, sich an der Kannibalenmahlzeit zu beteiligen[3]. Während es sich bei der magischen Bedeutung der Körperteile um das Gegensatzpaar Lust-Unlust handelte und die Todesvorstellung eigentlich nur als eine extreme Form der Unlustgefühle vorhanden war, erscheint im Seelenbegriffe das alte Gegensatzpaar in neuer Einkleidung als Leben = Tod, wobei auch die Schuld- und Unlustgefühle, die sich an den Tod anderer knüpfen, schon miterregt werden[4].

Hauchseele. »The act of breathing so characteristic of the higher animals during life – sagt Tylor – and coinciding so closely with life in its departure has been repeatedly and naturally indentified with the life or soul itself«[5]. Ähnlich Wundt: »Hier ist sie (die Hauchseele als Wolke) offenbar das Produkt einer Assoziation des mit ängstlicher Spannung erwarteten letzten Atemzuges mit dem in kälterer Umgebung wirklich in der Form eines Wölkchens sichtbar werdenden Atem«[6]. Daß die Beobachtung des letzten Atemzuges zur Festigung der magisch-animistischen Bedeutung des Atems beigetragen haben mag, geben wir ohne weiteres zu. Nur scheint es uns, daß diese Beobachtung selbst nur auf Grundlage eines

[1] Skeat and Blagden: The Pagan Races of the Malay Peninsula. 1906. II. 4. Die Bělenda-Mütter reißen oft einem jungen Hornvogel, wenn die Männer einen solchen beschafft haben, die Flügel- und Schwanzfedern aus und geben sie ihren kleinen Kindern, damit sie die Kielenden aussaugen. Das unterhält die Kinder nicht nur und macht sie ruhig, sondern es wird auch angenommen, daß es in einer gewissen noch nicht aufgeklärten Weise eine wohltätige Wirkung auf das »gute Glück« des Kindes ausübe. H. V. Stevens: Mitteilungen aus dem Frauenleben der Orang Belendas. Zeitschrift für Ethnologie. 1896. 201. Das heißt: das erogene Ludeln bringt »Glück« (gleich Libidobefriedigung).

[2] Vgl. Westermarck: loc. cit. II. 560.

[3] G. Brown: Melanesians and Polynesians. 1910. 145, 146.

[4] Über eine andere Quelle der Selbstverdopplung, wie sie im Seelenbegriffe vorliegt, handle ich in der Arbeit »Australian Totemism«.

[5] E. B. Tylor: Primitive Culture. 1903. I. 432.

[6] W. Wundt: Völkerpsychologie. 1906. II. 2. Teil.

erhöhten Interesses an den Atmungsvorgängen erfolgen konnte, welche wiederum aus affektiven Ursachen, nämlich aus den Lustempfindungen der Mundzone, entstanden war[1]. In diesem Sinne werden wir auch Steinens Beschreibung der Bakairi verstehen: »Die Säuglinge waren kurapa, krank, schwach, wie die Eltern klagten. Die Mütter und Väter waren unausgesetzt tätig, sie anzublasen, und zwar in hohlklingenden Geräuschen mit festgeschlossenem Mund, die auch während der ganzen folgenden Nacht kaum einen Augenblick unterbrochen wurden«[2]. Koch, der diese Berichte unter anderem anführt, glaubt bei diesen Bräuchen ebenso wie Wundt, von der Vorstellung der Hauchseele ausgehen zu müssen[3]. Wir hingegen wollen den umgekehrten Weg auf seine Gangbarkeit prüfen: der Ritus ist eine durch Lust- und Unlustmomente ausgelöste Reflexhandlung und aus dieser Handlung ist die Vorstellung abzuleiten, die Hauchseele also aus dem Speichel und Hauchzauber. In unserem Sinne werden wir also die Hauchseele als eine Hyposthasierung der oralen Erogeneität (des Hauchenden) und der Hauterogeneität (des Angehauchten) betrachten. Den Übergang von den bisher behandelten Vorstellungen, in denen die Anlehnung der Seelenvorstellungen an die Funktion der Nahrungsaufnahme nachweisbar war, finden wir bei den Isambo. Die Hauchseele (Mophuphu) wird mit dem Körper begraben, geht aber vom Kadaver in eine eßbare Pflanze über. Ein Mann ißt diese Pflanze und auf diese Weise verleibt er sich die Hauchseele ein, um sie seinerseits (im Koitus) einem Weibe zu übergeben, die nun ein Kind gebiert, in dem die Hauchseele wiedergeboren ist[4]. Die Ronga nennen die Seele hika (d. h. Atem) und erkennen darin des Menschen Lebensprinzip. Die Verwandten umsitzen den Sterbenden »das Vergehen des Atems erwartend«[5] Am Kap Bedford bedeutet Wauwu sowohl Atem wie Seele, laut Roth ursprünglich onomatopäisch Atem, dann das unfaßbare Etwas, das Innere eines Gegenstandes. In Zusammenstellungen bedeutet wauwu-dir (dir = mit) = hoffnungsvoll, wauwai-mul (mul = ohne) = hoffnungslos, wauwu-wointchor (wointchor = fächeln) = ein Windstoß[6]. In Westaustralien

---

[1] Wie früher schon in Anlehnung an Jones bemerkt wurde, erfolgt auch eine partielle Verschiebung der Analerotik nach oben. Nachzutragen ist ferner (nach mündlicher Mitteilung von Dr. Ferenczi), daß Dr. Forsyth (London) eine besondere respiratorische Erotik hat feststellen können.

[2] K. von den Steinen: Unter den Naturvölkern Zentral-Brasiliens. 1897. 335.

[3] Th. Koch: Zum Animismus der südamerikanischen Indianer. 1900. 8. Wundt: loc. cit. 53.

[4] Torday et Joyce: Les Bushongo. Annales du Musée du Congo Belge. Tome II. Fasc. I. 1910. 124, 125. Die Ba-Ila glauben, daß der »Wind« oder »Atem des Menschen« wiedergeboren werde. E. W. Smith and A. Murray: The Ila-Speaking Peoples of Northern Rhodesia. 1920. II. 162.

[5] H. Junod: The Life of a South African Tribe. 1913. II. 339.

[6] W. E. Roth: Superstition, Magic and Medicine. North Queensland Ethnography. Bull. 5. 1903. 17.

heißt »waung« Atem, Geist, Seele[1]. Laut Eweanschauung »teilte Gott den Odem, der im Menschen ist, in zwei Teile. Die eine Hälfte bewährte er bei sich, die andere übergab er den trowo (Naturgeistern) mit dem Auftrag, sie sollten auf die Menschen achthaben. Wenn nun der Odem, über den die trowo verfügen, zu Ende ist, so gehen sie zu Gott, um von ihm den anderen Teil des Odems zu bekommen[2]. Die Richtungen, in denen sich die Vorstellung von der Hauchseele weiter entwickelt, sind in der Darstellung von Wundt weiter zu verfolgen. Nur zwei dieser Richtlinien seien hier kurz angedeutet. Der Übergang der Hauchseele in Nebel und Wind führt zur Apperzeption dieser Naturvorgänge als selbständige Wesen[3]. In Wohlau hatte man unterlassen bei einem Todesfalle gleich die Fenster zu öffnen, am anderen Morgen fand man eine Rauchwolke im Zimmer, das war des Toten Seele[4]. In Samoa ist die Seele (angãnga = das Gehende und Kommende) die Tochter von Taufanem (= Nebel der Länder), die die Wolken bildet und beim Herannahen der dunklen bewölkten Nacht ist der Mensch schläfrig, denn seine Seele will weggehen zu ihrer Mutter[5], der Schlaf ist ja, wie wir wissen, tatsächlich eine Rückkehr zur Mutter in die Intrauterinlage (Ferenczi)[6]. Hier ist ja bereits einer der ursprünglichsten Anknüpfungspunkte für den psychischen Mechanismus gegeben, durch welchen der Mensch die Natur in seinen Gesichtskreis einbezieht, er introiiziert die Natur in das eigene Ich — die Seele ist eine Wolke und er proiiziert das eigene Ich in die Natur — die Winde und Wolken sind Seelen. Anderseits lassen sich gerade diese grundlegenden psychischen Mechanismen, die darauf abzielen, ein verlorengegangenes Einheitsgefühl mit der Umgebung wiederherzustellen, als Sonderfälle der Regression in den Zustand auffassen, in welchem die Scheidung zwischen Ich und Umwelt tatsächlich noch nicht vorhanden war, d. h. in das Embryonalleben. Nun sind auch die Vorstellungen der Australier und anderer Primitiven vom Winde durch eine Übertragung der Komplexe, welche am Atem haften, erklärlich. Die Kaitish glauben, die Toten sind wie der Wind[7], bei den Euhlayis umwehen die Wirbelwinde die

---

[1] G. F. Moore: Diary of an Early Settler in Western Australia. Vocabulary. 1884. 103. Vgl. Munkácsi: Vogul Népk. Gy. Regék és énekek a világ teremtéséről. Kiegészitő füzet. CLXXVIII. Waitz: Anthropologie der Naturvölker. VI. 397. D. Cranz: Historie von Grönland. 1770. III. 257. Wilken: De Verspreide Geschriften. 1912. III. 11. J. Macdonald: Manners, Customs, Superstitions and Religions of South African Tribes. Journ. Anthr. Inst. XX. 120—122. Brinton: Myths of the New World. 1905. 273.

[2] J. Spieth: Die Ewhe-Stämme. 1906. 789, 790, 864.

[3] Vgl. Laistner: Nebelsagen. 1879. 115.

[4] P. Drechsler: Sitte, Brauch und Volksglaube in Schlesien. I. 1903. 291.

[5] G. Turner: Samoa a hundred years ago. 1884. I. 8.

[6] »Le n'shanga (l'âme) se refugie à la mort, dans la matrice d'une femme.« Torday et Joyce: Les Bushongo. 1910. 124.

[7] Eylmann: Die Eingeborenen der Kolonie Südaustralien. 1908. 188.

Toten, um seine Seele fortzuraffen[1], bei den Dieri wandern die kutchi (Geister) im Wirbelwind[2], und laut den Wotjobaluk trägt ein kleiner Wirbelwind die Seele in den Himmel[3]. Hier geht dann die freigewordene Seele in ein fliegendes Wesen über[4]. Im Sarganserlande soll nach dem Tode einer Person ein Fenster geöffnet werden, damit die Seele in Gestalt einer weißen Taube ihren Weg gegen Himmel nehmen könne[5]. In dieser naturalistischen Umkleidung bricht aber die ursprünglich libidinöse Natur der Hauchseele wieder durch: sowohl experimentelle[6] wie psychoanalytische Untersuchungen haben uns ja über die Bedeutung des Fliegens im Traume unterrichtet[7]. Das Unbewußte bringt die somatischen Reize in einer vervielfachten Form zur Darstellung, die hebende Bewegung des Penis in der Erektion wird zu einem Flug über Land und Meer[8]. Bei Frauen werden ähnliche Träume durch analoge Gefühle in der Klitoris hervorgerufen. Die Marshallinsulaner behaupten, daß manche Frauen, die den Tod oder die Treulosigkeit ihres Mannes beweinen, in ihrer Trauer so weit gehen, daß sie zu fliegen beginnen. Eine solche fliegende Frau gleicht einer geisterhaften Fee mit gestrecktem Körper, wallendem Haar und über den Körper zurückgebogenen Armen. In dieser Haltung gleitet sie, oder eigentlich ihr Astralbild, langsam durch die Lüfte, denn sie selbst bleibt am Strande weinend. Dem Missionar, der die Flugmöglichkeit der Frauen bestreiten wollte, antworteten die Eingeborenen: »der Weiße verstehe nicht, was

---

[1] K. L. Parker: The Euahlayi Tribe. 1905. 83.

[2] A. W. Howitt: The Native Tribes of South Eeast Australia. 1904. 446.

[3] A. W. Howitt: Ebenda 369. Im Sturmwind werden die Seelen ins Seelenland der Littauer emporgetragen. K. Schwenck: Die Mythologie der Slawen. 1853. 262. In Kalifornien sieht der Mann die Seele seiner Frau in Gestalt eines Wirbelwindes dem Grabe entfliehen. J. W. Hoffmann: Indians of Los Angeles. (Bulletin of the Essex Institute.) 1885. 23. Das Totenreich der Zigeuner ist auf den Bergen des Windkönigs. Wlislocki: Aus dem inneren Leben der Zigeuner. 1892. 71. Bei den Maguzawa sind die Dämonen überhaupt Winde. P. Krusius: Die Maguzawa. Archiv für Anthropologie. 1915. »The wind is a bori (demon) in fact the name iska is used for both.« A. J. N. Tremearne: The Ban of the Bori. 1914. 218. Vgl. Roscher: Hermes der Windgott. 1876. Róheim: Drachen und Drachenkämpfer. 1912. 18, 19. P. Saintyves: La force magique. 1914. 73.

[4] Die Buschmänner glauben, der Wind sei eine Person, die sich manchmal in einen Vogel verwandle. D. Kidd: The Essential Kafir. 1904. 110.

[5] W. Manz: Volksbrauch und Volksglaube des Sarganserlandes. 1916. 127. Über Seelenvögel vergleiche Róheim: A halálmadár. (Der Totenvogel.) Adalékok a magyar néphithez. (Beiträge zum ungarischen Volksglauben.) 1913 und die Literatur daselbst. Róheim: A kazár nagyfejedelem. 1917. (Der Großfürst der Khazaren.) S. 27. (Geburt durch Inkarnation des Seelenvogels erklärt.) Dähnhardt: Natursagen. 1910. III. Laut Sachregister. Ch. Swainson: The Folk Lore and Provincial Names of British Birds. 1886 und Sebillot: Le Folk-Lore de France. III. 1906. Laut Index.

[6] Mourly Vold: Über den Traum. 1912. II. 796.

[7] Federn: Über zwei typische Traumsensationen. Jahrbuch. VI 1914. 89.

[8] Vgl. die geflügelten Phalloi der Antike. S. Seligmann: Der böse Blick. 1910. I. II.

tiefempfundene Liebe bedeute«[1]. Ich glaube, wir können sehr gut verstehen, was der Flug in diesem Falle bedeutet, die Frau regrediert infolge einer Enttäuschung, eines Verlustes im realen Liebesleben von der Vaginalerotik auf die Klitoriserotik. Bei dieser Regression kommt es zu einer »seelenartigen« Verdopplung: der »fliegende« Teil, d. h. die Libido, wird zum Astralbild, das Ich, der Körper aber bleibt, dem Realitätsprinzip angepaßt, am Strande weinend. An die Vorstellungen von der Atem- und Windartigkeit der Seele schließt sich nun eine Vorstellungsgruppe, in welcher der Zusammenhang zwischen Hauch, Wind und Erogeneität viel deutlicher hervortritt. In Zentralaustralien glauben die Arunta, daß in manchen Westwinden sich böse Kinderkeime (Seelenkinder) aufhalten, die den Versuch machen, in die Weiber einzugehen, die schon empfangen haben, weshalb sich die Weiber beim Herannahen dieser Stürme mit lautem Geschrei in ihre Hütten zurückziehen. Gelingt es dennoch, einem solchen Wesen, in ein Weib einzugehen, so wird es gleich nach seiner Geburt umgebracht. Es ist nämlich stets das Erstgeborene von Zwillingen[2]. Ähnlich glauben auch die benachbarten Loritja[3] und Euahlay[4]. Bei den Hausa heißt es, daß eine Frau manchmal alle Anzeichen der Schwangerschaft aufweist, jedoch nach neun Monaten nicht gebiert, sondern immer mehr anschwillt. Dann hat ihr ein iska (bedeutet Wind und auch Dämon), den ein enttäuschter Liebhaber oder eine eifersüchtige Nebenbuhlerin dazu bewogen hat, diesen Streich gespielt[5]. Jones weist auf den Ursprung der Vorstellung von den schwängernden Winden aus dem Flatuskomplex hin[6], eine direkte Bestätigung dieser Ansicht findet sich in der jüdischen Überlieferung. Ein Dämon, der als fliegender Drache erscheint, beschläft die Frauen per nates »but since such offspring cannot be carried by men the woman in question breaks wind«[7]. Nach der Krönung des Königs von Uganda gehen vier Hofbeamte zur väterlichen Großmutter des Königs, um einen neuen Fetisch, genannt Nantaba, zu holen. Der Wind wird in einer Kalebasse eingefangen, einer der Hofbeamten bindet sich die Kalebasse auf. »He then walked slowly like a pregnant woman neer the time of her delivery and rested constantly, indeed he was not allowed to walk more than two miles a day and was cared for like a delicate woman.« Die Kalebasse mit dem eingefangenen Wind wird von den Frauen des Königs besucht und gilt als Fruchtbarkeitsgöttin[8]. Wenn wir das weitverbreitete Motiv der Schwängerung

[1] P. A. Erdland: Die Marshall-Insulaner. 1914. 120, 121.
[2] Strehlow und Leonhardi: Die Aranda und Loritjavölker in Zentral-Australien. Veröffentlichungen des Frankfurter Museums. 1907. I. 14, 15.
[3] Strehlow und Leonhardi: Ebenda II. 6.
[4] K. L. Parker: The Euahlayi Tribe. 1905. 51. Vgl. auch A. R. Brown: Beliefs concerning Childbirth. Man. 1912. 183.
[5] A. J. N. Tremearne: The Ban of the Bori. 1914. 96, 441.
[6] Jones: Die Empfängnis der Jungfrau Maria. Jahrbuch. VI. 1914.
[7] R. C. Thompson: Semitic Magic. 1908. 76.
[8] J. Roscoe: The Baganda. 1911. 325—327.

durch den Wind[1] aus dem Flatuskomplex und auch unmittelbar von den Lustgefühlen der Frauen ableiten können, die sie beim Fächeln des Windes in den Genitalien spüren[2], so scheint uns der Glaube an das Dahinscheiden der Seelen im Winde jedenfalls teilweise aus einer Umkehrung dieser Vorstellungen entstanden zu sein. Manche Ethnologen würden vielleicht den Zusammenhang beider Ideengruppen annehmen, aber eher geneigt sein, den Anfang mit der Gleichung, Toter = Wind zu machen. Dem gegenüber folgendes: wenn der Zusammenhang zweier Komplexe die gewissermaßen die Kehrseite voneinander bilden, erkannt ist, wird doch der Ausgangspunkt immer im stärker gefühlsbetonten Komplex zu suchen und die Entstehung des anderen etwa aus einer Umkehrung abzuleiten sein. Da aber nur der Lebende und nicht der Tote oder Sterbende der Autor aller kollektiven und individuellen Vorstellungen sein kann und da für uns immer dasjenige stärker gefühlsbetont sein wird, was sich unmittelbar auf unsere Person bezieht, so werden auch verhältnismäßig schwächere Reize, die uns selbst betreffen, viel eher Affekt- und daher Mythenauslösend wirken als wichtige Vorgänge am sterbenden Körper eines anderen. Unsere oben entwickelte Theorie könnte man überhaupt im Gegensatz zu vielen bisherigen als einen Versuch bezeichnen, den Begriff der Seele aus dem Leben und nicht aus dem Tode zu erklären. Im übrigen handelt es sich hier eigentlich um zwei ineinander laufende aber doch getrennte Vorstellungsreihen. Die Eweer zum Beispiel glauben, daß im Augenblick der Empfängnis sich beim Kinde zwei Seelen vereinigen, die des Lebens und die des Todes. Die Seele des Lebens kam aus der Seelenheimat, die des Todes aus der Unterwelt und im Tode scheiden sich beide wieder voneinander[3].

Die anale und genitale Erotik in der Entwicklung des Seelenbegriffes.

Auch die anale und genitale Libido geben ihre wichtigen Zuschüsse zur Entwicklung des Seelenbegriffes ab. Die psychologische Wichtigkeit der analen Zone findet hie und dort ihren Ausdruck darin, daß man sie zum Sitze gewisser seelischer Eigenschaften werden läßt, aber ihre eigentliche magisch-religiöse Bedeutung scheint doch andere Richtlinien als die des Seelenbegriffes eingeschlagen zu haben. So finden z. B. die Marshall-Insulaner den Sitz des Verstandes und der Gefühle in der Kehle und im Unterleib respektive Magen. Heftige Gemütserregungen »straffen« die Muskeln des Unterleibes, so daß der Leib des Erschrockenen sich zusammen- und in die Höhe zieht. Der Mutige empfindet ein »Sichstraffen« der Unterleibsmuskeln.

[1] Vgl. E. S. Hartland: The Legend of Perseus. 1894. I. 136, 179. P. Saintyves: Les Vierges Méres et les Naissances Miraculeuses. 1908. 139. Jones: Die Empfängnis der Jungfrau. Jahrbuch. VI. 140.

[2] Vgl. Sadger: Haut-, Schleimhaut- und Muskelerotik. Jahrbuch. II. 1910. 527. Vgl. den belebenden Atem der Schöpfungssagen. Dähnhardt: Natursagen. 1907. I. 93 et pa. Frazer: Folklore in the Old Testament. 1919. I. 27.

[3] J. Spieth: Die Religion der Eweer in Süd-Togo. 1911. 12. Die Lebensseele und Todesseele würde etwa dem »Lebenstrieb« und »Todestrieb« entsprechen. Vgl. S. Freud: Jenseits des Lustprinzips. 1920.

Will mithin jemand sich mutig machen, so stärkt er sich zuerst durch eine gute Mahlzeit[1]. Bei den Batak sind die Eingeweide der Sitz der Seele und die Karo-Batak betrachten den Atem als aus den Eingeweiden stammend[2]. Der Primitive apperzipiert auch gewisse psychische Komplexe als vom Menschen loslösbare Wesen, die, wenn sie auch nicht »Seelen« im landläufigen Sinne des Wortes genannt werden können, doch ganz bestimmt mit in den Kreis jener verschwommenen Vorstellungen gehören, die uns als Übergangsstadien zwischen der magischen Bedeutung der Körperteile und der selbständigen Psyche erscheinen. Bei den Pangwe hat die Bosheitszauberei einen besonderen Sitz im Körper, den man »ewu« nennt. Auch Schafe und Hunde haben einen »ewu«, mit dem sie andere Tiere ihrer eigenen Gattung töten, und auch der menschliche »ewu« hat die Gestalt eines Tieres[3]. Psychologisch ist aber die Natur und Bedingtheit dieses Willens zum Bösen erst dann aufgeklärt, wenn wir uns an den Ursprung der Regungen von Haß und Trotz aus den verdrängten analerotischen Trieben erinnern[4]. Da kann also die Angabe nicht bedeutungslos sein, daß bei den bösen Zauberern der Pangwe die Gedärme zerstört seien: »Bei ihnen dürfte also die Ewu in einer Krankheit des Darmes bestanden haben«[5]. Auf das Gebiet der genitalen Erotik übergehend, scheinen auch die Organe der Fortpflanzung manchmal im Sinne von loslösbaren »seelischen« Wesen apperzipiert zu werden. Bei der Frau wird wohl die tatsächliche Abtrennung eines Wesens vom anderen, das Gebären, als Vorbild dieser Vorstellung gelten können. In Gelaria (Neu-Guinea) glaubt man an ein Wesen, genannt »labuni«, das sich im Innern der Frau befindet. Jede Frau kann es aus sich heraussenden, die schon Kinder

[1] Erdland: Die Marshall-Insulaner. 1914. 143.

[2] E. Crawley: The Idea of the Soul. 1909. 110. Nach Warneck: Allgemeine Missionszeitschrift. XXXI. 121. Neumann: Mededeelingen van wege het Nederlandsch-Zendeling Genootschap. XLXI. 127. Über »tondi« im Urin und Kot. Warneck: Die Religion der Batak. 1909. 9.

[3] G. Tessmann: Die Pangwe. 1913. II. 128. Vgl. »Die Art der Ewu-Wirkung ist eine rein emanistische, die Emanation des Organs ist der »Wille zu töten«, sie strahlt von ihm aus und wirkt, was sie will, den Tod. Karutz: Der Emanismus. Zeitschrift für Ethnologie. 1913. 597. Die Ewu hält sich meistens in der oberen Bauchgegend auf, sie kann aber auch im Körper umherwandern und dadurch Krankheit und wenn sie in den Kopf kommt, sogar den Tod hervorrufen. Tessmann: l. c. 129, 130.

[4] Vgl. Jones: Haß und Analerotik in der Zwangsneurose. Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse. 1913. 425.

[5] Über parallele Vorstellungen von Zauberwesen, die in den einzelnen Körperteilen lokalisiert sind, aber den Körper auch verlassen können vgl. A. Bastian: Die deutsche Expedition an der Loangoküste. 1975. II. 158. Pechuel-Loesche: Die Loango-Expedition. 1907. II. 336, 337. In Nord-Guinea gilt das »rote Wasser« als Mittel, den Zauberer zu entlarven: »Es lähmt, sobald es in den Magen aufgenommen ist, den Urstoff der Zauberkraft und zerstört sogleich das Leben des Menschen.« J. Leighton-Wilson: West Afrika. 1862. 168. Vgl. Perrot et Vogt: Poisons de Fleches et Poisons d'Epreuve. 1913. 35, 52, 81, 90, 122, 126, 142. Siehe auch Frazer: Folk-Lore in the Old Testament. 1909. III. 304–314.

geboren hat. Manche behaupten, die »labuni« entspringen der »ipona« (Eier = wohl Eierstock gemeint) der Frau. Diese schattenhaften weiblichen Wesen (sie tragen kurze Röcke!) verlassen den Körper ihrer Besitzerin per rectum (Faeces und Kind vgl. oben), um dann den Krankheitsstoff (»Gidana«) in den Körper ihrer Opfer hineinzuschießen[1]. Die nächste Parallele findet sich bei den Bafiote. Sie glauben nämlich, daß der Uterus (oder sein Abbild?) eigenmächtig den Körper verlassen und umherschweifen kann. Wo sich ihm Gelegenheit bietet, bestiehlt er die Männer und kehrt dann nach seinem Ursprungsort zurück[2]. Die Kröten, die europäische Hexen als Seelentiere aussenden, um ihre Feinde anzugreifen, sind im Grunde genommen nichts anderes als die Kröte in ihrem eigenen Leibe, die Gebärmutter[3]. In schlesischen Sagen erscheinen erlösungsbedürftige Seelen als schwarze Kröten[4]. In der Oberpfalz gilt die Kröte als arme Seele[5], und ebenso in Tirol und Kärnten[6], auf der Donauinsel Csallóköz[7], während es in Böhmen die ungeborenen Kinder sind, die als Kröten im Teich umherschwimmen[8]. Auch an Andeutungen des Zusammenhanges zwischen den männlichen Genitalien und der Seele ist kein Mangel[9]. Beides (sowohl Semen wie Uterus) ist in der Anschauung der Bambala vertreten, welche glauben, daß die Seele nach dem Tode sich in die Gebärmutter einer Frau flüchtet, wo sie vom »Wasser des Chembe« begossen wird, um neu geboren zu werden[10]. »Wasser des Chembe« oder Jambi bedeutet nämlich das Semen virile[11]. Die Unmatjera erzählen, daß die Ahnen ihre abgeschnittenen Vorhäute in ihren Nanjabäumen versteckt hielten[12]. Der Nanjabaum ist eine Art von Seelenbaum, wo die Ahnenseelen, die Gelegenheit zur Neugeburt erwartend,

[1] Seligmann: The Melanesians of British New Guinea. 1910. 640–642.
[2] Pechuel-Loesche: Die Loango-Expedition. 1907. II. 337.
[3] Vgl. Róheim: Adalékok a magyar néphithez. (Beiträge zum ungarischen Volksglauben.) 1920. 219.
[4] R. Kühnau: Schlesische Sagen. 1910. I. 233, 303, 304.
[5] Fr. Schönwerth: Aus der Oberpfalz. Sitten und Sagen. 1859. III. 108.
[6] Wuttke: Volksaberglaube. 478. J. V. v. Zingerle: Die Kröten und der Volksglaube von Tirol. Zeitschrift für deutsche Mythologie. I. 7.
[7] Ipolyi: Magyar Mythologia. 1854. 104.
[8] D. M. Kenzie: Children and Wells. Folk-Lore. 1907. 268. Vgl. die Kröte als Schutzgeist des Kindes (wie sonst die Schlange). Veckenstedt: Wendische Sagen, Märchen und abergläubische Gebräuche. 1880. 255. Die Seelen der Ertrunkenen werden von der Kröte in Töpfen aufbewahrt. (Kröte und Topf: beides Symbole der weiblichen Genitalien.) Vgl. die Sagen bei Ipolyi, Zingerle (oben) und Schulenburg: Wendische Volkssagen und Gebräuche. 1800. 124.
[9] Zu diesem Zusammenhang vergleiche weiter unten über Daumengestalt der Seele und Seelenschlangen.
[10] Torday and Joyce: Les Bushongo. 1910. 111, 124.
[11] Torday and Joyce: Ebenda 121. Jambi ist wohl mit dem allgemein westafrikanischen Vater- und Himmelsgott Njambe, Nzambi identisch. Vgl. Weeks: Among Congo Cannibals. 1913. 246. Weeks: Among the Primitive Bakongo. 1914. 276. Pechuel-Loesche: Die Loango-Expedition. 1907. II. 271.
[12] Spencer and Gillen: The Northern Tribes of Central Australia. 1904. 341.

verharren[1]. Auf höheren Stufen der Kultur findet sich eine sekundäre bewußt-spekulative Gleichstellung von Seele und Sperma, so in Altindien[2], in der Gnosis[3].

Blut und Seele. Kaum minder wichtig als die Rolle der Hauchseele, die den Anteil der Oralerotik in der Evolution der Seelenvorstellung vertritt, ist die Identifizierung des Blutes mit der Seele, die gradlinige Fortsetzung der aktiv- und passiv-magischen Aperzeption des Blutes, die sich ihrerseits als eine Konsequenz der Lust-Unlustempfindlichkeit der menschlichen Haut und der stellvertretenden Symbolbedeutung des Blutes (= Samen) herausgestellt hat. Um wieder mit einem Übergangsfall anzufangen, erwähnen wir den Glauben der Esthen: wer Blutklösse oder überhaupt Blut ißt, in den kommt die Seele des geschlachteten Tieres, aus welchem das Blut genommen wurde[4], »Allein sei fest, daß du dich ganz des Blutes enthaltest, denn das Blut ist das Leben und du darfst nicht zugleich mit dem Fleische auch das Leben verzehren«[5]. Die östlichen Semang schreiben der Seele Menschengestalt zu, aber sie glauben, es sei rot wie das Blut[6]. Die Patani-Malaien schreiben dem Blute eine Seele zu[7], manche Papuastämme glauben, die Seele befinde sich im Blut[8]. In China erklären die Philosophen der Sung-Dynastie, wie z. B. Hwang Kan, »das Blut ist der Tsing« (= Lebensprinzip, Seele) und in medizinischen Büchern findet sich die Behauptung »das Blut ist das Herz des Shen« (Geist, Seele) oder auch der Shen selbst[9]. Bei heftiger Erregung gerät das Blut ins Wallen, man spürt es in den Pulsadern, darum glaubten die Kariben, daß jede Pulsader eine Seele enthalte, die Hauptseele aber sei im Herzen[10]. Wang Chung glaubt die Seele in den Pulsadern suchen zu müssen, denn wenn die aufhören zu schlagen, tritt der Tod ein[11]. Wenn die Begräbnisfeierlichkeiten nicht ordnungs-

[1] Spencer and Gillen: Native Tribes. 1899. 124, 132, 512.

[2] E. Crawley: The Idea of the Soul. 1909. 142.

[3] Bethe: Die dorische Knabenliebe. Rheinisches Museum für Philologie. 1907. LXII. 470.

[4] Wiedemann: Aus dem inneren und äußeren Leben der Esthen. 1876. 478.

[5] V. Buch Moses. 12. 23. Kautzsch: Heilige Schrift. 1909. I. 262. Bei manchen Stämmen Nordamerikas wird das Blut des Tieres, da es Leben und Seele enthält, nicht gegessen. J. Adair: History of the American Indians. 1775. 117, 134. Ex Frazer: Taboo and the Perils of the Soul. 1911. 240. Vgl. Munkácsi: Vogul Népköltési Gyűjtemény. (Volksdichtungen der Wogulen.) Bd. I. Ergänzungsheft. S. CLXXXI.

[6] Skeat and Blagden: Pagan Races of the Malay Peninsula. 1906. II. 194.

[7] N. Annandale: Man. 1905. Nr. 12.

[8] O. Finsch: Neu-Guinea und seine Bewohner. 1865. 105.

[9] J. J. M. de Groot: The Religious Systems of China. Book IV. Vol. II. 1901. 81, 82.

[10] J. G. Müller: Geschichte der amerikanischen Urreligionen. 1867. 207, 208. Die Mexikaner hatten kein anderes Wort für Seele als »Herz«, und der Genius der Erde heißt bei ihnen »Herz der Erde«. Payne: History of the New World called America. 1892—1899. I. 468. Vgl. Tylor: Primitive Culture. 1903. I. 431, 433. Oldenberg: Die Religion des Veda. 1894. 525, 526. H. A. Junod: The Life of a South African Tribe. 1913. II. 338.

[11] Groot: loc. cit. IV. Vol. II. 80.

gemäß verlaufen, wird die Seele bei den Maori zum kahukahu, d. h. ein boshafter Kinderkeim, welcher im Menstruationsblut der Frauen enthalten ist[1]. Aus dem menschlichen Blute können auch andere übernatürliche Wesen entstehen, die man wohl nicht mehr als Seelen im engeren Sinne des Wortes bezeichnen kann, die aber doch sicherlich derselben psychischen Entwicklungsreihe angehören wie der Begriff der Seele. Die größere Selbständigkeit, die ihnen zukommt, kann die Tatsache nicht verdunkeln, daß wir auch in ihnen Triebabspaltungen der Individuen sehen müssen, in deren Vorstellungswelt sie ihr geisterhaftes Dasein führen. Welche Triebe es sind denen so eine Art Sonderexistenz außerhalb des psychischen Systems zugestanden wird, deutet eben das Blut als Medium der Übertragung an. Die Malaien kennen einen Hilfsgeist, den Polong. Dieser Polong verleiht dem Weibe, die ihn besitzt, mag sie noch so häßlich sein, eine übernatürliche Schönheit. Männer halten sich selten solche Geister, außer aus Rachelust oder um sie für Geld an andere auszuleihen. Der Polong wird in einer irdenen Flasche gehalten[2], deren Hals eben nur für einen menschlichen Finger Raum hat. Dieser Geist lebt nämlich von Menschenblut und sein Besitzer muß sich wöchentlich einmal in den Finger schneiden, damit der Polong daran saugen kann. Wenn man das verabsäumt, so bricht er aus der Flasche hervor und saugt den Körper seines Eigentümers bis er ganz schwarz wird[3]. Der Polong kann die Leute auch besessen machen, er fährt durch den Daumen in sie hinein und verläßt sie durch dieselbe Pforte[4]. Die Frau, die von einem Polong besessen ist, verliert das Bewußtsein, reißt sich die Kleider vom Leibe, schlägt und beißt die Umstehenden[5]. Die eigentliche Art, sich einen Polong zu verschaffen, ist die folgende. Man legt das Blut eines gemordeten Menschen in eine Flasche und läßt es sieben oder vierzehn Tage dort, bis man eine Stimme wie das Zwitschern von jungen Vögeln vernimmt. Dann schneidet der Betreffende in seinen Finger und nährt den Polong mit seinem Blute. Ist es ein Mann, dann nennt man ihn den »Vater des Polong«, ist es eine Frau, dann ist sie die Mutter[6]. Seine Gestalt ist die eines winzigen weiblichen Wesens und seine

[1] E. Tregear: The Maoris. Journ. Anthr. Inst. XIX. 98, 101, 105, 118—120. Vgl. Frazer: Taboo. 240.

[2] Vgl. den Spiritus in der Flasche im europäischen Volksglauben. T. Norlind: Der Spiritusglaube in Schweden. Zeitschrift des Vereines für Volkskunde. 1915. 224. Kühnau: Schlesische Sagen. II. 1911. 2, 4, 6. III. 215. Der Geist, der zu Riesengröße emporwächst (Erektion), dann aber doch in die Flasche (Vagina) hineinkriecht, wo er als kleiner Wurm bleibt, wird wohl den Penis bedeuten.

[3] W. Skeat: Malay Spiritualism. Folk-Lore. XIII. 1902. 148. Vgl. das Blutbad der Elisabeth Báthory, um ihre Schönheit zu erhöhen. H. L. Strack: Das Blut. 1900. 59. In beiden Fällen dient das Blut, beziehungsweise die Befriedigung der Blutlust dazu, die Schönheit zu erhöhen: dieser »Schönheitsgewinn« ist eben die Objektivierung der Libidobefriedigung.

[4] Skeat: Ebenda 149.

[5] Skeat: Ebenda 151.

[6] Skeat: Ebenda 149, 150.

Größe ungefähr »as the top joint of the little finger«. Skeat bemerkt treffend »the description usually given of a Polong tallies curiously with the Malay definition of the soul«[1]. Die Rolle des Blutes in der Entstehungsgeschichte dieses Wesens ist eine überdeterminierte. Der Finger symbolisiert hier sowohl den Penis als auch die Brustwarze und das Blut bedeutet Semen und Milch. Im großen und ganzen können wir den Polong aus dem Kastrationskomplex und Penisneid des Weibes ableiten, es als einen weiblichen Penisersatz auffassen. Durch denselben Entwicklungsprozeß den wir bei dem Speichel (Hauch) und Blute beobachtet haben, kann auch das Haar zum Seelensitz werden. Der Zauberer der Dayak läßt die Seele erscheinen. Der Eingeweihte sieht sie als menschliches Wesen »en miniature«, dem Uneingeweihten erscheint sie jedoch als Haarbüschel[2]. Dorsey erzählt, wie beim Tode des Kansaindianers Ho-sa-ge sein Schwiegervater den Haarbüschel, den man den »Geist« nennt, weinend zu sich nahm[3]. Die Teton nennen die Haarlocke, die man von der Stirn des Toten schneidet »Schatten« oder »Geist«[4]. Bei den Omaha, wo das abgeschnittene Haar der Jünglinge dem Donner geweiht wird, ist diese Haarlocke ein Symbol des Lebens und wird im rituellen Gesang der Priester mit einem dunklen Schatten verglichen, der nun dem Donnergott zum Aufbewahren übergeben wird[5]. Bekanntermaßen dienen die abgeschnittenen Nägel in ebenso ausgedehntem Maße den Zwecken des feindlichen Zauberers wie die Haarabfälle, es ist also als Fortentwicklung dieser Vorstellung zu verstehen, wenn die Eweer vor der Beerdigung dem Verstorbenen die Haare abrasieren, Zehen und Fingernägel beschneiden, denn in ihnen – sagen sie – wohnt die Seele des Toten[6]. Bei näherem Zusehen gewinnt man überhaupt den Eindruck, als ob gerade die passiv-magische Bedeutung einzelner Körperteile der Ausgangspunkt des Seelenbegriffes wäre: die autoerotische Angst, welche die Möglichkeit des Verlustes der libidobesetzten Körperteile begleitet, läßt die Bedeutung dieser Körperteile im Vergrößerungsglas der Affekte zu einem zweiten Ich anwachsen. In Neu-Pommern ist die Mumut-Zauberei ein verbreitetes Mittel, um Personen zu schaden. Man sucht zunächst ein Betelblatt, Betelnuß oder einen Speiserest

Haar und andere loslösbare Teile des Körpers als Seelenbehälter.

[1] W. Skeat: Malay Magic. 1900. 329. Auch die Leuchtkäfer sind blutentstandene und blutsaugende Wesen. Skeat: Malay Spiritualism. Folk-Lore. XIII. 150. Skeat: Malay Magic. 329. »Ignes fatui are the blood of men killed by weapons and of horses and cows. They are soul-flames.« Groot: The Religious System of China. IV. 1901. II. 80, 81. Vgl. R. Thurnwald: Forschungen auf den Salomo-Inseln und dem Bismarck-Archipel. 1912. I. 480.

[2] Spenser St. John: Life in the Forests of the Far East. 1862. I. 179.

[3] J. O. Dorsey: A Study of Siouan Cults. Bureau Am. Ethn. XI. Report. 1894. 421.

[4] Dorsey: Ebenda 484. Vgl. ebenda nach Lynnd: Minn. Hist. Soc. Coll. II. Teil 2. S. 68, 80. Vgl. auch Friederici: Skalpieren und ähnliche Kriegsgebräuche in Amerika. 1906.

[5] Fletcher-Flesche: The Omaha Tribe. Bureau Am. Ethn. 1911. 123, 124.

[6] Spieth: Die Religion der Eweer. 1911. 186.

zu bekommen. Daraus macht der Zauberer zwei Päckchen, eins legt er auf den Boden und macht Feuer darüber, das andere legt er in eine Pfütze. Nach einigen Tagen sieht er die Seele der zu tötenden Person, welche an der Pfütze sitzt und hineinstiert. Nun geht er zu dem Feuer, das er über dem anderen Päckchen angemacht hat und sieht dort dieselbe Seele sitzen und sich wärmen. Der Betreffende wird krank und stirbt, wenn man den Zauberer nicht dazu bewegen kann, die Päckchen aus dem Feuer und aus dem Wasser wieder fortzunehmen[1]. Wenn man geneigt ist, eine aus der Genitalerotik hergenommene Bezeichnung »a potiori« anzuwenden, so kann man die passiv-magische Einstellung wohl der Kastrationsangst gleichstellen und im Seelenbegriff eine, zur Abwehr dieser Angst dienende Persönlichkeitsverdopplung erblicken. Damit würde auch die libidinöse Grundlage dieser Begriffsbildung aufs Beste übereinstimmen[2].

Aber auch alle übrigen Teile des menschlichen Körpers können ganz ähnlicher Weise zum Sitze der Seele werden, d. h. der Begriff eines zweiten Ichs kann sich aus der aktiv- und passiv-magischen Apperzeption der Körperteile überall entwickeln. Die Maori glauben, wenn jemand im Besitze eines Stückes vom Körper des Toten oder seines Kleides ist, muß die Seele ihm folgen[3]. Ebenso glauben die Gros Ventre, daß, wenn jemand einen Knochen oder Zahn des Körpers aufbewahrt, wird ihm die Seele nach einiger Zeit erscheinen[4]. Bei den Baganda haftet die Seele am unteren Kinnbackenknochen. Wenn dieser weggenommen wird, so folgt die Seele bis zu den äußersten Grenzen der Erde[5].

Das Zurückgehaltene.

Ein kleiner Exkurs mag zur Verdeutlichung des hier angenommenen Entwicklungsganges dienen. Aus der psychoanalytischen Literatur sind uns die ambivalenten Handlungen der Gesunden und Neurotiker bekannt. Unsere Regungen und Gefühle treten als Gegensatzpaare auf: in der Liebe ist auch Haß, in der Lust Unlust. Diese Ambivalenz gibt sich in der Form scheinbar sinnloser Handlungen kund, deren verborgener Sinn und Lustwert aber eben darin besteht, daß sie die unmittelbar vorhergegangene Handlung symbolisch wieder rückgängig machen. So spucken z. B. die Akambas den ersten Schluck Wasser zurück in den Fluß, wenn einer dies verabsäumt, muß er sterben[6]. In Rimaszombat (Ungarn) muß man etwas vom Wasser in den Brunnen zurückgießen, um den Zorn des

[1] R. Parkinson: Dreißig Jahre in der Südsee. 1907. 192, 193.

[2] Vgl. zu dieser Auffassung Rank: Der Doppelgänger. Psychoanalytische Beiträge zur Mythenforschung. 1919. 267.

[3] R. Taylor: Te ika a Maui. 1854. 100, 101, 104.

[4] A. L. Kroeber: Ethnology of the Gros Ventre. Anthr. Papers Am. Mus. Nat. Vol. I. P. IV. 1908. 276.

[5] J. Roscoe: The Baganda. 1911. 282. Zur Herstellung des menschlichen Körpers bedurfte Gott eines Kinnladens von solchen Personen, die schon vor langer Zeit gestorben waren. Spieth: Die Ewe-Stämme. 1906. 588. Vgl. ebenda 840.

[6] C. W. Hobley: Ethnology of Akamba. 1910. 101.

Brunnengeistes zu beschwichtigen[1]. Warum ist der Brunnengeist zornig? Natürlich darum, weil der Mensch an seiner Stelle ebenso fühlen würde: man gibt nichts gerne her, was einem gehört, weder im engeren Sinne eines Körperteiles, noch im weiteren Sinne eines Gegenstandes. Geschenke besiegeln die Freundschaft, sie sind die Symbole der Liebe zwischen Mann und Weib[2]. Mit dem Geschenk wird ein Teil der Persönlichkeit[3] übertragen oder anders ausgedrückt, es erfolgt eine Libidoübertragung und das narzißtische Ich reagiert mit Angst auf die Ansprüche des neuen Liebesobjektes. Dabei wird eben ein Teil der Libido, welches zur Besetzung der neuen Libidoposition verwendet werden sollte, in Angst umgewandelt. Die Angst erstreckt sich sowohl auf den, der gibt, als auf den, der empfängt: bei letzterem kommt noch die Furcht vor der verdrängten Mißgunst, den unbewußt bösen Wünschen des unwillig Gebenden hinzu[4]. So gießt man nach altindischem Brauch Wasser in die Hand des Empfangenden, wahrscheinlich um den Zauber zu brechen, und ein Brâhman darf nur ein freiwillig angebotenes Geschenk annehmen[5]. Ein Berber bespuckt das Geld, welches der erste Europäer, den er zu Gesicht bekam, ihm gibt, befürchtend, daß die Münze sonst nicht nur zu ihrem Besitzer zurückkehren, sondern auch all sein Geld mitnehmen könne[6]. Da also das Schenken mit ambivalenten Gefühlen verbunden ist, finden wir in einer Reihe von Riten, daß auch das Nichthergebenwollen, das Zurückhalten in Form einer Kompromißhandlung zum Ausdruck

[1] J. Bodon: Nyőr. VI. 42. Vgl. weiteres Material in der Arbeit »Psychoanalysis és ethnologia«. Ethnographia. 1918. 58.

[2] Vgl. Crawley: The Mystic Rose. 1902. 247, 257, 278.

[3] »The so-called bride-price was originally of the same class as the kalduke, a pledge, a part of one's self, given to another and received from him. Buying and selling with primitive people have not the same sordid connotation as they now have. The principle involved is more personal, more religious, there is less of price and more of value, more of the pledge than of profit and loss.« Crawley: loc. cit. 387, 388. Die erotische Bedeutung des Geschenkes als Libidoübertragung wird einerseits durch die Sitte des Hochzeitsgeschenkes (vgl. ebenda und Gaul: Das Geschenk nach Form und Inhalt im besonderen untersucht an afrikanischen Völkern. Archiv für Anthropologie. XIII. 1915. 215. Westermarck: Marriage Ceremonies in Marocco. 1914. Laut Index), anderseits durch die dem Gastgeschenk parallele Sitte der sogenannten »gastlichen Prostitution« erwiesen. Es ist ja bekannt, daß die Anziehungskraft der Dirnen bei manchen Männern durch eine homoerotische Strömung ihres Liebeslebens, durch die unbewußte Vorstellung des geschlechtlichen Kontaktes mit anderen Männern (wobei die Dirne als Medium der Übertragung dient) bedingt ist. (Vgl. Sadger: Ein Fall von multipler Perversion. Jahrbuch. II. 1910. 103, 111.) Wenn der Fremde die Frau des Gastgebers koitiert, entsteht eine erotische Bindung zwischen den beiden Männern und die Angst ist überwunden. (Vgl. Crawley: Mystic Rose. 248, 249.) Vgl. auch F. Boehm: Beiträge zur Psychologie der Homosexualität. I. Homosexualität und Polygamie. Internationale Zeitschrift. VI. 297.

[4] In der Entwicklungsgeschichte des Geschenkes durch Tausch zum Handel dürfte ein gutes Stück der allmählichen »Realitätssublimierung« der libidinösen Triebe enthalten sein.

[5] Bühler: Laws of Manu Sacred Books of the East. II. 122. IV. 187, 188, 191.

[6] Westermarck: Origin and Development of Moral Ideas. I. 594.

gelangt. Die Wotjaken glauben, daß derjenige, dem Haare an der Hand wachsen oder der einen langen Bart hat, »glücklich« (šudo) ist. Wenn man Vieh verkauft oder austauscht, so sage man »mein viehzüchtendes Glück (pudo-život-vordon-šudä) soll dir nicht nachgehen« und behält einen Heller des Kaufpreises oder den Strick, womit das Tier angebunden war[1]. In Schlesien rupft man dem verkauften Kalb stillschweigend drei Büschel Haare aus dem Rücken, steckt diese in Brot und gibt sie der Kuh zu fressen, damit sie sich nicht totschreit. Auch pflegt man den Strick, mit dem das Kalb angebunden war, zu behalten und ihn um die Hörner der Kuh zu binden[2]. Die Sache kann auch vom Standpunkt des Käufers aufgefaßt werden: ohne Strick ist der Besitz des Viehs ein unvollkommener, darum gibt man in Böhmen dem Vieh einen Strick ohne Knoten mit[3]. Wenn man in Semjén ein Kalb, welches noch an der Kuh saugt, verkauft, so gibt man einige seiner Haare der Kuh zum Schlucken, damit sie »ihr Kind bald vergesse« oder damit »sie viel Milch geben soll«[4]. Verkauft man das Kalb, so werden einige Haare, gewöhnlich vom Schwanz, abgeschnitten und wenn man die in einem Stück Brot der Kuh zum Schlucken gibt, »dann vergißt sie bald ihren Sohn und weint ihm nicht nach«[5]. Es scheint, daß das Unbewußte zwischen Besitzer und Besitz, zwischen dem Menschen und dem Haustier ein ähnliches Verhältnis herstellt, wie zwischen Mutter und Kind[6]. Die Kuh erhält das Zurückgehaltene als eine Art »Ersatzkind« oder »Ersatzembryo«, an Stelle des ihr entrissenen Kalbes. Mutter und Embryo bilden eine physische Einheit, die körperliche Scheidung erfolgt bei der Geburt. Zwischen dem Menschen und dem Haustier besteht eine psychische, d. h. eine reduziert-physische Einheit, das Hingeben, die Trennung ist also

[1] Munkácsi: Votják népköltészeti hagyományok. 1887. 17, 19, 23, 25. Dem »Hüter des Glückes« (voršud) opfert man ein paar Hechte, damit das Kind glücklich sei. J. Wasiljew: Übersicht über die heidnischen Gebräuche, Aberglauben und Religion der Wotjaken. Mem. Soc. Finno. Ougr. XVIII. 1902. 71, 72. Ursprünglich symbolisieren die Fische die Fruchtbarkeit, den Kindersegen.

[2] P. Drechsler: Sitte, Brauch und Volksglaube in Schlesien. 1906. II. 96, 102. Beim Verkauf des Viehes behält man den Strick. Hartland: The Legend of Perseus. 1895. II. 56. Joseph Káldy: Bakonyi babonák és szólásmódok. (Aberglauben und Redensarten aus dem Bakonyer Wald.) Ethn. 1908. 288. John: Beiträge zum Volksaberglauben im Egerlande. Zeitschrift für österr. Volkskunde. VI. 1900. 111. Grimm: Deutsche Mythologie. 1878. III. 417. Sartori: Sitte und Brauch. 1911. II. 141.

[3] A. John: Sitte, Brauch und Volksglaube in Westböhmen. 1905. 209.

[4] K. Sütő: Lakodalmi köszöntők, népdalok népmesék és babonák gyűjteménye. (Sammlung der Hochzeitssprüche, Volkslieder, Volksmärchen und Aberglauben.) F. F. Sárospatak. 1915. 177.

[5] J. Nagy: Hegyhát vidéki babonák. Ethn. 1892. 70.

[6] Wie Ed. Hahn richtig hervorgehoben hat, ist das Saugenlassen von jungen Hunden, Schweinen etc. durch Papua- oder Australierfrauen der erste Ansatz der Domestikation. Ed. Hahn: Die Entstehung der Pflugkultur. 1909. 61. Dies ist die phylogenetische Wurzel der unbewußten Vorstellung. Vgl. Róheim: Spiegelzauber. 1919. 153.

eine Geburt, wobei folgerichtigerweise der Strick, d. h. die Nabelschnur vom Tier abgetrennt wird. In Ostpreußen reißt der Verkäufer dem Vieh, bevor es aus dem Stalle geführt wird, ein Büschel Haare aus und vergräbt sie unter die Krippe, sonst geht das zurückbleibende Vieh ein[1]. Die Tschuktschen reißen einen Haarbüschel vom Kopf oder von der Mähne des verkauften Renntieres aus. »If this hair is thrown into the fire of the family hearth (Herd als Muttersymbol) it will prevent any part of the reindeer-luck from departing with the reindeer.« Bezeichnend ist das Tabu der Tschuktschen: man darf nichts verkaufen, wenn der effektive Wert noch so klein ist, falls es l'ĭñl'ĭñquin ist, d. h. »clinging to the heart«, z. B. nicht die gewohnte Schlitte verkaufen, wohl aber eine neu hergestellte, nicht das Renntier, das die eigene Schlitte zieht usw.[2]. In Florida hat auch das Schwein einen Tarunga, d. h. Seele. Verkauft man ein Schwein und wird dessen Tarunga in einem Drazänenblatte zurückgehalten und im Hause aufgehängt, so verliert man nur die materiellen Bestandteile des Schweines, die Seele bleibt einem erhalten, um in einem neuen Schweine wiedergeboren zu werden[3]. In anderen Fällen ist die Beziehung zur Geburt nicht unmittelbar herzustellen, aber immer handelt es sich darum, daß das Hingeben eines Gegenstandes mit analogen Unlustgefühlen verbunden ist, wie das Verlieren oder Abschneiden der Haare, Nägel usw. Die finnischen Hausfrauen glauben, daß jedesmal, wenn Milch, Getreide etc. aus dem Hause gegeben wird, ein wenig aus dem Geschirr des Empfängers zurückgenommen werden muß, damit man des »Glückes« nicht verlustig gehe[4]. Wenn man ein Brot verborgt, so soll man vorher ein Stückchen davon wegschneiden, dann behält man doch noch das ganze Vermögen. Tut man das nicht, so gibt man alles weg[5]. Bei den Finnen ist also schon ein neues »etwas« da zur Begründung der Handlung, es heißt »Glück«. Bei den Eskimos der Behringsstraße pflegt der Jäger ein Stückchen vom verkauften Pelze abzuschneiden und zurückzubehalten – gewöhnlich schneidet er das Stückchen von der Nase ab. Verkauft er einen ganzen Seehund, so muß er ein Stückchen von der Zunge abschneiden und verschlucken. Sogar vom Kleide, welches man verkauft, schneidet man ein winziges Stückchen ab und versteckt es im Amulettsack. »In retaining these pieces it is believed that the possessor keeps the essential essence or spirit of the entire article and is thus certain to become possessed through its agency of another of the same kind«[6]. Dieselbe Methode kommt auch beim Verzaubern eines

[1] Wuttke: loc. cit. 438.
[2] W. Bogoras: The Chukchee. Religion. Jesup N. P. E. 1907. 494. Vgl. weiteres Material in der Arbeit »Psychoanalysis és ethnologia«. Ethn. 1918. 63.
[3] R. H. Codrington: The Melanesians. 1891. 249.
[4] U. Holmberg: Die Wasserdämonen der finnisch-ugrischen Völker. 1913. 6.
[5] W. v. Schulenburg: Wendisches Volksthum. 1882. 117.
[6] E. Nelson: The Eskimo about Behring Strait. Bureau Am. Ethn. XVIII. Rep. 1899. 437.

Menschen in Anwendung. Die Tami glauben nämlich, daß sie zu diesen Zwecken irgend eine Kleinigkeit, ein Restchen Speise, Tabak, Betelnuß, ein paar Fasern vom Tuch der Schürze, ein Haar, etwas Körperschmutz, einen Blutstropfen, Nasenauswurf usw. erlangen müssen, um unter Hersagen einer Zauberformel die Seele an das Mittel zu binden. Die Eingebornen sind daher sehr vorsichtig und verwischen jede Spur und werfen Überreste ins Wasser oder Feuer. Kann man auf gewöhnliche Weise kein Mittel finden, dann sucht man die Leute durch Köder zu fangen, indem man ihnen Tabak oder Betelnüsse schenkt, von denen aber vorher etwas abgezwackt worden ist. Genießt man diese Sachen, so hängt sich die Seele an das Abgezwackte und der Zauberer kann sie binden[1]. Dieses Beispiel zeigt uns mit aller wünschenswerten Klarheit die Wege, wie sich der Keim einer Vorstellung auf dem Boden der Handlung durch die Stufen des Unbewußten und Vorbewußten zu vollem Bewußtsein entwickelt. Das Weggeben eines Gegenstandes ruft im Unbewußten ein Angst- und Unlustgefühl hervor, welches durch ein teilweises oder scheinbares Zurücknehmen — das Unbewußte läßt sich ja mit dem Symbole befriedigen — wettgemacht wird. Durch diese Handlung verwandelt man also eine unlustvolle Situation in eine lustvolle: dieser Lustgewinn ist »das Glück«, »Essenz des Gegenstandes«, »die Seele«. Was denn wäre für uns das Wesen der Dinge, wenn nicht ihre Eigenschaft uns eine Triebbefriedigung gewähren? Aber nicht nur das. Indem man dem anderen etwas vorenthält (sei es ein noch so winziges Stückchen), bereitet man ihm Unlust, denn seine Seele »hängt sich an das Abgezwackte«, d. h. man greift ihn mit den Mitteln der Verzauberung an. Die passiv-psychische Einstellung des Gebenmüssens wird durch diese Symptomhandlung in eine aktive, in einen Angriff verwandelt. Wenn wir ferner bemerken, daß die abgeschnittenen Stückchen gerade Schwanzhaare, Nasenspitzen u. dgl. sind, daß sie Fruchtbarkeit und Wiedergeburt bewirken sollen, dann werden wir dem Abgeschnittenen, »woran die Seele haftet«, welches die »Essenz der Dinge« enthält, eben ein Penissymbol, in dem Abschneiden ein Kastrationsäquivalent erblicken. Da eben das Gebenmüssen die Kastrationsangst auslöst, reagiert man darauf mit einer Symptomhandlung, in der man das Befürchtete darstellt und zu gleicher Zeit auch, die aktive Rolle selbst ergreifend, einem anderen zuwendet. Eigentlich ist aber das Zurückhalten in diesen Bräuchen auch analerotisch als Zurückhalten der Exkremente determiniert, daher die Beziehungen des Zurückgehaltenen zu dem Reichtum, sowie auch zur Vorstellung einer »Essenz« (Riechlust)[2] der Gegenstände. All das, was in nebelhafteren Formen als »Glück«, »Essenz«, »Zauberkraft«, in festeren Umrissen als »Seele« erscheint, ist die Libido,

[1] J. Kohler: Über den Geisterglauben der Naturvölker. Archiv für Religionswissenschaft. IV. 347.

[2] Vgl. Jones: Die Empfängnis der Jungfrau Maria. Jahrbuch. VI. 1914. 174.

die Lust. Wenn sich also die Seele bei den Tami an den Blutstropfen binden läßt, so heißt das eine Bindung der Libido an den Partialtrieb der Hauterotik (ferner Sadismus etc.), wenn an den Körperschmutz der Analerotik, wenn an Speisereste der Oralerotik usw.

Personifikationen der Körperausscheidungen und des Penis. Exkremente.

Um Ritus und Glauben recht zu begreifen, ist es manchmal geboten, auch den Mythos zu befragen. Das Mythische ist der Realität noch mehr entzogen, hier wird manches bewußt, das sonst nur im Unbewußten wirkt. Bevor wir das Gebiet der erogenen Zonen endgültig verlassen, werden wir noch den Versuch machen, die Bedeutung der menschlichen Exkrete und Sekrete im Mythos und Märchen mit den bisherigen Ergebnissen zu vergleichen. In einem Märchen der Wongaibon verrichten zwei Neffen, die sich vor ihrem Onkel, dem Monde, fürchten, ihre Notdurft in seiner Nähe und wie er gewohnheitsgemäß fragt: »Seids ihr dort?« antworten die Exkremente an Stelle der Entflohenen[1]. In den Sagen Nordwestamerikas sind es besonders die Kulturheroen, wie Rabe und Coyote, die ihre Exkremente magisch beleben können. So befiehlt der Rabe in einer Heiltsuksage seinen Exkrementen: »Ruft nach kurzer Zeit Ho, Ho! Eure Feinde kommen und wollen euch töten!«[2] Coyote verlangt und bekommt von seinen redenden Exkrementen Auskunft darüber, welche Gebräuche beim Lachsfischfang zu beobachten sind[3]. In einer Bella Coola-Sage raubt der Baumstumpf eine Frau. Als sie die Flucht versucht, verrät der schreiende Nachttopf des Dämons ihre Absicht[4]. In einer Sage der Tschuktschen fängt der böse Geist einen Knaben. Er entleert sich in seinen Nachttopf und befiehlt den Exkrementen den Knaben zu bewachen. Dieser versucht die Flucht, die Exkremente geben, wie verabredet, das Alarmsignal, worauf er sich wieder ganz still hinlegt. Der Geist erwacht, sieht, daß mit dem Burschen gar nichts los ist, wird wütend auf seinen Nachttopf, daß er ihn grundlos geweckt hat, und uriniert hinein. Das nächstemal versucht der Knabe wieder die Flucht, jetzt ist die Stimme der Exkremente sehr schwach, weil sie unter dem Wasser (Urin) sind. Schnell springt der Knabe auf und erstickt die redenden Exkremente des Geistes mit seinen eigenen[5]. Diese besonders durchsichtige Variante charakterisiert das ganze als einen

[1] R. H. Mathews: Ethnological Notes on the Aboriginal Tribes of New South Wales and Victoria. 1905. 157. Vgl. »Human ordure has also its place in their mythology as well as in their most important ceremonies. It is supposed to possess many virtues among which may be mentioned the power of speech to personify the individual who deposited it. It also enables a man to catch whatever he was pursuing by the magical effect of its odour«. Ebenda 136.

[2] F. Boas: Indianische Sagen von der Nordpazifischen Küste Amerikas. 1896. 233. Ebenso bei den Awikyenoq ebenda 213 und Ttlatlasikoala 172, 177.

[3] F. Boas: Chinook Texts. Smithsonian Institution. Bureau of Ethnology. 1894. Vgl. F. Boas: Kathlamet Texts. 45, 48.

[4] F. Boas: The Mythology of the Bella Coola. Jesup N. P. E. II. 1898. 101.

[5] W. Bogoras: The Chukchee. Religion. 1907. (Jesup N. P. E.) 282, 283.

Wecktraum mit Stuhl- und Urinreiz[1], außerdem zeigt es den Zusammenhang des Fluchtmotivs mit der Analerotik, den analen Ursprung des Verfolgers (indem er mit seinen eigenen Exkrementen identisch ist), sowie die ambivalente Einstellung zum Letzteren als Vertreter der analerotischer Triebrichtung (die Exkremente sind bald die des Verfolgers, bald die des Verfolgten, sie dienen bald dazu den einen, bald den andern aufzuhalten)[2]. Es ist auch kein Zufall, daß den Exkrementen von allen möglichen Lebensäußerungen gerade das Reden zukommt, die Zusammenhänge zwischen dem analerotischen Zurückhalten und der Wortkargheit, zwischen übermäßigem, sinnlosem Geschwätz (»Mauldiarrhöe«) und Defäkation sind ja öfters erörtert worden[3]. Dem »Reden« kommt hier aber auch eine allgemeinere Bedeutung zu: es ist der erste Schritt in der Richtung der Verpersönlichung. Wenn nämlich die Tschuktschen einen Gegenstand »Stimme-habend« nennen, so meinen sie damit, daß dem Gegenstand (z. B. dem Stein usw.) Leben und Wirksamkeit zukommt, welches aber vom Gegenstand nicht loslösbar ist. Gegenstände, die diesen weiteren Schritt in der Entwicklung zurückgelegt haben, heißen »einen Inhaber habend«, d. h. in ihnen wohnt ein Genius, eine »Seele«. Die Grenzen sind natürlich schwankend. So besitzt nach einem Berichte der als lebend gedachte Nachttopf ein eigenes Haus und Land[4]. Exkremente erscheinen als ein ruhmrednerischer Alter in braunem Pelz, der sich aber vor den Hunden, die ihn essen könnten, fürchtet[5]. Auch diese Entwicklungsstufe läßt sich auf beiden Seiten der Behringsstraße verfolgen. Bei den Chilcotin-Indianern verwandelt der Rabe seine Exkremente in ein Canoe mit Mannschaft[6]. Der große Rabe, der Schöpfergott der Koryak, verwandelt seine eigenen Exkremente in eine schöne Frau, in die er sich sofort verliebt und alles andere stinkend findet bis zum nächsten Tag. Dann ist der Rausch vorbei und die schöne

---

[1] Vgl. O. Rank: Die Symbolschichtung im mythischen Denken. Psychoanalytische Beiträge zur Mythenforschung. 1919. 126.

[2] Vgl. J. H. W. van Ophuijsen: Über die Quelle der Empfindung des Verfolgtwerdens. Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse. VI. 68. Aug. Stärker: Die Umkehrung des Libidovorzeichens beim Verfolgungswahn. Zeitschrift. V. 285.

[3] Ferenczi: Schweigen ist Gold. Internationale Zeitschrift. IV. 155. Eisler: Eine unbewußte Schwangerschaftsphantasie. Zeitschrift. VI. 53. (Verschlossenheit.)

[4] Bogoras: loc. cit. 281.

[5] Bogoras: loc. cit. 283. Ähnliches kommt in Träumen häufig vor. Eine Dame erzählt mir einen Traum, in welchem eine Menge kleiner schwarzer Teufel, die vom Winde umhergeweht werden, deutlich als solche »Exkrementengeister« erkennbar sind, besonders da sie aus dem Traum mit einem Flatus (= Wind) erwacht. Zur Prahlsucht des Exkrementengeistes sowie auch zur Entwicklung: magische Kraft (Allmacht) der Ausscheidungen und erst dann des Wortes, der Gedanken, der Seele vgl. K. Abraham: Zur narzißtischen Bewertung der Exkretionsvorgänge in Traum und Neurose. Internationale Zeitschrift. VI. 64.

[6] Livingstone Farrand: Traditions of the Chilcotin Indians. Jesup North Pac. Exp. II. 16.

Frau ist wieder ein Haufen Kot geworden[1]. Diese Darstellung läßt keinen Zweifel an der erotischen Natur dieser Personifikationen übrig. Aber auch in anderer Hinsicht ist es lehrreich – es zeigt die vorübergehende traumhafte Natur der analerotischen Regression. Eine Sage vom unteren Fraser River mag hier folgen. Ein Mädchen ist sehr neugierig und begierig, einen Jüngling zu sehen, der sich aber nicht zeigen will. Daher geht sie ans Wasser, verrichtet ihre Notdurft und verwandelt ihre Exkremente in einen schönen Wasservogel[2]. Als die Leute den Vogel sahen, versuchten sie ihn zu fangen, doch es gelang nicht. Endlich erhob sich der junge Mann und schoß nach dem Vogel. Obwohl er immer alles traf, was er nur haben wollte, verfehlte er ihn doch[3]. Erst als er zum zehnten Male schoß, traf er den Vogel, der sich sogleich wieder in Exkremente verwandelte: »Da schämte sich der junge Mann sehr und beschloß fortzugehen«[4]. Coyote verwandelt in einer Sage der Thompson-River-Indianer seine Exkremente in einen magischen Hund, aber am Morgen sind sie wieder, was sie waren[5]. Mink, der Sonnenheros der Kwakiutl, verwandelt seine Exkremente in einen Mann, der den Leuten gegenüber aussagen soll, er sei der Sklave von Mink. Er antwortet aber der Wahrheit entsprechend[6]. In einer Sage der Lillooet beschließen die Leute, einen Dieb, der alles Essen stiehlt, zu verlassen. Sie führen ihn daher irre,

---

[1] W. Jochelson: The Koryak. Religion and Myths. 1905. J. N. P. E. Vol. VI. 316, 317.

[2] Über Vögel als Symbole der Libido vgl. Jung: Wandlungen und Symbole der Libido. 1912. 238, 239.

[3] Hier verwandeln sich die redenden Exkremente in einen schwer zu treffenden Vogel, was auf eine psychische Identität beider hinweist. In einem Bantumärchen heißt der Held Sikulume »for he had never been able to speak till he caught the bird. Then he began to talk at once«. Theal: The Yellow and Dark Skinned People of Africa South of the Zambesi. 1910. 296. Das Stummsein ist die Introversion, die Flucht der Libido vor der Außenwelt, oder auch eine negative Einstellung, eine Ablehnung der Libido. Darum ist Sikulume stumm, bis er den schwer zu treffenden Vogel gefunden hat. (In einer anderen Erzählung, ebenda 299–301, entpuppt sich der Wundervogel als eine Häuptlingstochter) und darum können sich die nicht stummen, redenden Exkremente in einen Vogel verwandeln. Über Stummheit als Selbstbestrafung der Onaniesünden vergleiche das Märchen vom Marienkind. Grimm: Nr. 3. Stucken: Astralmythen. 537. Zum Vogel als Libidosymbol vergleiche oben den Seelenvogel als Inkarnation der Hauchseele und die Märchentypen Nr. 432, 550, 551 bei Aarne: Verzeichnis der Märchentypen. F. F. Communications Nr. 3. 1910 und über Sprechen und Oralerotik vergleiche oben zur Entstehung des Zauberspruches. So erhalten oft die wunderlich anmutenden Gleichungen von Stucken durch die Psychoanalyse einen guten Sinn; wie z. B. S. 556 »den Vogel schauen = Redenkönnen des bis dahin Stummen«. Allerdings ist der Zusammenhang nicht historisch, sondern psychologisch zu verstehen.

[4] F. Boas: Indianische Sagen von der Nordpazifischen Küste Amerikas. 38. Zur Vogelverwandlung der Exkremente vergleiche Teit: Traditions of the Lillooet Indians of British Columbia. Journal of American Folklore. 1912. 308.

[5] J. Teit: Traditions of the Thompson River Indians of British Columbia. 1898. 31.

[6] F. Boas: Indianische Sagen von der Nordpazifischen Küste. 159. Dasselbe vom Skunk erzählt Teit: Thompson River. 1898. 60, 113.

indem sie ihre Exkremente statt ihrer antworten lassen[1]. In einer Sage der Pequot-Moheqan verleiht eine Frau den Puppen, die sie in ihrer Wohnung zurückläßt, durch Bestreichung mit Exkrementen vorübergehend Leben[2]. Diese vorübergehenden Personifikationen, diese »Augenblicksgötter« deuten, wie es scheint, einen Weg an, auf welchem nur Ansätze einer Entwicklung vorliegen, nämlich den Weg, der von der Libidobesetzung der Ausscheidungen dahin führt, die ganze Persönlichkeit in diese zu projizieren und dadurch zu einer Art Verdopplung zu gelangen[3]. In den bisher behandelten nord-amerikanischen Mythen sowie in den noch heranzuziehenden europäischen Märchen erscheint uns diese Libidobesetzung nur als eine momentane Regression auf überwundene Entwicklungsstufen, die Libido wird von der erogenen Zone wieder zurückgezogen, der Speichel trocknet ein und redet nicht mehr. In einer hessischen Fassung zu Grimm, Kinder- und Hausmärchen, Nr. 56, sind Hänsel und Gretel auf der Flucht vor der menschenfressenden Hexe. Gretel aber speit, bevor sie fliehen, auf den Herd. Wie nun die Hexe ruft: »Ist das Wasser bald heiß?« antwortet die Speie: »Jetzt hol ichs«. Beim letzten Ruf aber war die Speie schon vertrocknet, die Hexe erhält keine Antwort und läuft jetzt den Entflohenen nach[4]. Ebenso in einer sizilianischen Variante. Die Hexe sagt: »Schöne Nzentola, so komm doch und leg dich schlafen.« Der Speichel war vertrocknet und antwortete nicht mehr[5]. In einem schottischen Märchen sagt der Riese: »Rise daughter and bring me a drink of the blood of the kings son« und der Speichel antwortet vor seinem Bette: »I will arise« usw[6]. In einem baskischen Märchen sagt das fliehende Mädchen ihrem Speichel: »Spittle with thy power, you shall speak in my place«[7]. In den ungarischen Varianten spuckt das Mädchen dreimal auf Anraten der Katze und so erhält die Hexe dreimal Antwort[8]. Die Häuptlingstochter der Zulu, Untombinde, empfängt den nächtlichen Besuch eines unsichtbar bleibenden Mannes. Beim dritten Besuch erlaubt er ihr, Feuer anzu-

Redender Speichel.

[1] Teit: loc. cit. Journal of American Folklore. 1912. 297.

[2] Journal of American Folklore. Vol. XVI. Heft 61. In einem Mythos der Tschuktschen entsteht sogar die Erde aus den wachsenden Exkrementen des Raben. W. Bogoras: Chukchee Mythology. J. N. P. E. Mem. Am. Mus. Nat. Hist. Vol. VIII. 1910. 152 Ein Neurotiker träumt, aus seinem Anus das Weltall herauspressen zu müssen. K. Abraham: Zur narzißtischen Bewertung der Exkretionsvorgänge. Zeitschrift. VI. 1920. 66.

[3] Vgl. Staudenmeier: Die Magie als experimentelle Naturwissenschaft. 1912. 116 über die Beziehungen seines »Bocksfußgeistes« zum Dickdarm.

[4] Bolte und Polivka: Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen. I. 1913. 499.

[5] L. Gonzenbach: Sizilianische Märchen. 1870. I. 89.

[6] J. F. Campbell: Popular Tales of the West Highlands. 1890. I. 56.

[7] W. Webster: Basque Legends. 1877. 125.

[8] Kálmány: Ipolyi Népmesegyűjteménye. 283, 284. (Magyar Népk. Gy. = Sammlung ungarischer Volksdichtungen.) Vgl. ebenda 165. Berze-Nagy: Népmesék. 154.

machen, um ihn zu sehen. Aber vorher verlangt er Schnupftabak aus der Hand. Er schnupft daran, spuckt und sein eigener Speichel begrüßt ihn mit den Worten: »Hail king! Thou black one! Thou who are as big as the mountains.« Er ist nämlich der verloren gegangene Königssohn, der Bruder der Utombinde[1]. Der Speichel läßt also in echt autoerotischer Weise die Gedanken seines Herrn laut werden und proklamiert diesen als erbberechtigt. Aber es ist kein gewöhnlicher Speichel, er spuckt ihn ja, nachdem er Schnupftabak von den Händen des Mädchens geschnupft hatte, und die Worte des Speichels, mit denen sich nicht nur der Prinz, sondern auch der Bruder zu erkennen gibt, enthalten seine Antwort auf diese Form des Liebeszaubers[2]. In den europäischen Varianten ist es stets des Mädchens Speichel, aber die Gelegenheit zum Spucken ist die Flucht mit dem Bräutigam. Statt des Speichels antworten drei Blutstropfen im »Liebsten Roland«[3], drei Blutstropfen vom kleinen Finger des Prinzen in einer norwegischen[4], drei Lappen mit dem Blute des kleinen Fingers bestrichen in einer schwedischen[5], das Haar in einem südafrikanischen Märchen[6]. Wir sehen also, daß die vollkommene Parallele, die wir zwischen den verschiedenen libidobesetzten Körperteilen und Ausscheidungen (Exkremente, Urin, Blut, Speichel, Haarreste) in der Behandlung der passiv- und aktivmagischen Bräuche vorgefunden haben, hier ebenfalls zu Recht besteht. Ja es läßt sich — wenigstens in bezug auf unser Märchenmotiv — vielleicht auch die Vermutung aufstellen, daß in dieser »symbolischen Gleichung« (Stekel) die einzelnen Glieder nicht gleichwertig sind, sondern daß die anderen Ausscheidungen schon Symbole, die Exkremente aber (und der Urin) das eigentliche Verdrängte sind. Der Aufbau unseres Märchentypus zeigt uns nämlich deutlich, daß es sich um einen Wecktraum (im latenten Traumgedanken sind Inzestflucht und Inzestwunsch, Koitus und Geburt enthalten) handelt[7]. Der Weckreiz kann ein urethraler oder analer sein und daher dürfte wohl das »retardierende« Motiv der redenden Ausscheidungen sich ursprünglich auf die Ex-

Blutstropfen.

Andere Körpersekrete als Stellvertreter der Exkremente.

[1] H. Callaway: Nursery Tales, Traditions and Histories of the Zulus. 1866. 64. (Amor und Psyche als Inzestmärchen.)

[2] Vgl. oben (Imago. VII. 16) über Liebeszigarren und Betelkauen als Liebeszauber.

[3] Grimm: Kinder- und Hausmärchen. Nr. 56. Vollständige Ausgabe. Hesses Verlag. S. 284.

[4] Dasent: Popular Tales from the Norse. 1903. 79. P. C. Asbjörnsen og J. Moe: Norske Folkeaeventyr. 1844. 76.

[5] R. Köhler: Kleinere Schriften zur Märchenforschung. 1898. I. 168. Cavallius und Stephens: Schwedische Volkssagen. 255.

[6] G. M. Theal: Kafir Folk Lore. N. D. 81 ex Macculloch: The Childhood of Fiction. 1905. 172, 193. Vgl. noch Bolte: Anmerkungen. II. 527. E. S. Hartland: The Legend of Perseus. II. 60, 62, 74, 261 usw.

[7] Über die magische Flucht mit Verwandlung der Fliehenden vergleiche Róheim: Adalékok a magyar néphithez. 1920. 256, 257, über Verwandlung der bei der Flucht rücklings geworfenen Gegenstände. Rank: Psychoanalytische Beiträge zur Mythenforschung. 1919. 144.

kremente beziehen. Dazu kommt noch die ethnologisch feststellbare Tatsache, daß wir eben bei den Primitiven tatsächlich die Exkremente an dieser Stelle finden, während im europäischen Märchen die Kulturverdrängung schon weniger anstößige Formen erscheinen läßt[1]. Ähnlich verhält es sich mit einer anderen Märchenfigur. In einem isländischen Märchen weinen die Kinder goldene Tränen, bei Asbjörnsen wird dem Aschenbrödel die Eigenschaft verliehen, daß beim Strählen Gold aus den Haaren, beim Sprechen Gold aus dem Munde fällt[2]. In einem Széklermärchen aus Siebenbürgen fallen dem Mädchen beim Kämmen immer zwei schöne Blumen aus dem Haar[3], in einer anderen Variante blühen ihr, wenn sie lacht, zwei schöne Rosen auf den Wangen[4]. In einem Zigeunermärchen heißt es, »wenn die Maid sich kämmte, fiel Gold aus ihren Haaren, wenn sie lachte, so lachte sie Perlen, wenn sie weinte, so strömte Wein aus ihren Augen, wenn sie wollte, so wuchsen unter ihren Füßen Blumen und Gräser aus dem Boden hervor[5]. In einem dänischen Märchen speit das Mädchen Goldtaler[6]. Im Pentamerone kommen dem Mädchen Rosen und Jasmin aus dem Munde, wenn sie atmet, wenn sie sich kämmt, fallen ihr Perlen und Granaten vom Kopfe und wenn sie den Fuß auf die Erde setzt, sprießen Lilien und Veilchen hervor[7]. In einem Gascogner Märchen heißt es von der Heldin: »Quand elle se peignait, le blé tombait de ses cheveux par boisseaux. Quand elle se lavait les mains, les doubles louisd'or et les quadruples d'Espagne tombaient de ses doigts par douzaines«[8]. Die typische Form des Motivs findet sich z. B. bei Hahn in der griechischen Variante »Von dem Mädchen, das Rosen lacht und Perlen weint«[9]. Wenn wir dem unbewußten Sinn dieses Motivs

---

[1] Im Volksbrauch entspricht etwa das bekannte »grumus merdae« den redenden Exkrementen des Märchens. Dieser schützt die Diebe vor Entdeckung solange er noch warm ist, heißt »Hirte« oder ähnlich (vorübergehende Personifikation) und seine eigentliche Bedeutung ist die einer Zahlung, eines Ersatzes für das Gestohlene. Freud: Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre. 1918. IV. 669. A. Hellwig: Die Bedeutung des Grumus merdae. Archiv für Kriminalanthropologie und Kriminalistik. Bd. XXIII. A. Hellwig: Einiges über den grumus merdae der Einbrecher. Monatsschrift für Kriminalpsychologie und Strafrechtsreform. I. A. Hellwig: Weiteres über den grumus merdae. Ebenda. II. Bourke-Krauss-Ihm: Der Unrat. Anthropophyteia. Beiwerke. 1913, sowie in den verschiedenen Bänden der Antropophyteia. Wlislocki: Volksglauben und religiöser Brauch der Zigeuner. 1891. 50.

[2] A. Rittershaus: Die neuisländischen Volksmärchen. 1902. 72. (Asbjörnsen og Moa: Nr. 55.)

[3] A. Horger: Hétfalusi csángó népmesék. 1908. (M. N. Gy. X.) 222, 233.

[4] H. v. Wlislocki: Volksdichtungen der siebenbürgischen und südungarischen Zigeuner. 1890. 314.

[5] H. v. Wlislocki: loc cit.

[6] Kristensen: I. 15 nach Solymossy: »Märchenheldin, die Perlen weint und Rosen lacht«. (Ung.) Ethnographia. 1917. 228. (Siehe eine vollständige Zusammenstellung des Motivs — abgesehen von den Primitiven — ebendort.)

[7] Basile: IV. Tag. 7. Märchen. Liebrecht-Floerke: II. 122.

[8] J. F. Bladé: Contes populaires de la Gascogne. 1886. I. 227.

[9] J. G. v. Hahn: Griechische und albanesische Märchen. 1864. I. 194.

nachspüren, so können wir von einer ungarischen Variante ausgehen, wo das Mädchen goldene Tränen weint und sich in ihren Haaren goldene Insekten finden[1]. Das Gold und die Edelsteine sind also Läuse, die ja auch bei dem häßlichen Widerpart der Heldin häufig vorkommen. (Vgl. oben Basile.) Läuse sind aber bekannte Symbole der Exkremente und wir erinnern daran, daß auch in anderen Märchen mit zwei (abgespaltenen) weiblichen Hauptfiguren, die erste oft ein Goldgeschenk, die zweite etwas Schwarzes (Typus Goldmarie und Pechmarie) kriegt, — so stellt das Märchen die sublimierten und weniger sublimierten Formen der Analerotik nebeneinander. Auch finden wir ja in der Gascogner Fassung, daß das Gold beim Händewaschen, also aus Schmutz entsteht, ebenfalls, daß es durch Getreide, also eine Nahrung, ersetzbar ist. Neuestens hat Jones, der auch unser Märchen berücksichtigt[2], wieder auf die Zusammenhänge zwischen Kot, Blumen, Fruchtbarkeit und Gold (Edelsteine) hingewiesen, die sich in unserem Märchentypus so deutlich zeigen. Wenn wir noch die Begriffe Kind und Penis in die unbewußte Gleichungsreihe einschalten, so zeigt sich auch, warum dem häßlichen Widerpart des Mädchens gerade Schlangen (Penis) und Kröten (Gebärmutter, Kinder) aus dem Munde fallen. In unsublimierter Form findet sich das Motiv im nordostasiatisch-nordwestamerikanischen Kulturkreis. Ein koryakischer Märchenheld tötet den Dämon, dessen Tochter Perlen und Kupferringe defäziert[3]. In indianischen Varianten ist es eine Frau oder der Sohn des Kulturheroen, der Kupfer scheißt[4], im mongolischen Märchen erbricht und defäziert der Held Gold oder das Mädchen bläst es aus ihrer Nase hervor[5]. Dasselbe Gesetz der allmählichen Sublimierung ist also auch hier am Werk, andere Ausscheidungen, wie Nasenschleim, Speichel, ausgekämmte Haare, Atem, Tränen, dann von hier aus weitergehend auch Immaterielles, wie Reden und Lachen, treten an die Stelle des ursprünglich Exkrementellen. Daß hiebei in der spezifischen Form des Weinens und Lachens die Lust-Unlustdetermination der entstandenen Schätze hervorgekehrt wird, sei nur nebenbei erwähnt.

Ausscheidungen als Grundlage der mythischen Doublettebildung.

Diese Gleichstellung der Exkremente und Ausscheidungen bewährt sich auch, wenn wir einen Blick auf die Mythengestalten werfen, die ebenfalls aus den libidobesetzten Körperteilen und Ausscheidungen entstehen, die aber nicht vorübergehende, sondern bleibende Doublettierungen der Gestalten bilden, von denen sie herstammen. Solche aus Exkrementen entstandene (momentane)

[1] Arany László: Magyar Népmesék. Nr. 21.

[2] E. Jones: Über analerotische Charakterzüge. Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse. V. 81.

[3] W. Jochelson: The Koryak. J. N. P. E. VI. Religion and Myths. 1905. 324.

[4] Boas: Indianische Sagen. 173, 226.

[5] Jochelson: loc. cit. 367 nach Potanin. II. 164. Khudjakoff. 88.

Doppelgänger haben wir ja schon oben besprochen und die diesbezüglichen Daten können ja auch als »völkerpsychologische Parallelen zu den infantilen Sexualtheorien«[1] gelten: anderseits sind diese infantilen Sexualtheorien gekürzte Wiederholungen phylogenetisch-psychischer Enwicklungsprozesse, im Laufe der Entwicklung werden aus den libidobesetzten Körperteilen Verdopplungen der Persönlichkeit, d. h. Seelen oder Kinder[2]. Nachttopf, Urin und die Exkremente des Fuchses zählen bei den Tschuktschen zu den Hilfsgeistern der Schamanen. In einem Falle rief ein alter Schamane seinen eigenen Penis als Hilfsgeist an[3]. Der Sohnesgott der Narrinyerri, Wyungare, entsteht, indem seine Mutter Ningarope »lutum amoene erubescens« hervorbringt und daraus eine menschliche Figur formt, die von ihrer Berührung sogleich zum Leben erwacht und lacht[4]. In Nordamerika haben wir das Motiv vom »Blood-Clot-boy«: »The hero originates from blood, spittle, mucus, a bead etc.«[5]. So entsteht ein Märchenheld der Blackfeet aus einem Blutstropfen und heißt Kut-ó-yis (Clot of Blood)[6]. Ein Alter wird von seinem Schwiegersohn mißhandelt. Sie töten Büffel zusammen und der Schwiegersohn stößt ihn in die Blutlachen. Wie er hinfällt, küßt er ein Stück geronnenes Büffelblut und daraus entsteht ihm ein Sohn als Rächer, nämlich Blood-Clot-Boy[7]. Am Frazer River entstehen einer Frau Töchter aus dem Rogen des Lachses[8], bei den Catlotq entsteht ein Kind aus Tränen und Nasensekret[9], bei den Nutka aus Nasenschleim[10] und bei den Kwakintl aus den gekratzten Geschwüren der Häuptlingstochter[11]. In einer Tlatlasikoala-Sage entsteht dieses »Geschwür« genannte Kind aus einem Geschwür am rechten Oberschenkel[12], bei den Awikyenoq aus dem in einer Muschelschale gesammelten Vaginasekret[13] und in Südamerika schafft sich Tiri einen Sohn aus seinem

[1] Vgl. Rank: Psychoanalytische Beiträge zur Mythenforschung. 1919. 98.

[2] Vgl. oben den Polong: er ist Seele und Kind der Person, deren Blut er saugt. Über Seelen als Kinder vergleiche Róheim: Spiegelzauber. 1919. 106 und weiter unten.

[3] W. Bogoras: The Chukchee. Jesup N. P. E. VII. II. Religion. 1907. 300.

[4] Brough-Smyth: The Aborigines of Victoria. 1878. I. 425. Vgl. das Mädchen, welches »Rosen lacht«.

[5] R. H. Lowie: Catch Words for Mythological Motives. Journal of American Folklore. 1908. 26.

[6] Grinnell: Blackfoot Loge Tales. 1891. 31.

[7] St. R. Riggs: Dakota Grammar, Texts and Ethnography. (Contributions to North American Ethnology. IX.) 1893. 102. Als der Alte dem Blood-Clot-Boy seine Leiden erzählt, sagt dieser: »Dies alles habe ich gewußt und darum bin ich gewachsen.« Also eine Wunschabspaltung seines Vaters.

[8] F. Boas: Indische Sagen. 28.

[9] Boas: Ebenda 84.

[10] Boas: Ebenda 116.

[11] Boas: Ebenda 160. Als der ganze Mensch aus den Geschwüren an ihrer Brust herausgekommen ist, fühlt sie sich erleichtert und wieder gesund. Eine nach oben verschobene Darstellung der Schwangerschaft.

[12] Boas: loc. cit. 189.

[13] Boas: loc. cit. 211. Vgl. ebenda 358.

abgerissenen Fußnagel[1]. (Kastration.) In der japanischen Sage spuckt Izanagi und der Gott, der daraus entsteht, heißt »Schnell-Edelstein-Mann« oder nach einer anderen Fassung »Schnell-Erbrechen-Mann«, er reinigt sich und daraus wird »der bei der Ehescheidung in der Unterwelt entstandene Mann«[2]. Aber auch unser alter Bekannter, der Däumling, gehört in diese Gruppe. In einem großrussischen Märchen entsteht der Däumling aus einem beim Krautschneiden oder Holzhacken abgehackten Finger[3]. In einer tschuwaschischen Variante schneidet sich eine junge Frau beim Holzhacken einen Finger ab: sie umwindet die Wunde mit einem weißen Tuch und es wird daraus ein Kind[4]. In der mordwinischen Variante entsteht er aus dem abgeschnittenen Daumen einer alten Frau[5], in der kalmückischen aus einem ausgerissenen Ziegenschwanz[6] – d. h. er ist ein abgeschnittener und als Kind weiterlebender Phallos[7]. Schon die Tatsache, daß er – wie die Kinder überhaupt – in den französischen Varianten »sous une feuille de choux« gefunden wird, beweist zur Genüge, daß wir seine Entstehung und Schicksale im Sinne der infantil-unbewußten Auffassung der Geburt zu deuten haben[8]. Die Art, wie er entsteht, ist eine infantil-symbolische Darstellung des Koitus, in einer oberschlesischen Fassung entsteht er beim Ackern, in einer wolhynischen beim Stampfen[9], in einer tschechischen und mecklenburgischen beim Buttern[10]. Das Kind, welches nicht größer als ein Daumen ist, ist eben der Phallos und wenn es im Ohre des Pferdes sitzt, wenn sein Vater ackert, so ist das eben

Der Däumling.

[1] P. Ehrenreich: Mythen und Legenden der Südamerikanischen Urvölker. 1905. 46.

[2] K. Florenz: Japanische Mythologie. 1901. 67. Vgl. das Perlen spucken oben.

[3] Bolte: Anmerkungen. I. 393 aus Afanasjev: I. 225. Nr. 168. (Das Material bei Bolte zusammengestellt.)

[4] Mészáros: Csuvas népköltési gyűjtemény. II. 1912. 412. (Weiteres Material habe ich ebendort in den Anmerkungen zusammengestellt. S. 528.)

[5] H. Paasonen: Proben der mordwinischen Volksliteratur. 2. Heft. Journal de la Soc. F. Qu. 1894. XII. 103.

[6] G. J. Ramstedt: Kalmückische Märchen. Mem. Soc. F. Qu. 1909. XVII. 1. 70.

[7] Die phallische Bedeutung des Däumlings erkennt Silberer, der auf seine Rolle beim Pflügen hinweist. Silberer: Das Zerstücklungsmotiv. Imago. III. 519. Laut einer Eskimosage erstand der erste Mensch aus der Erde und aus seinem Daumen das Weib. D. Cranz: Historie von Grönland. 1770. III. 261. Aus den abgeschnittenen Fingern werden im Sednamythos die Seetiere. Boas: Die religiösen Vorstellungen der zentralen Eskimo. Petermanns Mitteilungen. 1887. 302.

[8] Vgl. Bolte: loc. cit. I. 391. Zum Ursprung der Kinder vergleiche O. Schell: Woher kommen die Kinder? Am Urquell. 1893. 224 u. f. Kohlkraut als Hochzeitsspeise: Sebillot: Le Folklore de France. III. 1906. 515, 516. In Maine et Loire versucht jeder der Gäste am Tage nach der Hochzeitsnacht ein Haupt Kohl aus der Erde zu reißen, dies gelingt jedoch nur dem jungen Gatten. In Berry wird Kohlkraut, als Symbol der Fruchtbarkeit, am zweiten Tag der Ehe gepflanzt. Sebillot: Ebenda 516.

[9] Vgl. Bolte: loc. cit. I. 393. Über Mehlstampfen vergleiche Eitrem: Voropfer der Griechen und Römer 1915. 56, 305, 319, 331.

[10] Bolte: loc. cit. I. 392. Bartsch: Sagen, Märchen und Gebräuche aus Mecklenburg. II. 1880. 478.

eine »Spermatozoenphantasie«, als Samenfaden ist das Kind schon zugegen, wie der Vater mit seinem Pferde (Penis) die Mutter »ackert«[1]. Durch den kleinsten Ritz, schlüpft das Samenmännlein hinein, daher die Rolle, die es beim Stehlen spielt, seine Existenz in der Wurst (Penis) usw. Seine verschiedenen Verschlingungen erzählen immer wieder dieselbe Geschichte, wie der Penis in die Frau eindringt, um als Kind wiedergeboren zu werden und die Tiere (Kuh, Fuchs) als Verschlinger sind eben Doubletten der Mutter. Die Beziehungen zwischen Phallos, Kind und Seele werden uns ja noch beschäftigen, die magisch-erotische Bedeutung des Daumens haben wir schon besprochen. Wenn wir näher zusehen, so merken wir bald, daß im Däumling auch das Exkrementelle vertreten ist, daher wird er für Gold verkauft und daher hilft er den Räubern beim Stehlen der Schätze. (Über den grumus merdae vergleiche oben.) In einer rumänischen Variante findet der Bojar, der seiner Frau das kleine Teufelchen als Geschenk nach Hause gebracht hat, statt dessen – Dreck in der Tasche[2]. In einer indischen Variante wird der Däumling in Büffelkot vergraben[3], in der kalmückischen Variante entsteht er dadurch, daß der Mann mit einem Riesenfurz das Zelt umstürzt und die Frau den fliehenden Ziegen nachläuft[4] und in einer polnischen, russischen und gagausischen Variante heißt es direkt, daß er aus den Bauchwinden seiner Eltern entstanden ist[5]. Wenn wir bei Grimm 45 lesen, daß ihn der Dampf der Speise zum Schornstein hinaustreibt, so werden wir nach dem Vorausgegangenen den Schornstein unschwer durch die anale Körperöffnung ersetzen können. Daß wir uns aber hier wieder auf »animistischem Boden« befinden, wird ja schon durch die Wiedergeburtsepisoden angedeutet, ebenso durch seine Tätigkeit als unsichtbarer Hilfsgeist[6], durch seinen Namen (»Spiritus«)[7] und dadurch, daß er aus einem »Seelentier« (Maus) entsteht[8] oder aus der Rückseite des Spiegels herausspringt[9].

Von unseren Exkursen kehren wir nun hoffentlich nicht ohne Gewinn zum Hauptthema zurück.

Wir sehen, daß die Lustempfindlichkeit der Körperteile, die am Anfang der Entwicklung sich ihnen als magische Kraft oder Wirksamkeit kundgibt, sich langsam loszulösen beginnt und als ein »Etwas«, »Essenz«, »Seelenstoff«, »Organ« oder »Körperseele« Essenz der Speise.

[1] Vgl. Grimm: Nr. 37. Zugleich bedeutet aber auch »Ohr« die Vagina. Vgl. auch die Ausführungen von Jones (Theorie der Symbolik) über den »Punch« des englischen Puppenspieles.

[2] L. A. Staufe: Romanische Märchen aus der Bukowina. Zeitschrift für deutsche Mythologie I. 1853. 49.

[3] Bompas: 189.

[4] Ramstedt: 70.

[5] Bolte: loc. cit. 393–395.

[6] J. F. Bladé: Contes populaires de la Gascogne. III. 78.

[7] Bolte: loc. cit. 392.

[8] Siehe Staufe: oben. Vgl. Grohmann: Apollo Smintheus und die Bedeutung der Mäuse in der Mythologie. 1862.

[9] Kálmány: Ipolyi Mesegyűjteménye. (M. N. Gy. XIII.) 467.

neben dem Stoff, aber doch noch an ihn gebunden, eine Sonderexistenz führt. Man beginnt das Wesen eines Gegenstandes von seiner sichtbaren Form zu unterscheiden. Dieses Wesen oder diese Essenz der Dinge ist aber nicht das objektiv Wesentliche an ihnen, sondern im Gegenteil ihre endopsychische, subjektive Bedeutung, ihr Lustwert. Das Opfer ist nicht an sich als Nahrungsmittel (im Sinne des Realitätsprinzips) bedeutsam, sondern eben dadurch, daß es den Göttern und Geistern, also den eigenen ejizierten Komplexen geopfert wird (im Sinne des Lustprinzips). Die Eßlust wird sublimiert, in eine »höhere« »symbolische« Sphäre projiziert. Bei den Bahau in Borneo erhalten die Geister nur kleine Teile. Sie begnügen sich nämlich mit dem geistigen Teil, der in dem Opfer steckt, das nach Auffassung der Bahau auch beseelt ist und überlassen den körperlichen dem Genuß des Menschen[1]. Die See-Dayak glauben, daß die Totenopfer zwar am Grab liegen bleiben, der Geist der geopferten Gegenstände jedoch den Seelen in der Unterwelt dient[2]. Über die Indianer in Minnesota erfahren wir, daß, während sie den sichtbaren Teil des Totenopfers verzehren, die Geister den Geist der Nahrung bekommen[3]. Bei den Tami auf Neu-Guinea besteht die Verehrung des Weltschöpfers Anuto darin, daß man ihm bei Festmahlzeiten die erste Portion darbringt. Man legt eine Kleinigkeit der Speise in ein Körbchen, indem man dabei ausruft: »Das ist Anutos Teil.« Da die höheren Wesen nur das Bild (Seele) des Opfers zu sich nehmen, so fällt die Materie den Menschen zu, die es verzehren[4]. Auch bei den Kai nimmt der Geist nur den Seelenstoff der dargebrachten Speisen zu sich, und so können die Leute am Morgen die »seelenlosen« Speisen noch mit gutem Appetit genießen. An den »Geisterplätzen« läuft »Geisterwild« herum. Solches Wild muß man, nachdem es erlegt wurde, eine Nacht liegen lassen und auf dem Leib die Gaben ausbreiten, die dem geschädigten Geist geopfert werden. Hat nun der Geist den Seelenstoff der Wertsachen zu sich genommen, so kann das Wild verzehrt werden. »Nimm die Gaben und lasse das, was ein Wild geworden ist, damit wir es essen können«[5]. Die Maori glauben, daß die Feen nur die Seelen oder Abbilder der geopferten Schmuckgegenstände wegnehmen[6], die Geister der Toten nur die Seele der Kumara- und Taropflanzen[7]. In Fiji bekommen die Götter von dem großen Speiseopfer nur die Seele[8]. So verzehrt in Poly-

[1] Nieuwenhuis: Quer durch Borneo. 1904. I. 116.
[2] Edwin H. Gomes: Seventeen Years among the Sea Dayaks of Borneo. 1911. 138.
[3] H. C. Yarrow: A Further Contribution to the Mortuary Customs. Bureau of Am. Ethn. I. Report. 1879/80. 191.
[4] G. Bamler: Taml. Neuhauß: Deutsch-Neu-Guinea. III. 491. Vgl. ebenda 514.
[5] Ch. Keysser: Aus dem Leben der Kaileute. Ebenda 145, 151.
[6] E. Tregear: The Maoris. Journ. Anthr. Inst. XIX. 1889. 120.
[7] R. Taylor: Te ika a Maui. 1885. 100, 101, 104.
[8] Th. Williams: Fiji and the Fijians. 1858. I. 231.

nesien der Geist des Idols nur des Opfers geistigen Teil[1], die Ruthenen glauben, daß die Seelen nur von seelischer Nahrung leben[2], manchmal glaubt man, das Wesen der Speise sei der Geschmack (also nicht Nährwert, sondern Lustmoment) wie in Zentralafrika, wo die Geister die Opfertiere bloß belecken[3]. Die Zulus glauben, daß die Geister die Opferspeise, die man am anderen Tag unverändert vorfindet, bloß belecken[4]. Bei den Tschuktschen lebt der Geist der Renntiere vom bloßen Geruch der Speise[5]. Die Dschagga opfern ihrem Hauptgott Ruwa eine Ziege, aber das Fleisch verzehren sie selbst. Ruwa erhält nur die Seele[6]. In Südafrika werden die Geister nachts mit der Opferspeise gesättigt, der sie nur die Essenz der Speise entnehmen[7]. Mit anderen Worten: dadurch, daß die Speisen durch eine Nacht als Opfer liegen gelassen worden sind, werden jene Regungen des Unbewußten, die (zu ihrer eigenen Beruhigung, daß sie ihre Pflicht gegen die Väter erfüllen) eine Opferhandlung, ein Entsagen[8] verlangt haben, beruhigt, gesättigt und diese subjektive Beruhigung, dieser Lustgewinn ist eben die Essenz der Dinge. In Mexiko glaubt man, daß die Seelen bei der jährlichen Totenspeisung die vorbereiteten Speisen beriechen oder deren Essenz, Nährwert heraussaugen[9]. In der Tat wird die Lustbedeutung dieser Begriffe erst hier recht deutlich: es muß ja jedem auffallen, daß wir in den Totengeistern die Verkörperung der beiden spezifisch infantilen, der Oral- und Analerotik entsprechenden Eigenschaften der Sauge- und Riechlust entdecken[10]. Die Eskimo an der Behringsstraße geben jährlich

[1] H. Ellis: Polynesian Researches. 1830. II. 221, 222.

[2] G. Kupcsanko: Der Ursprung des Weltalls nach den Begriffen des kleinrussischen Volkes. Zeitschrift für österreichische Volkskunde. 1901. 14.

[3] Macdonald: Africana. 1880. I. 95. Vgl. Waitz: Anthropologie der Naturvölker. II. 188.

[4] Callaway: Religious System of the Amazulu. 1870. 11. Kidd: The Essential Kafir. 1904. 90.

[5] W. Bogoras: The Chukchee. Religion. (Jesup North Pacific. Exp. Vol. VII. Part. II.) 1907. 286, 287.

[6] J. Raum: Die Religion der Landschaft Moschi am Kilimandjaro. Archiv für Religionswissenschaft. 1911. XIV. 196.

[7] J. Macdonald: Manners, Customs, Superstitions and Religions of South African Tribes. Journal of the Royal Anthr. Inst. XX. 1890. 121.

[8] Eigentlich sind wohl alle Opfer auch Sühneopfer — für die im Unbewußten begangenen Sünden.

[9] E. B. Tylor: Primitive Culture. 1903. II. 40. Weiteres wird angeführt ebendort und II. 392.

[10] Die Geister essen bei den Mafulu »the ghostly elements« von all dem, was die Lebenden essen und außerdem »the ghostly elements of the excrement of the still living native«. Williamson: The Mafulu. 1912. 268. Die Totengeister beneiden die Menschen um ihr glückliches Los, weil sie selbst sich mit menschlichen Exkrementen, weggeworfenen, verfaulten Bananentrauben, abgenagten Knochen und ähnlichen Leckerbissen begnügen müssen. P. G. Peekel: Religion und Zauberei auf dem mittleren Neu-Mecklenburg. 1910. 18. In Motlav leben die bösen Geister der Hölle von Exkrementen. R. H. Codrington: The Melanesians. 1891. 275. Vgl. auch Waitz-Gerland: Anthropologie der Naturvölker. 1872. VI. 328, 329.

den Schatten zu Ehren, ein großes Fest. Jede Seele inkarniert sich in einem Lebenden gleichen Namens und bekommt so genügend Nahrung, um bis zum nächsten Opferfest (ein Jahr) leben zu können. Diese Seelenrepräsentanten nehmen von den Speisen ein Stückchen, vom Wasser einen Tropfen. So erhalten die Schatten »the spiritual essence of the entire quantity of food and water from which the small portions are offered«. Am unteren Yukon werden, so oft man bei Festlichkeiten Wasser oder Essen hereinbringt, kleine Teile an das Dach oder auf den Fußboden geworfen, den oberen und unteren Geistern, denn diese Teilchen »convey to the shades the essence or essential parts of the entire amount«[1]. Die Buryaten stellen die Seele dar, wie sie ängstlich beim Zusammensein ihrer einstigen Freunde erwartet, ob jemand beim Teetrinken sich ihrer erinnern wird. Sie nimmt auch eventuell eine Schale, aber die sichtbare Schale bleibt an ihrem Platze, die Seele hat bloß den Geist der Schale genommen. Kriegt sie dennoch nichts, dann ist sie sehr traurig[2]. Die Buryaten haben recht mit dieser Auffassung, denn die Seele ist wirklich da, im Unbewußten der Freunde, und sie bleibt unbefriedigt, wenn es ihr nicht vergönnt wird, die Schwelle des Bewußtseins zu passieren. Sie trägt nicht bloß die Kleider, die man ihr ins Grab mitgegeben hat, sondern auch den »Geist« der Kleider, die sie nie im Leben getragen[3]. Wenn die Toten erscheinen, halten sie sich satt an Speise und Getränk, aber es wird dabei nicht ein Tropfen weniger[4]. Aus den Ausdrücken der verschiedensten Berichterstatter scheint sich also ein neuer terminus technicus der Völkerpsychologie

[1] E. W. Nelson: The Eskimo about Behring Strait. 1899. XVIII. Report B. of Ethn. 437.

[2] J. Curtin: A Journey in Southern Siberia. 1909. 114. Bei den Fox-Indianern essen die Seelen von der Speise und nehmen auch die Holzteller mit, aber Speise und Holzteller bleibt doch unberührt und die Seele wird gesättigt. W. Jones: Notes on the Fox Indians. Journal of American Folklore. 1911. 222.

[3] Curtin: loc. cit. 103.

[4] Curtin: loc. cit. 114. Anschließend einiges zur Frage der unerschöpflichen Speise in Mythen und Märchen. Der Kulturheros der Mandan gibt dem Stamme, der nahe daran war, dem Hungertod zu erliegen, vier Büffelstiere, »which filled the whole village leaving as much meat as there was before they had eaten, saying that these 4 bulls would supply them for ever«. G. Catlin: Illustrations of the Manners Customs and Condition of the North American Indians. 1876. I. 180. Den Kulturheroen gibt die Frau des Kannibalen Essen in einem sehr kleinen Korb und riesige Löffel dazu, das Essen wird aber nicht weniger. J. Teit: Traditions of the Thompson River Indians. 1898. 43. Tsuntia speist die Leute aus seinem kleinen Topf. Ebenda 96. Ebenso macht es Glooscap bei den Algonquin. S. T. Rand: Legends of the Micmacs. 1894. 24. (Vgl. Boas: Indianische Sagen. 1895. Motiv Nr. 142.) Man könnte vielleicht den Versuch wagen, in dem kleinen unerschöpflichen Kessel die Vagina zu erblicken. »Dein Schoß ein Becken wohlverwahrt, nie mangle der Mischtrank.« (Das Hohelied. 7. 3.) Eine eschatologische Abwandlung des Motives ist die Vorstellung, wonach die Seelen im Jenseits irgend ein Tier verspeisen, welches jedoch unversehrt wieder entsteht. So wohl beim jüdischen Leviathan J. Scheftelowitz: Das Fisch-Symbol im Judentum und Christentum. Archiv für Religionswissenschaft. XIV. 6, 7. Die Osseten haben ein schlangenartiges Ungeheuer, den »Ruimon«, der vom heiligen Elias angekettet ist, aber stets wächst. Wenn der Ruimon an der Kette den Himmel

herauszuschälen: Essentia rerum[1], das Wesen der Dinge, obwohl mit beiden verwandt, ist es doch nicht ganz Zauberkraft und nicht ganz Seele. Während der Begriff des Mana, der Zauberkraft, mehr an die Handlungen gebunden ist, haftet das Wesen der Dinge an dem Objekt. Es ist nebelhaft, nicht so deutlich dualistisch wie der Seelenbegriff und doch scheint es gerade den Ausgangspunkt des Animismus und Dualismus zu bilden, denn dieses Noch etwas, das außer der sichtbaren Form an den Dingen der Außenwelt unterschieden wird, ist eben der Imago, die endopsychische Realität. Daß es überhaupt unterschieden wird, verdankt es der endopsychischen Wahrnehmung einer inneren Spaltung. In der Natur gibt es zwar nicht die zwei Reiche des Stoffes und des Geistes, aber unser Innenleben wird von zwei fundamentalen Prinzipien beherrscht: Realitätsprinzip und Lustprinzip.

Dem Realitätsprinzip wird Genüge getan, wenn der Zulu das Opfer verzehrt, dem Lustprinzip, wenn das Wesen der Speise zu den Geistern gelangt. Es sind ja schon andere, ähnlich umgrenzte Ausdrücke im Schwange, so z. B. der »Emanismus«, »Pneumatismus«[2]. Die Begriffe

---

erreicht, zerhacken ihn die Himmelsgeister in Stücke und geben sie den Toten. Diese kochen sich eine Brühe daraus und davon werden sie wieder jung. Joannissiany-Chalatianz: Märchen und Sagen. (Armenische Bibliothek.) S. XIV nach Miller: Ossetinische Studien. Der Eber Sährimnir genügt für die ganze Menge der Seelen, täglich wird er gesotten und ist abends wieder heil. Gylfag. 38. Simrock: Die Edda. 1896. 273. Diese Vorstellung ist an den Brauch in zwei verschiedenen Richtungen anzulehnen: erstens an den Opferbrauch, der mit dem im Text behandelten Vorstellungskreis zusammenhängt: die Speise wird hingelegt, die Seelen werden satt und dennoch fehlt vom Essen nichts: dies bedarf einer Erklärung, welche in Anlehnung an unbewußte Vorstellungen gefunden wird. Dann findet sich auch die von Frazer behandelte Sitte, dem Gebein der Tiere eine besondere Behandlung angedeihen zu lassen, wodurch das Wiederauferstehen der Tiere gesichert ist. J. G. Frazer: Spirits of the Corn. 1912. II. 256. Die Wiedergeburt geschieht im Mutterleibe, das Los der Seelen ist den Erfahrungen des Embryos nachgebildet. Dieser nährt sich ja von einem lebenden Riesentier (die Mutter), welches dennoch nicht alle wird. Die unerschöpfliche Speise des Tischleindeckdich-Märchens (eine naturmythologische Deutung gibt L. Schroeder: Die Wurzeln der Sage vom heiligen Gral. 1910. Sitzungsber. der kais. Akademie der Wissenschaften in Wien. Phil.-histor. Kl. Bd. 166. 2. Abh. 68, woselbst auch weiteres über unerschöpfliche Speise und Wunschkessel) geht teilweise ebenfalls auf die Eindrücke des Intrauterinlebens zurück: es stammt ja von einem kleinen Mann her, der in einer Nußschale wohnt. (Bolte-Polivka: Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen. I. 349.) In der wotjakischen Variante befinden sich die Speisen in einem Ei, in der georgischen Fassung die prügelnden Männer in einem Kürbis. (Ebenda I. 358.) Anderseits ist aber hier die Speise auch analerotisch determiniert, das Tischleindeckdich ist ja eine Doublette des Goldesels und diese Zaubergaben stammen ja in vielen Varianten (siehe Aufzählung bei Bolte) vom Winde (= Flatus). Es würde sich lohnen, den Wunschgegenständen des Märchens eine eigene psychoanalytische Arbeit zu widmen.

[1] Den Ausdruck habe ich zum erstenmal in der Arbeit »A varázserő fogalmának eredete«. (Ursprung des Begriffes der Zauberkraft.) 1914 geprägt: allerdings mit einer meiner gegenwärtigen Auffassung nicht ganz entsprechenden psychologischen Begründung. Siehe auch dort einen Teil der Quellen und des Materiales über Essenz der Speise.

[2] H. Werner: Die Ursprünge der Metapher. (Arbeiten zur Entwicklungspsychologie. 3.) 1919. 38.

»Körperseele«, »Seelenstoff«, »Seelenkräfte« – sagt Karutz – sind mehr verwirrend als erklärend[1], aber ich kann wirklich nicht einsehen, inwiefern wir mit rationalistischen und äußerst dehnbaren Emanationstheorien psychologisch weiterkommen. »Seelenstoff« wäre noch am ehesten brauchbar, aber nicht im Sinne eines beseelten Stoffes, sondern eines Stoffes, aus dem der Begriff der Seele entsteht. Daß man aber überall, wo Körperteile und Ausscheidungen eine passiv- oder aktiv-magische Rolle spielen, von Seelenstoff reden soll, ist unberechtigt. Uns wäre am ehesten durch einen Ausdruck aus dem Wortschatz eines primitiven Volkes gedient, welches die Vorstellung in ausgeprägter Weise besitzt, allerdings läuft man damit Gefahr, zu sehr nach der Seite des eigentlichen Animismus abzurücken: denn eine jede Ausprägung des noch unklaren Begriffes muß sich, der Natur der Sache gemäß, in animistischen Bahnen entwickeln.

Tondi. Ein solcher Ausdruck ist das tondi oder tendi, der uns allerdings die verschiedensten Entwicklungsstufen von den erogenen Körperzonen bis zu der freischwebenden Seele vereint zeigt. Der tondi (bei den Toba-batak) oder tendi (bei den Karo-batak) entspricht dem Begriff des Seelenstoffes: es wird deutlich von der Seele als Geist, Gespenst (begu) unterschieden[2]. Dieser Tendi ist eine stofflich gedachte Lebenskraft, welche alle Teile des Körpers bewohnt und welche nach dem Tode in andere Wesen übergeht[3]. Der tondi, der in den einzelnen Teilen des Körpers wohnt, ist die Ursache, daß der einzelne Körperteil selbständig fühlt (Organseele). Je mehr ein Glied vom tondi hat, um so wertvoller ist es, um so sorgsamer muß es bewahrt werden. Am meisten vom Tondi findet sich im Kopf, im Blut und in der Leber. Mit dem Schädel gewinnt der Schädeljäger den Tondi seines Feindes und aus gleichem Grunde trinkt der Krieger vom Blute eben erschlagener Feinde[4]. Nach einer Angabe soll es drei tondis geben: zwei im Körper, eines außerhalb des Körpers verweilend[5]. Hier haben wir es wohl mit Entwicklungsschüben zu tun: mit dem Anwachsen des Widerstandes gegen die ursprünglich autoerotische Einstellung wird der Abstand der verehrten Seele (»Abstand« soll bildlich verstanden, aber im Raume projiziert gedacht werden) vom Körper immer größer. Manche sprechen von sieben tondis, das erste und zweite in den Pulsen, das dritte und vierte im Oberarm, das fünfte im Fontanel[6], das

[1] Karutz: Der Emanismus. Zeitschrift für Ethnologie. 1913. 567.
[2] J. H. Neumann: De tĕndi in verband met Si Dajang Mededeelingen Nederlandsche Zend. Genootschap. Bd. XLVIII. 1904 ex A. C. Kruijt: Het Animisme in den Indischen Archipel. 1906. 7, 8.
[3] W. Volz: Nord-Sumatra. I. Die Bataklӓnder. 1909. 329.
[4] Joh. Warneck: Die Religion der Batak. (Religions-Urkunden der Völker.) 1909. 8, 9. Anders jedoch Volz: loc. cit. 330.
[5] B. Hagen: Beiträge zur Kenntnis der Battareligion. Tijdschrift voor Indische Taal, Land en Volkenkunde. XXVIII. 1883. 514.
[6] Vgl. W. J. Perry: The Megalithic Culture of Indonesia. 1918. 150.

sechste im Herzen, das siebente im Halse. Neumann sagt: der tondi sei im Blute als dessen Essenz[1]. Man verzehrt das Fleisch von solchen Menschen, die für besonders tapfer, und darum reich an tondi gelten, nämlich von Kriegern, die verwundet in Feindeshand fallen, und von gewissen Verbrechern z. B. Ehebrechern[2]. Leber und Blut werden hauptsächlich geopfert. Mit Blut bestreicht man die Hauspfosten, um dem tondi des Hauses Kraft zuzufügen, ebenso die Kokospalmen, damit der im Blute enthaltene tondi sie fruchtbar mache. Durch Vermischen von Blut befestigt man Freundschaften und Bündnisse, indem die Beteiligten dabei Tondi austauschen und sich so innerlich nahe treten. Das Haar enthält viel tondi und gilt darum für heilig. Abgeschnittene Haare werden sorgfältig aufgehoben, damit niemand sich den tondi aneignet. Auch die Nägel enthalten tondi, darum vergräbt man die abgeschnittenen Nagelstücke. Im Speichel ist tondi enthalten, darum ist er heilkräftig. Der Opfernde bespeit das Opfer, Kranke lassen sich von Gesunden, Arme von reichen Leuten anspeien. Von gewandten Rednern läßt sich der weniger Redegeschickte in den Mund spucken, denn der dadurch mitgeteilte tondi soll etwas von den Gaben des Redners auf den Empfänger übertragen. Auch der Schweiß erhält tondi und macht so die Gewänder sowie das Waschwasser angesehener und berühmter Männer wertvoll. Aber auch in den Zähnen, in den Tränen, im Urin und Kot ist tondi enthalten[3]. Auch Tiere, Pflanzen und Gegenstände haben tondi: die am meisten gefürchteten Tiere, wie der Tiger und die nützlichsten Pflanzen wie der Reis, besitzen am meisten tondi[4]. Dem tondi ni eme (tondi des Reises) bringt man Opfer dar[5]. Personen, welche von einer gefährlichen Unternehmung zurückkehren, streut man Reiskörner aufs Haupt, und das heißt »padiruma tondi«: middel om de tondi, te huis te doen blijven«[6]. Diejenigen Speisen, welche am meisten tondi enthalten, sind die nahrhaftesten[7]. Alle diese Vorstellungen und Handlungsweisen haben wir im Laufe unserer Erörterungen schon besprochen: hier finden wir sie alle zusammen und alle werden mit Berufung auf den tondi ausgeübt. Da

[1] A. E. Crawley: The Idea of the Soul 1909. 112 nach der oben angeführten Arbeit Neumanns und anderen Quellen (siehe dort). Die Siebenzahl der Seelen dürfte erst spät in Anlehnung an die magische Bedeutung der Siebenzahl entstanden sein. Vgl. W. Skeat: Malay Magic. 1900. 50 und 241, 431, 508, 548, 569.

[2] Volz (loc. cit. 329) meint, es sei nicht einzusehen, warum man sich die tondi der Ehebrecher und Diebe anzueignen wünschen sollte: doch zeigt sich eben hierin, daß hinter dem moralisch Verdammten eben das Verdrängte, also das Gewünschte ist. Ehebruch deutet auf sexuelle Potenz, Diebstahl auf mächtige Ichtriebe: in beiden Fällen wird die »soziale Verdrängungsschranke« von dem Starken durchbrochen.

[3] Warneck: loc. cit. 9.

[4] Warneck: Ebenda 11.

[5] G. A. Wilken: De Verspreide Geschriften. 1912. IV. 38. (Het Animisme. 32.)

[6] Wilken: loc. cit. I. 568, 569. Kruijt: loc. cit. 90, 91.

[7] Warneck: loc. cit. 11.

wir auf dem Standpunkt einer einheitlichen Entwicklung stehen, wird es uns nicht überraschen, zu finden, daß der tondi auch die nächsthöhere Stufe, nämlich die der Körperseele einnimmt: der tondi ist seinem irdischen Körper ähnlich, denn er ist seinem irdischen Körper ähnlich, seine Gestalt ähnlich der leiblichen Gestalt, seine Größe wie die des Leibes[1]. Das Leben im Leibe ist der tondi. Der Leib ist wie ein Kleid, das an sich leblos ist. Der tondi ist ein seelischer Leib[2]. Wie nun aber auch Schattenseele und Psyche keine Neuerscheinungen im Entwicklungsgang des Animismus, sondern nur fortschreitende Loslösungen des Begriffes vom Objekt darstellen[3], so verkörpert sich auch der tondi im Schatten, im Namen und offenbart sich auch in Träumen[4]. Ja, selbst die letzte Stufe in der Entwicklung des Seelenbegriffes wird vom tondi erklommen: er erscheint auch als Außenseele. Bei den Karo Bataks gilt eine Feuerfliege, die in die Lampe fliegt, als sicheres Anzeichen, daß man bei der ersten Jagdgelegenheit ein Wild erlegen wird, dessen tondi die Feuerfliege war[5]. Alles kann also der Tondi werden, nur kein Totengeist, keine überlebende Seele, kein Gespenst. Wenn der Mensch stirbt, verläßt ihn sein tondi, um andere Lebewesen zu beseelen. Was vom Menschen weiterexistiert, heißt nun begu. Es ist nicht so, daß der tondi zum begu wird, das kann er nicht, denn der tondi kann nur in der Weltmaterie existieren, der begu aber geht ins Schattenreich[6]. Diese klare Scheidung von Lebensgeist und Totengeist, »Seelenstoff und Seele«, oder wie wir uns ausdrücken, Libido und Erinnerungsbild[7], ist, wie Kruijt mit Recht hervorhebt, für die Völker Indonesiens besonders bezeichnend, obwohl natürlich nicht ausschließlich auf diese beschränkt[8]. Die Minangkabau nennen die zwei Seelen »njao« und »sumago«, Die letztere ist die freie, ungebundene Seele, welcher all das, was wir »seelische« Eigenschaften nennen, zugeschrieben wird: Bewußtsein, Wollen, Denken usw.; njao hingegen bedeutet Atem und vergeht mit dem Leibe[9]. Auch die primitiven Malaienvölker unterscheiden die Lebensseele (jiwa) und den Geist (semangat)[10]. Die Bahau kennen ebenfalls zwei Seelen, die Psyche im Wundtschen Sinne heißt bruwa, und die Körperseele ton luwa. Erstere geht ins Jenseits, letztere lebt als Gespenst beim Grab[11]. Übergänge und

[1] Warneck: loc. cit. 46.
[2] Warneck: loc. cit. 47.
[3] Vgl. hingegen Wundt: Völkerpsychologie. II. 2. 1906. 40.
[4] Warneck: loc. cit. 9, 10.
[5] Kruijt: loc. cit. 172.
[6] Warneck: loc. cit. 14.
[7] Die Ableitung des Seelenbegriffes aus dem Erinnerungsbild ist die Theorie Crawleys (The Idea of the Soul. 1909).
[8] Kruijt: loc. cit. 6–15.
[9] Crawley: loc. cit. 113.
[10] W. W. Skeat and Ch. O. Blagden: Pagan Races of the Malay Peninsula. 1906. II. 1.
[11] A. W. Nieuwenhuis: Die Wurzeln des Animismus. Suppl.-Bd. XXIV. Int. Arch. f. Ethn. 1917. 36–38.

Verschiebungen gibt es zahllose: im großen und ganzen kann man nur sagen, daß die Seele, die wir als eine libidinöse Doublette des Ichs gedeutet haben, als Geist eine zweite, durch das unbewußte Schuldbewußtsein bedingte Umbildung erfahren hat. Bei den Kai gehen Leib und Seelenstoff zusammen zugrunde: die eigentliche Seele aber lebt fort[1], in den Trauersitten spiegelt sich dann die Furcht, d. h. das schlechte Gewissen, gegenüber dem Verstorbenen[2] und das ist es, was den Geist nicht zur Ruhe kommen läßt.

Körperseele.

Wir werden nun die Frage aufwerfen, ob neben dem Wesen der Dinge und dem Begriff der Psyche noch Raum für die allgemeine Körperseele übrig bleibt? Denn daß der Tote noch für lebendig gehalten wird, dafür ist die Erklärung bei Wundt zu finden[3]. Hiemit hätten wir aber nur noch den Begriff eines »lebenden Toten« und nicht die Idee der Körperseele. Nichtsdestoweniger läßt sich eine solche unmittelbar aus den Aussagen der Primitiven erhärten. So unterscheiden z. B. die Ten'a Alaskas den nokō bĕdza = breite Seele von der yega = Bild, Schatten. Die erstere ist das eigentliche Prinzip des Lebens: man nennt sie »our soul which is from (or next to) our body« um es von der »yega: our outer or secondary soul« zu unterscheiden[4]. Die Eskimo glauben, die Seele habe dieselbe Gestalt wie der Körper, nur eine ätherischere Struktur[5]. An der Beringstraße werden zwei »distinct forms of the spiritual essence or soul« angenommen. »The tă-ghûn û-g'âk or invisible shade is formed exactly in the shape of the body is sentient and is destined for a future life« (Schattenseele). »Another is the poklihm'tă-ghûn' û-g'a which has a form exactly like the body and is the life-giving warmth« (Körpeerseele). »It is without sense and takes flight into the air when a person dies«[6]. Auch bei den Dakota finden sich verschiedene Phasen der Entwicklung nebeneinander. Von den vier Seelen, die sie verzeichnen, interessieren uns hier nur die zwei ersten. »The first is supposed to be of the body which dies with the body. The second is a spirit which always remains with or near the body«[7]. Die Tschuktschen nennen die Seele uvi'rit oder

[1] Ch. Keysser: Aus dem Leben der Kaileute. Neuhauss: Deutsch-Neu-Guinea. III. 1911. 112.

[2] Keysser: Ebenda 142.

[3] Wundt: Völkerpsychologie. II. 1906. loc. cit. S. 6. »Nicht auf Grund irgend einer Reflexion wird also hier der Tote noch für lebend gehalten, sondern umgekehrt, erst eine oft wiederholte, durch mannigfaltige Erfahrungen bestätigte Reflexion hat allmählich jene natürliche Assoziation zu lösen vermocht.«

[4] J. Jetté: On the superstitions of the Ten'a Indians. Anthropos. 1911. 99, 101.

[5] H. Rink: Tales and Traditions of the Eskimo. 1876. 36.

[6] E. W. Nelson: The Eskimo about Bering Strait. 1899. (XVIII. Report Bureau of Enthnology.) 422.

[7] Dorsey: A Study of Siouan Cults. Bureau of Ethnology. XI. 484. Hingegen gehört das noch so »körperlich« erscheinende Gespenst nicht derselbe Kategorie an wie die Körperseele des Lebenden. Vgl. R. P. H. Trilles: Le Totemisme chez les Fân. 1912. 367. A. E. Jenks: The Bontoc Igorrot. Ethnological Survey Publications. I. 1905. 196.)

uvẽ'kkirgin. Beide Wörter scheinen von uvik = Körper abzustammen und der zweite bedeutet »zum Körper gehörend«. Sie haben noch den Ausdruck tetke'yun d. h. »vitale Kraft« eines Lebewesens[1]. Bezeichnend ist die Auffassung der Iroquois, das Fleisch sei die Substanz der Seele[2]. Die Sauks bezeichnen die Seele als des Menschen Lebenskraft, die Ojibways als eine vom Körper loslösbare Essenz[3]. Auch die Kayan unterscheiden zwei Seelen, die Totenseele, die im Traume wandert, und das Lebensprinzip. Letzteres heißt urip = das Lebende[4]. Die Torres-Straße-Insulaner haben außer dem mari: Schatten, Spiegelbild, Geist, auch noch den schwer umschreibbaren Begriff des Keber. Alles, was mit dem Menschen im Leben oder Tod in irgend einer Weise verbunden ist, bildet einen Teil seines Wesens und heißt Keber. Der Totentanz heißt Keber, die Tänzer Keber le. Wenn man die getrocknete Leiche stiehlt, so stiehlt man den Keber. Bruce definiert Keber als »the spiritual essence of the deceased«[5]. Wir werden dieser Definition gewiß nicht widersprechen, für uns ist die Körperseele das Wesen des Menschen, eine endopsychische Wahrnehmung der Lebenslust, der Libido. Sie unterscheidet sich vom Wesen der Dinge durch eine (relative) Loslösbarkeit von der Psyche durch eine (relative) Gebundenheit. Wie verhält sie sich aber zur Organseele? Hier schließen wir uns ganz den Einwänden an, die Karutz gegen die von Wundt verfochtene Organseele. Priorität der Körperseele erhebt. »Es erscheint mir viel natürlicher, daß die Funktionen der Organe, Augen, Sexualorgane usw., eher zum Bewußtsein kommen als die Einheit der Persönlichkeit, deren Erhaltung in der Mumifizierung beabsichtigt war.« »Nicht die Körperseele also löst sich in Organseelen, sondern die Organemanationen schließen sich zur Organismusemanation«[6]. Die Olo Ngadju kennen zwei Seelen, die sich erst im Tode scheiden, den »salumpoklian« und den »liankrahang«, d. h. körperliche Seele, die wieder aus den Seelen der Gebeine, des Haares, der Nägel usw. besteht[7]. Auch die Tschuktschen kennen außer der einen Körperseele noch verschiedene Seelen für die einzelnen Körperteile. Wenn eine Organseele verloren geht, schmerzt der betreffende Körperteil

[1] Bogoras: The Chukchee. Religion. (Jesup N. P. E.) 332.

[2] J. N. B. Hewitt: The Iroquoian Concept of the Soul. Journ. Am. Folk-Lore. VIII. 107.

[3] E. James: A Narrative of Captivity and Adventure of John Tanner. 1830. 286, 291. W. H. Keating: Narrative of Expedition to the Source of St. Peters River. I, 229, 232. II. 154 ex Crawley: The Idea of the Soul. 1909, 156.

[4] Hose and Dougall: Pagan Tribes of Borneo. 1912. II. 113. Körperseele und Lebensseele (Libido) sind bis zu einem gewissen Grade auch Psyche und Totenseele, sind identisch.

[5] A. C. Haddon: Cambridge Expedition to Torres Straits. Vol. VI. 251.

[6] Karutz: Der Emanismus. Zeitschrift für Ethnologie. 1913. 569.

[7] Grabowsky: Der Tod, das Begräbnis, das Tiwah oder Totenfest bei den Dajaken. Internationales Archiv für Ethnographie. II. 181. Hertz: La Representation collective de la Mort. L'Année Sociologique. X. 58.

und schrumpft zusammen[1]. Es wird also hier die Unlustempfindung durch das Verlorengehen des Lustprinzips erklärt. Organseele ist Organlust, Körperseele der Summierung der Erogeneität der erogenen Zonen, die Vereinigung der Partialtriebe, das erste Dämmern einer einheitlichen Persönlichkeit im Zeichen des Lustprinzips[2].

[1] W. Bogoras: The Chukchee. Religion. (Jesup N. P. E.) 1907. 332, 333.

[2] Neuere Untersuchungen, die demnächst veröffentlicht werden sollen, lassen es mir jedoch wahrscheinlich erscheinen, daß wir auch mit einer noch primitiveren, dem Urnarzißmus des Embryo entsprechenden Einheitsphase in der Entwicklung des Seelenbegriffes rechnen müssen.

Der Sammler.

Von Dr. ALFRED WINTERSTEIN.

Die Bestätigungen, die den Wahrheiten der Psychoanalyse aus der schönen Literatur erwachsen, haben im Laufe der letzten Jahre immer mehr an Wert verloren, je größere Verbreitung die – oft uneingestandene – Beschäftigung der Künstler mit der Psychoanalyse gefunden hat. Man darf vielleicht gegenwärtig unter den Dichtern dreierlei Typen unterscheiden: der erste schafft auch heute noch völlig naiv[1] aus dem Unbewußten, der zweite hält sich zwar beim Produzieren die Psychoanalyse ängstlich vom Leibe – ob mit unbedingtem Erfolge, muß bezweifelt werden –, wird aber seine Kenntnis der Trieblehre bei einer anderen Gelegenheit, z. B. als Kritiker, betätigen, der dritte Typus dichtet sozusagen nach psychoanalytischem Rezept.

Zu der ersten Gattung, den aus dichterischer Intuition gezeugten Kunstwerken, die unbewußt psychoanalytischen Erkenntnissen Gestalt und Leben geben, gehört, wie mir scheint, die Erzählung »Der Sammler« von Viktor Fleischer (bei E. P. Tal & Co., 1920). Die durch eine ganze Anzahl treffender Beobachtungen und feiner Einzelzüge ausgezeichnete Novelle bildet eine schöne Illustration zu der psychoanalytischen Theorie von der Pathogenese der Paranoia und enthält auch eine wertvolle Schilderung narzißtischer und analerotischer Charakterzüge, deren künstlerische Bewältigung im allgemeinen auf größere Schwierigkeiten stößt als die dichterische Behandlung des Ödipuskomplexes.

Die Charakterstudie »Der Sammler« nimmt sich, ähnlich wie Schnitzlers »Doktor Gräsler – Badearzt« oder Alfred v. Bergers »Hofrat Eysenhardt«, das Problem des Mannes von fünfzig Jahren in einer seiner vielen Gestaltungen zum Gegenstande, denn wenngleich jeder direkte Hinweis auf das Alter des Helden der Erzählung, des pensionierten Hofrates Baumgartner, fehlt, dürfen wir dennoch aus guten Gründen vermuten, daß er sich in jener auch für das Sexualleben des Mannes kritischen Lebenszeit befindet, die nach dem vierten Jahrzehnt einzusetzen pflegt.

Jeder Leser sollte nun, bevor er meinen Ausführungen weiter folgt, die Erzählung unmittelbar auf sich wirken lassen, keine Inhaltsangabe vermöchte nämlich den Eindruck von Frische und Lebens-

[1] Ich meine: naiv in bezug auf die Psychoanalyse.

echtheit, von organischer Geschlossenheit, den sie hervorruft, nachzuschaffen. Eine Folge dieses Eindruckes ist, daß im Leser keinerlei Zweifel an der Möglichkeit der Hauptfigur auftauchen und sich einem die Diagnose wie auf Grund der Anamnese eines lebenden Patienten aufdrängt, dessen einzelne Symptome, Erlebnisse und Charakterzüge zu einem sinnvollen Ganzen sich zusammenschließen.

Im Mittelpunkte der Erzählung steht, wie bereits erwähnt, der pensionierte Hofrat Baumgartner, der bis zur Schicksalswende seiner Libido in einer Wiener Vorstadt als kinderloser Witwer nach den Worten des Autors eine Art wohlgeregelter Junggesellenwirtschaft führt. In das friedliche, spießbürgerlich-pedantische Dasein des kleinen, immer sehr sorgfältig gekleideten Herrn mit dem grauen Spitzbärtchen kommt eines Tages ein Riß, als er nach einem Jugendfreund eine Erbschaft antritt, in der sich neben anderen Reliefs ähnlicher Art auch zwei Bronzeplaketten mit Darstellungen mythologischen Inhalts befinden. Durch die zufällige Bemerkung eines Bekannten vom Mittagsstammtisch läßt sich der Hofrat bereden, die Plaketten, die ihm bisher nichts bedeutet haben, bei einem Antiquitätenhändler abschätzen zu lassen. Innerlich erregt, kann sich der Hofrat nicht entschließen, in die ersten zwei Läden, die ihm der Bekannte empfohlen, einzutreten, ja nicht wenig trägt zu seiner Verwirrung ein Gesicht bei, das ihn hinter dem Vorhang der Glastür des ersten Geschäftes zu beobachten schien, er weiß nicht, ob es das eines Mannes oder eines Weibes gewesen ist. Unter einem Vorwand betritt Baumgartner endlich ein kleineres Geschäft ähnlicher Art und ersteht tatsächlich, statt den Wert der Plaketten festgestellt zu haben, das Miniaturporträt einer Dame, das ihn angeblich wegen einer Familienähnlichkeit reizt. Dieses Frauenbildnis hängt der Hofrat in seinem Wohnzimmer auf und es dauert nun einige Zeit, bis er sich von neuem entschließt, zu einem Kunsthändler zu gehen. Auch diesmal muß ein Scheingrund gefunden werden, um bei dieser Gelegenheit auch die Plaketten abschätzen zu lassen: Baumgartner kauft einige Stiche mit Veduten aus dem vormärzlichen Wien und erfährt vom Händler, daß die Plaketten Stücke aus der Darstellung der Orpheussage von Moderno sind und zu einer Serie gehören, die das Berliner Museum vollständig besitzt. Trotz des vom Händler genannten ziemlich hohen Preises gibt sie der Hofrat nicht aus der Hand, sucht eine zweite und dritte Antiquitätenhandlung auf und ersteht am Ende über der eigentlichen Absicht, die beiden Reliefs zum Kaufe anzubieten, noch drei Plaketten dazu.

Eine lustvolle, unbekannte Unruhe lockt Baumgartner über den engen Bezirk seines Wollens und Wünschens hinaus, er gerät in einen immer leidenschaftlicheren Sammel- und Lerneifer und beschließt vorerst, die im Hofmuseum befindlichen Plaketten zu besichtigen. Bei seinem Rundgang durch die Säle schreitet ein junger Mann an ihm vorüber, der neben einem Beamten des Museums einhergeht und dem Hofrat durch sein kaltes, überlegenes Lächeln auffällt, das seinem bartlosen Gesicht einen bemerkenswert hochmütigen Ausdruck verleiht. Während Baumgartner die Kunstwerke in den Vitrinen betrachtet, ist es ihm, als schaue ihm der junge Mann höhnisch zu. Aber da entdeckt er plötzlich die gleiche Plakette, die er tags vorher bei der Trödlerin gekauft hatte. »Moderno« nennt der Katalog den Künstler. Er erinnert sich der Bemerkungen des einen Kunsthändlers, will über den Künstler mehr erfahren, schreckt davor zurück, sich im Gespräch mit einem

Sachverständigen eine Blöße zu geben, kann aber seine Ungeduld bis zum Eintreffen des bestellten Berliner Katalogs doch nicht meistern und eilt in eine der öffentlichen Bibliotheken, um dort den Katalog zu suchen und zu studieren. Darüber versäumt er das gemeinsame Mittagessen im Kreis der Freunde, was ihm eigentlich ganz recht ist, da er jetzt das Bedürfnis empfindet, allein zu bleiben. In seinen Überlegungen streitet die Freude, um einen lächerlich geringen Preis etwas ungemein Wertvolles erworben zu haben, mit seinem bürgerlichen Gerechtigkeitssinn, der sich dagegen auflehnt, von der Unkenntnis der Verkäuferin solchen Vorteil zu haben. Aber immer mehr Gründe findet der Hofrat, die ihn berechtigen, das Stück einfach zu behalten, er weiß gar nicht, daß das Kunstwerk für ihn bloß als Geldwert Bedeutung besitzt, und fühlt sich nur mächtig angetrieben, noch mehr zu kaufen, vor allem nach den anderen Stücken der Orpheusserie zu suchen.

Baumgartner wehrt sich noch gegen dieses Verlangen, das ihn erfaßt hat und vorwärts stößt. Zwar sitzt er am anderen Vormittag wieder in der Bibliothek, doch zu Mittag speist er mit seinen beiden Freunden. Ihre Gespräche langweilen ihn, seine Gedanken schweifen beständig zu den schönen Plaketten ab und er dünkt sich dem Professor und Advokaten überlegen. Nach Tisch fährt er in die Stadt, kämpft mit dem drängenden Wunsch, in Geschäften nach Preisen zu fragen, allenfalls auch zu kaufen, und sucht schließlich ermüdet ein Kaffeehaus auf. Gerade gegenüber ist die Kunsthandlung, wo Baumgartner den Berliner Katalog bestellt hat. Während er von seinem Platze aus beobachtet, wer dort ein- und ausgeht, betritt der junge Mann, den er kürzlich im Museum im Gespräch mit dem Beamten gesehen hat, das Geschäft. Baumgartner versucht zuerst, seine Aufmerksamkeit von der Kunsthandlung wegzuzwingen, aber nach einer Weile erhebt er sich, von einer unwiderstehlichen Kraft angezogen, und eilt hinüber. Im Augenblick, wo er die Hand auf die Türklinke der Kunsthandlung legt, begegnet er dem jungen Mann, der das Geschäft eben verläßt. Der Hofrat erfährt vom Kunsthändler, daß jener ein reicher Kunstliebhaber und hervorragender Plakettenkenner ist und Dr. Hübner heißt. Baumgartner, der, von einer dunklen Gewalt getrieben, den Laden betreten hat, gerät durch die Frage des Kunsthändlers, ob er seine beiden Moderno-Stücke verkaufen wolle, in Verwirrung, gibt vor, zwei Stiche für einen Freund zu suchen, und ersteht schließlich von dem ihm sympathischen Händler, der ihn mehr an einen Gelehrten als an einen Handelsmann erinnert, um fünfhundert Kronen ein Bronzerelief, das von Dr. Hübner dem Ulocrino zugeschrieben wird. Auf dem Heimweg macht sich der Hofrat zuerst Vorwürfe, daß er leichtsinnig so viel Geld ausgegeben habe, entkräftet diese aber dann mit dem Urteil des Dr. Hübner, ohne sich bewußt zu sein, warum ihm dessen Meinung so wichtig sei. In seinen Erwägungen spielt nach wie vor nur der Gedanke an den Geldwert der Kunstwerke und die Vorstellung eine Rolle, bei solchen Käufen sei das von dem Freund hinterlassene Vermögen sogar gewinnbringend angelegt.

Tag für Tag führen den Hofrat nun seine Sammlerwege zu Antiquitätenhändlern und Trödlern, und wenn er ins Gasthaus kommt, wo ihn seine Freunde erwarten, sitzt er zerstreut und wortkarg da. Zu Hause ist er dann damit beschäftigt, seine Sammlung zu ordnen und zu etikettieren und Verzeichnisse anzulegen: in dem einen sind die Beträge genannt, die er selbst für die einzelnen Stücke gezahlt hat, im zweiten die Werte, die sie nach den Forderungen anderer Antiquitätengeschäfte haben sollen.

Nicht lange nach seinem letzten Besuch bei dem vornehmen, sympathischen Kunsthändler treibt es ihn neuerlich dorthin: einerseits kann er sich's erlauben, wieder einmal Geld auszugeben, anderseits scheint es ihm für sein Fachwissen von Vorteil, mit den Händlern Gespräche zu führen und ihre Gespräche mit anderen Kunden zu behorchen. Im Geschäft trifft er mit dem jungen Gelehrten zusammen. Bisher hat er es immer vermieden, persönlich mit ihm bekannt zu werden; er empfindet eine unbestimmte Angst vor ihm, eine Scheu vor seiner Selbstsicherheit und fühlt sich doch auch wieder von ihm angezogen. Nicht nur er selbst war Dr. Hübner, wenn er ihn auf der Straße sah, bisweilen eine Strecke weit unauffällig gefolgt, er glaubte auch wahrzunehmen, daß ihn manchmal ein versteckter neugieriger Blick des jungen Mannes streifte. Heute kann er nicht mehr ausweichen; der Kunsthändler stellt ihm den Gelehrten vor. Aber es entwickelt sich keine zwanglose Unterhaltung; Baumgartner ist verlegen, und als sich Dr. Hübner nach seiner Sammlung erkundigt, empfindet er die Frage geradezu als einen Angriff und wehrt in unhöflicher Weise ab. Ganz unvermittelt verabschiedet er sich.

Sein Sammeleifer nimmt seitdem immer leidenschaftlichere Formen an Er kauft und kauft wahllos, wenn auch die Händler stets höhere Preise verlangen. Bis in die späte Nacht sitzt er dann bei seinen Plaketten, vergleicht sie mit Abbildungen in Büchern und Zeitschriften und trachtet auf jede Weise, sein Wissen auf diesem Gebiete zu erweitern. Die Erregungen, die ihm das planlose Suchen bei Händlern und Trödlern, das Finden und Erkennen von Exemplaren verschafft, welche er schon irgendwo in einem Buch oder im Museum gesehen hat, sind ihm Ersatz für alles, was ihm früher Freundschaft und geselliger Umgang geboten haben. Wenn er einmal mit seinen Freunden vom Mittagstisch beisammen ist, empfindet er ihre Reden als platt und belanglos und dünkt sich erhaben über ihren niedrigen Interessenkreis.

Eines Tages wird der Hofrat ganz plötzlich durch die Angst vor Fälschungen erschreckt, die sich möglicherweise in seiner Sammlung befinden. Die Angst ist eigentlich Furcht vor der überlegen-gleichgültigen Miene des jungen Kunstgelehrten, mit der dieser Plaketten, die man ihm vorlegt, beiseite zu schieben pflegt. Diese Furcht, von Dr. Hübner beschämt zu werden, beherrscht ihn auch, als er nach Tagen qualvollen Suchens — obwohl er früher jede Begegnung peinlich vermieden hat — den jungen Mann auf der Straße trifft und sich ihm anschließt. Baumgartner scheint es, als belauere ihn Hübner; er vermag, gereizt durch das selbstbewußte, hochmütige Lächeln des jungen Gelehrten, das Gespräch anfangs nicht in Gang zu bringen, platzt dann unvermittelt mit dem Geständnis heraus, daß er nur ein Dilettant sei, erschrickt darüber und sprudelt allerlei hervor, was ihm aus Büchern und Zeitschriften in Erinnerung geblieben ist. Immer unerträglicher wird ihm die Gegenwart des ruhigen, selbstsicheren jungen Mannes, er hat Angst vor ihm und Angst vor sich selber und läuft schließlich weg, um nicht seiner Verstörtheit in groben Worten Luft machen zu müssen.

Zu Hause, im Begriff, das Studium der Plaketten und Bücher wieder aufzunehmen, wird er die Vorstellung nicht los, daß Dr. Hübner ihm gegenüber sitze und ihn mit dem kalten, bösartigen Lächeln des Besserwissenden anschaue. Er sieht sich auf einmal als Prüfungskandidaten wie vor drei Jahrzehnten im Rigorosensaal der Universität, vor sich diesmal Hübner als strengen Examinator. Baumgartner versucht, diesen von der

Phantasie vorgespiegelten Rollentausch — tatsächlich ist ja er ungefähr im Alter der Professoren und der Jüngling kaum älter, als er damals war — komisch zu finden, doch das hilft nichts, das Vergnügen an den Plaketten ist ihm verdorben.

Dazu kommen die fortwährenden Zweifel an der Echtheit seiner Stücke, die ihn wie ein körperlicher Schmerz auch mitten in der Nacht überfallen und trotz aller Gegenvorstellungen, daß er sich ja um die Urteile der Wissenschaft und die Meinungen anderer nicht zu bekümmern brauche, nicht loslassen. Die peinigenden Zwangsgedanken entfremden ihn seiner ganzen Umgebung und errichten zwischen ihm und dieser gleichsam eine Wand, in die er bisweilen verzweifelt eine Bresche schlägt, um seiner zuerst selbst gesuchten Einsamkeit zu entfliehen. Sein Zorn über die unsichtbare Gewalt richtet sich nicht nur gegen die Wissenschaft und ihre selbstherrlichen, kaltherzigen Feststellungen, sondern auch gegen Dr. Hübner, in dessen Person sich die unbeirrbare Selbstsicherheit der Wissenschaft zu versinnlichen scheint. Diesem Haß gegen seinen vermeintlichen bösen Dämon mengt sich aber stets irgendwie auch der Wunsch, dem jungen Gelehrten wieder zu begegnen.

Auf der Ringstraße trifft er ihn dann eines Tages wirklich und wandert mit ihm die längste Zeit durch die Straßen unter verzweifelt kunterbuntem Geschwätz, dem Dr. Hübner ein eisig-verbindliches Lächeln gegenübersetzt. Indes dieser wie ein Schatten immer gleichen Schritt mit dem Hofrat hält, wirft er nur hie und da ein paar bedeutungslose Worte ein. Bei Erwähnung der Plaketten, die der Hofrat gekauft hat, stellt der junge Mann jedesmal die gleich höhnische Frage: »Wie, die haben Sie auch gekauft?« Auch dann, als Baumgartner die teuerste Plakette nennt, die er zuletzt beim sympathischen Kunsthändler erstanden hat. Der Hofrat wendet sich nun zu seinem Begleiter um, der, ihn ohnehin an Körperlänge überragend, gespenstisch groß in die nächtliche Höhe wächst. Er meint, das spöttische Lächeln zu hören, als dieser ihn weiter fragt, ob er dem Händler tatsächlich tausend Kronen für die Fälschung gezahlt habe. Dann sei er wahrscheinlich auch der Käufer, der dem Schwindler auf ein anderes Paradestück hereingefallen sei. Hübner habe anfangs einen anderen Sammler in Verdacht gehabt, der zahlreiche Fälschungen besitze. Aber niemand wolle es wahr haben, jeder wittere hinter der wissenschaftlichen Feststellung Dr. Hübners nur eine Finte, um dem betreffenden Besitzer die Sammlung billig abzukaufen.

Baumgartner richtet die Gegenfrage an den jungen Mann, ob diese Vermutung wirklich so unberechtigt sei, und schämt sich gleich darauf seiner Bosheit, was ihn nur noch mehr gegen Dr. Hübners unerschütterliche Selbstsicherheit aufbringt. Für einen Augenblick taucht in seinem Bewußtsein der Gedanke auf, ihm an die Kehle zu springen und ihn zu erwürgen. Doch da spricht der junge Gelehrte, wie um ihn zu versöhnen, abermals den Wunsch aus, der Hofrat möge ihm seine Sammlung zeigen. Wiederum wehrt Baumgartner nervös ab und eilt ohne Abschiedsgruß davon.

Er ist noch nicht weit gekommen, als er Schritte hinter sich zu hören vermeint. Ganz deutlich glaubt er zu spüren, wie die Blicke des jungen Mannes seinen Nacken, seine Schultern, sein Rückgrat treffen. Er will laufen, aber irgend etwas lähmt seine Willenskraft, während er die Veränderungen seines eigenen Schattens beobachtet, liegt plötzlich ein zweiter Schatten daneben. Es ist ihm, als werde er von einer eisigen Hand im Genick gepackt, und nun hört er in seiner Nähe die Stimme Dr. Hübners, der

ihm versichert, daß sie den gleichen Weg haben. Der junge Mann bleibt dicht an seiner Seite, bis der Hofrat rasch in sein Haustor tritt. »Gute Nacht«, schallt es hinter ihm drein.

Baumgartner stürzt die Treppe hinauf, von dem Echo seiner eigenen Tritte gehetzt und genarrt, sperrt ängstlich die Türe hinter sich zu und läßt sich, in sein Arbeitszimmer gelangt, auf einen Sessel hinsinken. Schwindel erfaßt ihn, er hat die Empfindung, als schwebe der Sessel mit ihm höher und höher in die Luft . . . doch jetzt verkehrt sich die Bewegung in ihr Gegenteil, er sinkt immer tiefer in einen Abgrund . . . Als er ein Glas Kognak an die Lippen führen will, erblickt er sich selbst, bleich und verstört, im großen Wandspiegel. Vor diesem wiederholt er einige Male die Bewegung, wie er den Inhalt des Glases in den Mund stürzt.

Dann holt der Hofrat seine Plaketten herbei, schiebt die schlechten Exemplare mit der Gebärde, die er an Dr. Hübner so haßt, beiseite, stützt den Kopf in die Hände und überdenkt das Leben der letzten Wochen. Um der Plaketten willen hat er sich allen seinen Freunden und Bekannten entfremdet und nun stürzt auch diese große reiche Welt zusammen. Dr. Hübner ist schuld daran, der Schurke! Er hätte ihn erwürgen mögen.

Geht nicht die Tür? Und wieder hört er die Stimme Dr. Hübners, Bruchstücke aus irgend einem Gespräch des Gelehrten mit einem Händler. Jetzt spürt Baumgartner den jungen Mann dicht hinter sich . . . wenn er sich aufrichten wollte, würde er mit dem Kopf gegen ihn stoßen. Während er sich zu beruhigen sucht, daß dies alles nicht wahr sein könne, legt sich eine Hand vertraulich auf seine Schulter, die bekannte Stimme ertönt und verhöhnt sein Interesse am Plakettenstudium, das gewöhnliche, schäbige Philisterhabgier sei. Als die Stimme mit hämischem Lachen des Hofrats Plaketten als falsch bezeichnet, wird dieser grob und fragt den jungen Mann, ob er ihn vielleicht eingeladen habe, seine Sammlung anzuschauen, worauf die Stimme erwidert, daß der Hofrat es immer gewünscht habe, er habe sich nur nicht getraut, es auszusprechen. Baumgartner wirft dem unsichtbaren Gast vor, daß er ihm seine Plaketten nur verekeln wolle, um sie ihm für billiges Geld abzuschwindeln, ja daß er einen Diebstahl beabsichtige. »Ich stehle nicht,« hört er, »ich stelle nur fest.«

Der Hofrat gerät in immer größere Aufregung und droht, den jungen Mann hinauszuwerfen, den er jetzt dicht an seinen niedergekrümmten Schultern zu spüren glaubt. Immer näher kommt die fremde Stimme und fragt, wie er das machen wolle, »ich bin nicht umzubringen, ich bin die Wissenschaft«. Baumgartner stößt Beschimpfungen aus und duckt sich schreiend, wie um dem Angriff seines Gegners zu entgehen, der ihn beim Genick zu packen scheint. Zur Abwehr faßt er den Sessel und schwingt ihn in die Luft. Im Spiegel sieht er einen Sessel gegen sich erhoben, holt aus und will selbst einem Hieb ausweichen. Er taumelt und schlägt im Stürzen mit dem Kopf schwer gegen die Tischkante.

Versuchen wir die Einzelzüge und Vorgänge der namentlich gegen Schluß kunstvoll gesteigerten Erzählung in die Sprache der Libidotheorie zu übersetzen, ohne die Linien der Entwicklung über das halbwegs gesicherte Maß hinaus in die Tiefe zu führen. Die Aufteilung der Notwendigkeiten des Schicksals zwischen Anlage und Erleben, δαίμων und τύχη, — wobei jener die bedeutsamere Rolle zufallen dürfte — mahnt uns, vorerst dem, was uns der

Dichter am Anfang über den Charakter seines Helden zu berichten weiß, unser Augenmerk zuzuwenden.

Die Beziehungen des Hofrats Baumgartner zur Frau — zur eigenen als auch zur Mutter und zum Weibe überhaupt — finden im ganzen Buch kaum eine flüchtige Andeutung, hingegen wird die pedantisch-gleichmäßige Lebensweise des kleinen, immer sehr sorgfältig gekleideten Herrn — an einer anderen Stelle ist von seinen tadellosen Handschuhen die Rede — betont, weshalb wir wohl berechtigt sind, aus diesen und anderen Gründen im Hofrat einen Vertreter jenes analerotischen Typus zu erblicken, dessen hervorstechende Züge Sparsamkeit, Ordentlichkeit, Eigensinn und Umständlichkeit sind. Ein Mann wie Baumgartner bleibt innerlich stets ein Hagestolz, vielleicht ist es daher gerade ein feiner Zug des Dichters, seinen Helden verwitwet und kinderlos sein zu lassen; denn ein Sohn hätte die Möglichkeit geboten, die unbewußte homosexuelle Libido, deren Vorstoß die Veranlassung zur Krankheit abgeben wird, auf sich zu ziehen.

In die Richtung der Analerotik deutet ferner in diesem Zusammenhang möglicherweise auch der Umstand, daß der Hofrat vor seiner Pensionierung im Finanzdienste tätig war: die Beschäftigung mit Ziffern und Geld ist nicht selten in unbewußten Komplexen verankert. Wenn es an einer Stelle der Erzählung (S. 11) heißt: »Mit Ämtern und Akten wollte Hofrat Baumgartner nichts mehr zu tun haben . . . Akten waren ihm einfach unerträglich, Formalitäten jeder Art verhaßt«, so weist wohl diese leidenschaftliche Ablehnung von Ämtern und Akten auf die Affektverkehrung eines homosexuellen Zwangsneurotikers hin, der sich zu seinen Vorgesetzten, Abbildern der Vater-Imago, feindlich einstellt und durch fremde Formalitäten nicht in der Ausübung seines eigenen Privatzeremoniells gestört sein will.

Nehmen wir noch als weitere charakteristische Eigenschaften des Analerotikers Baumgartner aus dem späteren Verlauf der Erzählung die Freude am System[1] vorweg, am gewissenhaften umständlichen Ordnen der Plakettensammlung und des Hofrats Beziehung zum typischen Kotsymbol, zum Geld, auf die im Zusammenhang mit dessen angeblichem Kunstinteresse noch zurückzukommen sein wird.

In die schwebenden Spannungen eines solchen Gemütszustandes tritt eines Tages ein an und für sich nicht allzu bedeutsames Ereignis, das den latenten Konflikt zur Aktualität entfesselt: Baumgartner macht eine kleine Erbschaft nach einem Jugendfreunde. Wir erraten wohl die Absicht des Dichters, wenn wir eine warme Freundschaft von sublimiertem homosexuellen Charakter zwischen dem Erblasser und dem Erben voraussetzen[2]. Mit der Trauer über den Liebesverlust

[1] Der Hang zur Systembildung kehrt in der Paranoia wieder.

[2] Nur nebenbei möchte ich hier eine Beobachtung von Jones (Über analerotische Charakterzüge. Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse, V., 1919, Heft 2) heranziehen, wonach im Unbewußten eine Symbolbrücke vom Kot

gerät aber die aus der Analerotik stammende Habgier des Hofrats in Widerstreit, die sich über den wertvollen Zuwachs an Besitz freut. Die Vorwürfe, die er sich deswegen macht und die auf die elterliche Kritik längst verdrängter infantil-sexueller Regungen zurückzuführen sein werden, äußern sich bei ihm als Schuldgefühl, als Angst, bei etwas Unrechtem ertappt zu werden; dieses Gefühl begleitet ihn regelmäßig bei seinen Besuchen in den Antiquitätenhandlungen.

Es ist auch gewiß kein Zufall, daß der Tod des Freundes bei Baumgartner Erinnerungen an die eigene Jugendzeit regressiv wiederbelebt. Als er vor dem Laden des zweiten Antiquitätenhändlers auf und ab schreitet und sich nicht entschließen kann einzutreten, empfindet er Ähnliches wie seinerzeit, da er als junger Mann vor der Tür eines Versatzamtes stand (S. 13). Und an einer späteren Stelle der Erzählung (S. 42) gedenkt er beim Lesen des Kataloges »ferner, ferner Jahre, da er – ein lesewütiger Gymnasiast – mit ähnlicher Ungeduld aufregende Indianergeschichten in sich hineingeschlungen hatte«.

Bevor die homosexuelle Libido des Hofrats gegenüber dem jungen Privatgelehrten paranoide Formen annimmt, wird die anale Quelle des Verfolgungswahnes zum Sammeleifer sublimiert, wenn auch diese Sublimierung infolge Andrängens der Libido nur unvollständig gelingt. Es ist nun ein feiner Zug des Dichters, daß er Baumgartner anfangs noch zwischen homo- und heterosexuellem Fühlen schwanken läßt. Darauf deutet die Szene vor dem ersten Geschäft, in der der für die Symptomatologie der paranoiden Erkrankungen so charakteristische Beobachtungswahn bereits in Erscheinung tritt. Der Hofrat fühlt sich von einem Gesicht hinter dem grünen Vorhang der Glastür beobachtet und weiß nachher nicht, ob es das eines Mannes oder das einer Frau gewesen sei. »Und er ärgerte sich, der Gedanke daran beschäftigte ihn eine Weile viel mehr als die Plaketten« . . . (S. 12.)

Ich erinnere ferner an den bald nachher erfolgenden Ankauf des Damenporträts, das Baumgartner angeblich wegen einer F a m i l i e n ä h n l i c h k e i t reizt und das mit den a l t v ä t e r i s c h e n Möbeln aus dem Nachlaß des Freundes harmoniert. Das Frauenbildnis gefällt ihm von Tag zu Tag besser und er sucht mit Sorgfalt als dazu passende Umgebung farbige Stiche aus dem v o r m ä r z l i c h e n Wien aus. Ein Gerühlston – die Dame aus dem alten Wien scheint

---

zum letzten Willen, zum Testament über die Idee der »Hinterlassenschaft« führt. Das letzte Geschenk des toten Freundes ist das gleiche wie das erste Geschenk des kleinen Kindes: der Kot. J o n e s, dem wir überhaupt eine treffliche Beschreibung analerotischer Charakterzüge verdanken, hat das Streben zu sammeln als sublimierte Erscheinungsform der Neigung zum »Behalten« erklärt. Nach seiner Ansicht sind die gesammelten Gegenstände fast durchwegs typische Kotsymbole. Vgl. zu dem Folgenden auch F e r e n c z i s Aufsatz: Zur Ontogenie des Geldinteresses. Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse. II., 1914. Heft 6.

irgendwie ein Ebenbild der Mutter zu sein — wird angeschlagen und nicht fortgeführt, was als ein kleiner künstlerischer Fehler wirkt, da das Interesse des Lesers für kurze Zeit in eine falsche Richtung gelenkt wird.

Das beim Hofrat nur zeitweise zurückgedrängte Interesse an den Plaketten nimmt nun wieder völlig Besitz von seinem Gemüte. Der Autor unterläßt es nicht, die libidinöse Unterströmung anzudeuten, die die Tätigkeit des Sammelns begleitet und von Baumgartner bald als störend und verwirrend, bald als lustvoll empfunden wird. Daß die Beschäftigung mit den Plaketten eine erotische Neueinstellung in sich schließt, geht klar aus folgenden Worten ‹S. 34, 35› hervor: »Der Hofrat fühlte unklar, daß mehr geschehen sei an diesem Tage. Eine Unruhe war in sein Leben gekommen. Der Kreis seiner Gedanken und Gewohnheiten war irgendwo undicht geworden, gerissen, durch die Lücke drängte Neues herein, Unbekanntes lockte über die Grenzen hinaus, die sich unbemerkt im Laufe seines geordneten, gleichmäßig geregelten Daseins um seine Interessen aufgebaut, sein Wollen und Wünschen in einen friedlichen Bezirk eingeschlossen hatten. Aber diese Unruhe war nicht quälend, sie war geladen mit frohen Erwartungen, sie verhieß neue Freuden und neue Kenntnisse.«

Die halluzinierte Stimme Dr. Hübners — eigentlich eine endopsychische Wahrnehmung des Unbewußten — spricht es geradezu aus, daß die Sammlertätigkeit Baumgartners durch den analerotischen und homosexuellen Komplex determiniert ist. »Mir wollen Sie einreden, Sie hätten wirkliches Interesse an dem Plakettenstudium gehabt? . . . Aus Habgier ist Ihre Sammlung entstanden . . . aus ganz gewöhnlicher, schäbiger Philisterhabgier«, heißt es an der einen Stelle ‹S. 89›[1]. Und weiter ‹S. 90›: ». . . hab ich dich vielleicht eingeladen, meine Sammlung anzuschauen?« — »Natürlich, Sie haben sich nur nicht getraut es auszusprechen . . . Gewünscht haben Sie es immer.«

Man gewinnt überhaupt den Eindruck, daß das Sammelobjekt — in unserem Fall die Plakette — der Vermittlung zwischen dem Sammler und anderen Männern dient. Die Aufmerksamkeit, die der Hofrat den Gesichtern der Antiquitätenhändler zuwendet ‹bei dem einen »hätte er gern gewußt, was hinter der Stirn dieses Menschen vorgehe« [S. 16], für den distinguiert und gebildet aussehenden Kunsthändler [S. 49] empfindet er warme Sympathie›, findet wohl so ihre Erklärung.

Aus diesem seelischen Zusammenhang heraus wird es auch wahrscheinlich, daß die beim Hofrat Baumgartner jählings auftretende Sorge um die Echtheit seiner Stücke, die Angst vor Fälschungen[2],

[1] Vgl. auch S. 54: »Baumgartner merkte gar nicht, daß der Gedanke an den Geldwert der Kunstwerke immer mehr Raum in seinen Überlegungen gewann, daß die Idee, bei solchen Käufen sei das von dem Freund hinterlassene Vermögen sogar gewinnbringend angewandt, wie eine Ranke an seinem Sammeleifer emporwucherte«.

[2] Der quälende Gedanke, daß die Plaketten vielleicht ‹in bildlichem Sinn› »Dreck« sind, scheint auch darauf hinzuweisen, daß ihre Bedeutung als Kotsymbol dem Hofrat bewußt wird.

die es ihm unmöglich macht, sich an den Plaketten unbekümmert um die Meinung anderer zu erfreuen, eigentlich nur seine homosexuelle Enttäuschung widerspiegelt.

Wir haben gehört, daß an einer bestimmten Stelle der Erzählung das scheinbar sachliche Interesse Baumgartners für die Plaketten von seiner ambivalenten Gefühlseinstellung zum jungen Gelehrten fast völlig aufgesogen wird. Dies steht im Einklang mit der von der Psychoanalyse auch anderwärts[1] festgestellten Beziehung zwischen Analerotik und Verfolgungswahn und leitet zum Problem der Paranoia[2] und des Narzißmus über, die beide in unserer Erzählung eine interessante Behandlung erfahren.

Was die psychoanalytische Paranoialehre betrifft, begnüge ich mich, daran zu erinnern, daß von Freud[3] als Anlaß der Erkrankung das Auftreten einer femininen (passiv-homosexuellen) Wunschphantasie angenommen wird, gegen die sich beim Kranken ein intensiver Widerstand erhebt. Der Abwehrkampf wählt die Form des Verfolgungswahnes. Der Ersehnte, der im Grunde auf den Vater, das Urbild jeder ambivalenten Einstellung, zurückweist, kehrt im Wahne larviert als Verfolger zurück, d. h. was als Liebe verdrängt war, erscheint als Haß wieder, der projiziert wird und den Inhalt des Verfolgungswahnes darstellt.

Der für die Paranoia charakteristische Größenwahn entspricht der narzißtischen Objektwahl, die die Zumutung der homosexuellen Wunschphantasie, den Mann zu lieben, radikal ablehnt. Es hat also eine Regression der sublimierten Homosexualität bis zum Narzißmus stattgefunden.

Allein vom Narzißmus des Helden aus läßt sich die rätselhafte Figur des jungen Privatgelehrten deuten, dessen hochmütiges, grausames Lächeln an den mythischen Narkissos oder an den modernen Narziß Dorian Gray erinnert. Dr. Hübner ist das narzißtische Ichideal, ist ein Doppelgänger[4] des Hofrates. Und zugleich vertritt der insgeheim geliebte Verfolger auch den Vater.

Wir sagten schon, daß Baumgartner sich in einem Alter befindet, wo die Furcht vor dem Altwerden[5], die Angst, überholt zu werden, der Wunsch, immer jung zu bleiben, das tiefste Problem des Ichs bildet. Dieses Ich, richtiger: das Stück Narzißmus sträubt

[1] Siehe namentlich J. H. W. van Ophuijsen: Über die Quelle der Empfindung des Verfolgtwerdens (Internationale Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse. VI., 1920, Heft 1) und Aug. Stärcke: Die Umkehrung des Libidovorzeichens beim Verfolgungswahn. (Ebenda, V., 1919, Heft 4.)

[2] Wobei ich es dahingestellt sein lasse, ob es sich um eine reine Paranoia oder eine paranoide Form der Dementia praecox (Dementia paranoides) handelt.

[3] Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia (Dementia paranoides). Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen, III., 1911, Heft 1.

[4] Zum Problem des Doppelgängers vergleiche die grundlegende Arbeit von O. Rank: Der Doppelgänger. (Imago. III., 1914, Heft 2.)

[5] Mit diesem Motiv steht der Geldkomplex in keinem zufälligen Zusammenhang.

sich gegen seine Bedrohung durch die Todesvorstellung und produziert als Abwehrphänomen den die narzißtische Selbstliebe verkörpernden Doppelgänger, in dem doch auch die ursprünglich abgewehrte Todesvorstellung wiederkehrt, da dieser namentlich im Aberglauben als Todesbote erscheint. Der Doppelgänger erweist sich nach Rank[1] als funktionaler Ausdruck der psychologischen Tatsache, daß das zum eigenen Ich erotisch eingestellte Individuum von einer bestimmten Phase seiner narzißtisch geliebten Ichentwicklung nicht loskommen kann, der Doppelgänger erhält die Deutung eines Stückes unabstreifbarer Vergangenheit. Die Freundschaft mit jungen Männern sucht diese erotische Verliebtheit in das eigene jugendliche Ebenbild zu realisieren[2]. Da der Narziß seinem Ich ambivalent gegenübersteht, entladen sich die abwehrenden Gefühle an seinem Doppelgänger als Furcht und Haß, nur dies ermöglicht ihm die erotische Einstellung zum eigenen Ich. Der bisweilen auftretende Impuls, den Doppelgänger zu töten, um sich vor den Verfolgungen durch sein Ich endgültig zu schützen, ist eigentlich ein Suizidversuch auf fremde Kosten, ein Versuch, die aus der Bedrohung des Narzißmus resultierende Todesangst durch Vernichtung seines Ichphantoms zu beseitigen.

In den Abwehrmechanismus des Narzißmus fügt sich auch die Paranoia ein. Auf Grund der Einsicht, daß die Verfolger des Kranken regelmäßig den ursprünglich geliebten Personen (oder deren Ersatzfiguren) entsprechen, läßt sich zeigen, daß der Hauptverfolger eigentlich das eigene Ich ist, die ehemals geliebteste Person, gegen die sich nun die Abwehr richtet. Die für die Paranoia charakteristischen »Stimmen« sprechen nur die eigenen Gedanken des Urbildes aus, dieses glaubt, sich selbst reden zu hören, sein innerstes Denken als Sprechen von außen zu vernehmen.

Kehren wir nun zum Inhalte unserer Erzählung wieder zurück, so braucht nur an den letzten Spaziergang des Hofrats mit dem jungen Mann erinnert werden, um die Doppelgängernatur Dr. Hübners deutlich erkennen zu lassen. Er hält immer gleichen Schritt mit Baumgartner, paßt sich seinem Tempo an, sein Schatten liegt neben dem des Hofrats und zuletzt erscheint er diesem als verfolgendes Spiegelbild[3].

Auch die Prüfungsphantasie, in der der alte und der junge Mann die Rollen vertauscht haben, bestätigt, daß Dr. Hübner nur ein idealisiertes Erinnerungsbild der Jugendjahre des Hofrats darstellt, Baumgartner war sicherlich auch einmal ein Ehrgeiziger, der Erfolge auf geistigem Gebiete anstrebte und Überlegenheitsgefühle seinen Freunden gegenüber empfand. Die ambivalente Gefühlsein-

[1] l. c.

[2] Bedeutung der narzißtischen Objektwahl für die Homosexualität des Mannes.

[3] In der Bedrohung durch das (verhaßte) eigene Spiegelbild äußert sich das Übermächtigwerden des abgewehrten eigenen Ichs. Die Beobachtung der eigenen Bewegungen beim Trinken vor dem Spiegel (S. 85) hat auch ausgesprochen narzißtischen Charakter.

stellung des Hofrats zum jungen Gelehrten findet im Narzißmus ebenso ihre teilweise Erklärung wie der im Bewußtsein Baumgartners auftauchende Wunsch, dem jungen Mann an die Kehle zu springen und ihn zu erwürgen[1]. Schließlich sei auf das Walten der psychischen Instanz[2] verwiesen, die mit dem Klang von Dr. Hübners Stimme Baumgartners verdrängte Gedanken zum Ausdruck bringt.

Wie verträgt sich aber mit dieser Auffassung die Deutung des jungen Kunstgelehrten als Vaterfigur, für die eine Reihe von typischen Zügen herangezogen werden kann? Wir meinen, daß es dem Hofrat nur teilweise gelungen ist, die homosexuelle Libido regressiv zur Bildung des narzißtischen Ichideals heranzuziehen, daß jedoch ein Stück dieser Erotik bei dem ersten männlichen Liebesobjekt, dem Vater, verblieben ist. Die primäre Bedeutung Dr. Hübners ist jedenfalls die narzißtische, da die gleichgeschlechtliche Liebeswahl ursprünglich in icherotischer Einstellung nach dem eigenen Ebenbilde erfolgte. In dem feindseligen Verhalten Baumgartners zum jungen Gelehrten äußert sich also nicht nur die Abwehr gegen den Narzißmus, sondern auch das Sträuben des Paranoikers gegen alle homosexuellen Einflüsse.

Dafür, daß in unserer Erzählung das Benehmen des Hofrats gegenüber Dr. Hübner von verdrängten homosexuellen Wünschen, die einstmals dem Vater galten, bestimmt wird, finden sich so viele offenkundige Anzeichen, daß ich mich bloß auf einige Beispiele beschränke. Seit der ersten Begegnung im Museum empfindet Hofrat Baumgartner dem jungen Mann gegenüber Insuffizienzgefühle, in seinem Minderwertigkeitswahn benimmt er sich wie ein Kind gegen seinen Vater: er kommt sich hilflos und unwissend vor, glaubt sich beständig vom anderen verspottet und verhöhnt, ihm imponiert die unbeirrbare Selbstsicherheit Hübners, den er für unbarmherzig und teilnahmslos gegenüber seinen Freuden und Schmerzen hält. Als ein weiterer Zug, der diese Gefühlskonstellation begünstigt, kommt der Unterschied der Körperlänge in Betracht: der Hofrat ist von kleiner Gestalt, Dr. Hübner überragt ihn an Größe weitaus. Die Prüfungsphantasie mit dem jungen Kunstgelehrten als strengem Examinator läßt ebenfalls in unzweideutiger Weise dessen Vaterrolle erkennen. Die Wissenschaft, die Hübner in den Augen des Hofrats verkörpert, repräsentiert ja auch das dem Kinde vorenthaltene Wissen um sexuelle Dinge. Die für das Verhalten zum Vater typische ambivalente Einstellung unseres Helden wurde bereits hervorgehoben. Er flieht vor Hübner und fühlt sich doch wie unter einem hypnotischen Zwang zu ihm hingezogen, sucht um jeden Preis Gelegenheiten herbeizuführen, mit ihm zusammenzutreffen. Das in der Verdrängung erhaltene positive Gefühl offenbart sich bei Baum-

[1] Der im Gefolge der Analerotik auftretende Sadismus ist auch an diesem Wunsche beteiligt.

[2] Der damit zusammenhängende Beachtungswahn tritt beim Hofrat schon am Anfang der Erzählung — als er vor dem ersten Geschäfte stehen bleibt — zutage.

gartner als Angst, als Angst vor dem Doppelgänger und Angst vor sich selber. Der in ihm wirksame Konflikt macht es begreiflich, daß er in Gegenwart des jungen Mannes verlegen und verwirrt wird.

Das auslösende Moment für den Ausbruch des Verfolgungswahnes mit seinen somatischen Halluzinationen ist der am Schlusse der Erzählung geschilderte Spaziergang des Hofrates in Gesellschaft des jungen Gelehrten, bei dem jenen neuerlich die fixe Idee befällt, daß er den Händlern lauter Fälschungen abgekauft habe[1] (homosexuelle Enttäuschung). Als der junge Mann — scheinbar um Baumgartner zu versöhnen — diesen ersucht, ihm seine Sammlung zu zeigen, empfindet der Hofrat diese Bitte geradezu wie — einen sexuellen Angriff[2] von hinten und flüchtet. Hier bricht nun der Wahn aus, daß der junge Mann ihm folge. »Er spürte seine Blicke im Rücken«, heißt es unzweideutig in der Erzählung (S. 81), »spürte, wie sie auf seinen Nacken trafen, auf seine Schultern, auf sein Rückgrat . . .« Gehörshalluzinationen, in die typische höhnende Stimme übergehend, täuschen ihm die Anwesenheit Dr. Hübners vor.

Für die Bedrohung durch die gleichgeschlechtliche Libido sind zwei weitere Stellen kennzeichnend, an denen von einer Verkehrung ins Gegenteil die Rede ist. Nachdem der Hofrat in sein Arbeitszimmer gestürzt ist und sich auf einen Sessel niedergelassen hat, ist es ihm, als schwebe der Sessel mit ihm höher und höher in die Luft . . .; aber jetzt verkehrt sich die Bewegung in ihr Gegenteil und er sinkt mit einem Schwindelgefühl in einen unabsehbaren Abgrund. In einem späteren Augenblick hört er mit dem Klang von Dr. Hübners Stimme die Worte: »Drehen Sie sie (sc. die Plakette) doch um . . . Sehen Sie: hier . . . sie ist von hinten mit Metall ausgegossen . . . schwer gemacht«[3].

Je stärker im Unbewußten Baumgartners sich nun der Wunsch nach der analen libidinösen Gewalttat regt, desto heftiger empfindet

[1] Infolge Vorstoßes der homosexuellen Libido werden die Sublimierungen rückgängig gemacht. Als Abwehrreaktion droht die Regression von der objektliebenden Einstellung zum infantilen narzißtischen Beharren bei der Analerotik.

[2] Die Wirkung der bereits beim ersten Gespräch mit Baumgartner an diesen gerichteten Bitte Hübners charakterisiert der Autor folgendermaßen (S. 58): ». . . und (sc. der Hofrat) war wiederum froh, den ersten Angriff — anders empfand er es nicht — abgewehrt zu haben«.

Baumgartner muß seine homosexuelle Libido mit negativem Vorzeichen in Form von grobem Benehmen und Beschimpfungen betätigen, wodurch sie ihm selber unkenntlich bleibt.

[3] Übrigens enthalten die Worte: »Vertauschte Rollen, vertauschte Rollen«, die der Hofrat bei der Prüfungsphantasie im Ohre hat, ebenfalls eine unzweideutige Anspielung auf die Homosexualität. Die Beschäftigung mit der Kehrseite der Dinge ist auch ein analerotischer Zug. Eine zweite Bemerkung der höhnenden Stimme, die sich scheinbar auf die Plaketten bezieht, klingt wie aus einem andern, groberotischen Zusammenhang heraus: »In Ottakring draußen können Sie zuschauen, wie das Zeug gemacht wird.«

er im Bewußtsein Angst vor der angeblichen Bedrohung durch Dr. Hübner, dessen unnahbare Vatergestalt an einer Stelle (S. 91) geradezu mit der Personifikation der Wissenschaft verschmilzt. Auf dem Höhepunkte des Anfalls, bevor Baumgartner sein eigenes Spiegelbild für seinen Verfolger hält und gegen dieses losgeht, gerät er in ein wahres Schimpfdelir, auch die typische Wortspielerei[1] fehlt nicht in dem vom Dichter gezeichneten Krankheitsbilde.

Wenn der Hofrat am Schluß in pathologischer Angst vor dem verfolgenden Spiegelmenschen zusammenstürzt und sich dabei mit voller Wucht an der Tischkante verletzt, so ist ein solches Geschehen künstlerisch dem Tode des Helden gleichzuhalten, der in Gestalt des Selbstmordes – auf dem Umweg der Tötung des lästigen Verfolgers – ein übereinstimmendes Endmotiv der Doppelgängererzählungen bildet. Freilich knüpft die Katastrophe dort meistens an die Rivalität in der Liebe um ein Weib an, während in unserem Falle, entsprechend der psychoanalytischen Aufklärung der Paranoia, der primitive Narzißmus des Helden durch die Todesvorstellung und den stürmischen Durchbruch der homosexuellen Libido bedroht erscheint. Das aus dem Spiegelbild entgegentretende Ichphantom ist zugleich eine Verkörperung des Todes[2], wie ja auch wir den Tod als toten Menschen, als (fleischloses) Ebenbild unseres Ichs darzustellen pflegen[3].

Indem wir die mit intuitiver Kenntnis des Unbewußten durchgeführte Charakterstudie eines Dichters, die an keiner Stelle wie die Exemplifikation irgend einer psychiatrischen oder neurologischen Theorie wirkt, gleich einer Krankengeschichte – etwa wie Freud die Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken« des Senatspräsidenten Schreber[4] – analysiert haben, sind wir nicht nur zu bemerkenswerten Bestätigungen der psychoanalytischen Paranoialehre, soweit sie gesichert erscheint, gelangt, sondern dürfen endlich auch im Hinblick auf die eigentümliche Behandlung, die der Verfolgungswahn des Helden im Zusammenhang mit seiner Sammelleidenschaft beim Autor erfährt,

[1] (S. 90) »Ich stehle nicht«, hörte er, »ich stelle nur fest ...« »Stehle ... stelle fest ... stehle ... stelle fest ... stehle ... stelle fest ... Wortspielerei ... Wortspielerei ... Lächerlich aufgeblasener Narr du ... Ich werde dich hinauswerfen ...«

[2] »Ich bin auch nicht umzubringen«, sagt die fremde Stimme. Nicht umzubringen ist — der Tod. Die eisig-eisernen Finger, die sich um das Genick des Hofrats klammern, verraten gleichfalls die Zugehörigkeit zu diesem Vorstellungskreis.

[3] In diesem Zusammenhang sei auf die Novelle von Thomas Mann »Der Tod in Venedig« (1913) hingewiesen, die einen verwandten Stoff behandelt und in feinsinniger Weise bereits durch H. Sachs (»Das Thema Tod«, Imago, III. 1914, Heft 5) analysiert worden ist. Dieser unterzieht die beiden Leitmotive: Tod und Liebe, einer eingehenden Betrachtung, unterläßt es aber aufzuzeigen, wie Thema und Gegenthema im Narzißmus des Schriftstellers Aschenbach ihre Erklärung finden. Der sohneslose Fünfziger verwandelt sich nicht nur in einer charakteristischen Spiegelszene in den alten Stutzer von Pola, der eine Inkarnation des Todes darstellt, sondern liebt auch in dem polnischen Knaben die ideale Sohnesgestalt, also sich selbst.

[4] Psychoanalytische Bemerkungen über einen Fall von Paranoia usw., l. c.

einen Schritt weiter ins Dunkel der Entwicklungsgeschichte der Libido tun und die bereits von anderer Seite[1] angeregte Frage neuerlich aufwerfen: ob nicht die Empfindung des Verfolgtwerdens aus dem analen Komplexe abzuleiten ist und die Ambivalenz des in seiner Bedeutung noch immer nicht voll gewürdigten Narzißmus — so wie sie in pathologischer Übertreibung als Größen- und Kleinheitswahn auftritt — auf die primitive abwechselnd positive und negative Betonung der analen Empfindung letzten Endes zurückgeht.

[1] A. Stärcke, l. c., und J. H. W. van Ophuijsen, l. c.

Literatur.

Internationale Psychoanalytische Bibliothek.

Nr. 4: Dr. OTTO RANK: Psychoanalytische Beiträge zur Mythenforschung.

Nr. 5: Dr. THEODOR REIK: Probleme der Religionspsychologie. I. Teil: Das Ritual. Mit einer Vorrede von Prof. Dr. S. Freud.

Nr. 6: Dr. GÉZA RÓHEIM: Spiegelzauber.

Nr. 7: Dr. EDUARD HITSCHMANN: Gottfried Keller.

Nr. 8: Dr. O. PFISTER: Zum Kampf um die Psychoanalyse.

Nr. 9: AUREL KOLNAI: Psychoanalyse und Soziologie.

(Alle im Internationalen Psychoanalytischen Verlag, Leipzig — Wien — Zürich.)

Die Internationale Psychoanalytische Bibliothek, durch deren Gründung eine Sammlung von wichtigen, d. h. einen wissenschaftlichen Fortschritt auf dem Gebiete der Psychoanalyse bedeutenden Publikationen geschaffen wurde, umschließt sowohl ärztliche als geisteswissenschaftliche Werke. Unter den bisher erschienenen zehn Bänden können sechs zu der letzteren Gruppe gerechnet werden. Es ist kein Zufall, daß die in diesen Werken behandelten Probleme jenen Geisteswissenschaften angehören, deren Vertreter nun mit steigender Aufmerksamkeit den analytischen Forschungen folgen. Diese Publikationen sind aber zweifellos geeignet, nicht nur das Interesse der Fachgelehrten, sondern auch die stärkste Anteilnahme aller Gebildeten zu erwecken, zeigen sie doch die Fruchtbarkeit der analytischen Betrachtungsweise gerade in der Bearbeitung solcher Fragen, die sich bisher einer Lösung mit den uns zur Verfügung stehenden Mitteln entzogen. Auf dem Boden der durch die Analyse gezeigten Tatsachen stehend, vergessen diese Untersuchungen auch nie, daß die in ihnen entwickelten Theorien immer wieder durch die Erfahrungen, welche die analytische Erforschung des Seelenlebens uns liefert, verifiziert werden. So verlieren sie niemals den Zusammenhang mit dem Leben, indem sie zeigen, daß aus denselben verborgen wirkenden Kräften die Menschen ihr Elend und ihr Glück, neurotische Symptome, künstlerische, philosophische und wissenschaftliche Leistungen schöpfen und daß die eine Triebmelodie, wenn auch von den mannigfaltigsten Obertönen begleitet, das Schicksal der Menschen beherrscht.

Die analytische Erforschung des Traumes, die sich als die wertvollste Quelle von Aufschlüssen über das psychische Geschehen erwies, hatte bald den Versuch gerechtfertigt erscheinen lassen, das in der Struktur und den seelischen Mechanismen ähnliche Phänomen des Mythus analytisch zu untersuchen. Das Hauptverdienst auf diesem Gebiete gebührt unstreitig Rank (Nr. 4), dessen auf die Mythenforschung bezüglichen Arbeiten nun um neue vermehrt gesammelt vorliegen. Man kann, wenn man die Aufsätze miteinander vergleicht, leicht erkennen, welche Wege der Autor gegangen ist. Die ubiquitäre Symbolik und das rein Inhaltliche der Mythen tritt später bei ihm immer mehr zurück, die Rolle, welche die Mythen in der Kulturentwicklung der Menschheit spielen, wird immer mehr betont: die beiden letzten Arbeiten Ranks zeigen trotz mancher fragwürdiger Züge die analytische Mythen-

forschung auf einem Höhepunkte, der auch dann feststeht, wenn nachprüfende Belastungsproben ergeben, daß sich die von ihm geschlagene Brücke vom Märchen zu der jeweiligen psychologischen und kulturellen Situation, der es seinen Vermutungen nach seine Entstehung und Umwandlung verdankt, nicht als genug tragfähig erweist. Der Mythus als Produktion der Massenpsyche hat nicht nur den Traum zum Pendant im individuellen Seelenleben, manchen Menschen ist es gegeben, ihre Tagträume des egoistischen Charakters zu entkleiden, sie zu objektivieren und durch ihre Ausgestaltung die Gemeinschaft zu erfreuen. Es sind die Dichter. Hitschmann (Nr. 7) hat einen der großen deutschen Erzähler gewählt, um in der Darstellung seines Lebens und Schaffens, von analytischen Gesichtspunkten ausgehend, zu zeigen, wie tiefgehend Kindereindrücke bei Gottfried Keller gewirkt haben und welche hervorragende Bedeutung bestimmten Tendenzen und deren Hemmungen im Liebesleben für die künstlerische Stoffwahl und Gestaltung zukommt. Ist des Dichters Werk so die Spiegelung seines Ichs, seiner Selbstliebe und seiner Liebe zu anderen und zur Welt, so zeigt auch jeder von uns eine besondere, die Aufmerksamkeit des Psychologen erweckende Einstellung, die, einem frühinfantilen Libidostadium entstammend, in der Analyse als narzißtische bezeichnet wurde. Den Wirkungen, Ersatzleistungen, Verschiebungen und Reaktionsleistungen des Narzißmus im Völkerleben geht Róheim (Nr. 6) nach, indem er die Spiegelriten einer eingehenden Untersuchung unterzieht. Lust und Verbot der Selbstspiegelung als Ausdruck narzißtischer Strebungen kommen in den zahlreichen Riten und Gebräuchen, deren Zeugnisse Róheim gesammelt hat, zum klaren Ausdruck. Was von der Wissenschaft als Aberglaube bezeichnet wird, kann unter glücklicheren Umständen durch den consensus omnium und in mehr oder minder sublimierter Form Geltung und hohe Wertung in der menschlichen Gemeinschaft erlangen, es wird zum Bestandteil der Religion und lebt so als von den sozialen Mächten sanktionierte vornehmste Art Aberglaube fort, in die Tiefen wirkend. Aber auch so hoch gestiegen, zur gewaltigsten sozialen Institution geworden, kann der Ritus seine Abkunft aus dem Triebleben nicht verleugnen und seine analytische Untersuchung, die der Referent (Nr. 5) an einzelnen repräsentativen Beispielen durchführt, zeigt immer wieder die Wiederkehr verdrängter Regungen in ihrer Absicht und Formung sowie im Erfolg. Dabei geht die Gemeinsamkeit unbewußter seelischer Tendenzen über die angeblich so wichtigen Differenzen von Nation und Rasse hinweg, mag es sich um Australneger oder Semiten, Indianer oder Mongolen handeln — »von Harz bis Hellas lauter Vettern«. Der Referent bemüht sich, die entscheidenden Wirkungen seelischer Tiefenmächte im Aufbau und in der Ausgestaltung der Riten primitiver Völker ebenso wie in den religiösen Zeremonien hochkultivierter Stämme darzustellen. Die Zeremonialreligion des Judentums erscheint, so betrachtet, als Ausdruck derselben Tendenzen auf denselben seelischen Voraussetzungen basierend, denselben unbewußten Zielen zustrebend, wie die der Nachbarvölker, nur durch besondere Schicksale des Volkes in andere Richtungen gedrängt. Referent glaubt am Beispiele eines uralten Ritus gezeigt zu haben, wie ein aus dem untergegangenen Totemismus stammender Gebrauch sich bis in das modernste Zeremoniell wenig verändert, nur seinem ursprünglichen Sinn entfremdet, fortsetzt. In der Analyse der Religion wurde immer klarer, welche Bedeutung den Beziehungen des Kindes und des Erwachsenen, in deren Unbewußten ein Stück ihrer Kindheit weiterlebt, zu seinem Vater und dessen Revenants zukommt. Eine ähnliche Rolle spielt dieses Verhältnis in der Entwicklung der großen sozialen Bewegungen, die unsere Zeit beherrschen, tritt dort die positive Einstellung in den Vordergrund, so hier mehr die negative. In einer programmatischen Schrift zeigt Kolnai (Nr. 9), welche Bedeutung die Psychoanalyse für die tiefere psychologische Erkenntnis sozialer Probleme besitzt, indem er die Massenbewegungen des Bolschewismus, Anarcho-Kommunismus etc. auf ihre unbewußten Wurzeln zurückführt und darzustellen versucht, welche psychischen Faktoren in den sozialen Bestrebungen unerkannt und doch treibend die Entwicklung beeinflußten. Die neuen Wege, die Kolnai für die soziologische Betrachtung sucht, sind durch die große Bedeutung, die er der Psychoanalyse in der wissenschaftlichen Erfassung der seelischen Seiten der Probleme zuschreibt, gekennzeichnet. Pfisters reichhaltiges Buch (Nr. 8) führt uns wieder zu einzelnen Fragen zurück, deren theoretische und praktische Bedeutsamkeit zeigt,

daß der »Kampf um die Psychoanalyse« nun in ein neues Stadium getreten ist. Seine Untersuchung der Psychoanalyse als psychologischer Methode und die Arbeiten, in denen er in der Folge die Fruchtbarkeit dieser Methode bei verschiedenen Fragen des individuellen und kollektiven Seelenlebens (Entstehung der künstlerischen Inspiration, Psychologie des Krieges und Friedens, Psychologie des hysterischen Madonnenkultes, psychoanalytische Behandlung verwahrloster Kinder etc.) beweist, gipfelt in einer Ansicht über die Psychoanalyse als über ein Stück Weltanschauung, die, wenn auch nicht in allen Punkten einwandfrei, doch hohes Interesse beanspruchen darf.

Eine eingehendere Besprechung der einzelnen Werke darf der Referent hier um so eher unterlassen, als der eben erscheinende »Bericht über die Fortschritte der Psychoanalyse in den Jahren 1914—1919«[1] diese Publikationen ausführlich würdigen wird. Hier handelte es sich vielmehr darum, zu zeigen, wie die Analyse auf den verschiedenartigen Gebieten Fragen zu lösen und neue, bisher nicht gesehene aufwerfen kann, wie ertragreich ihre Methoden für Ästhetik, Kunst- und Kulturgeschichte, Folklore, Soziologie, Religionswissenschaft, Mythenforschung zu werden versprechen. Denn bei aller Vielseitigkeit und Mannigfaltigkeit der Themen bleibt das Verbindende das Instrument, das hier gehandhabt wird, die Analyse. Gerade darin aber liegt der Reiz der neuen Psychoanalytischen Bibliothek: in ihrem Studium glaubt man ein Orchester zu hören, das die verschiedenartigsten Individualitäten vereinigt und sie, jede nach ihrer Art und auf verschiedenen Wegen, doch dem einen Ziele zustreben läßt. Ihre wissenschaftliche Bedeutung aber liegt zweifellos darin, daß sie die Leser zwingt, die Wirksamkeit unbewußter psychischer Vorgänge auf so disparaten Gebieten des Geisteslebens besser zu würdigen. Wenn nach einem schönen Worte Le Bons Wissenschaft nur eine sehr gemilderte Form der allgemeinen Unwissenheit ist, so darf doch solche Bescheidenheit nicht zur Resignation werden. Neue Methoden und Mittel der wissenschaftlichen Forschung, wie sie gerade die Psychoanalyse den Vertretern der einzelnen Disziplinen bieten, geben die Möglichkeit, das »Ignorabimus« an bestimmter Stelle aufzugeben und ihm wenigstens einen neuen Platz einzuräumen, der den alten weit hinter sich läßt.

Th. Reik.

Religionswissenschaft.

TRAUGOTT KONSTANTIN ÖSTERREICH: Einführung in die Religionspsychologie. Berlin 1917, Ernst Mittler.

Das Buch des Tübinger Professors ist aus akademischen Vorträgen über Religionspsychologie hervorgegangen. Nachdem Österreich das Wesen der Religionspsychologie kurz besprochen hat, behandelt er im Hauptteil »Die Formen der Offenbarung« Visionen, Glossolalie, Inspirationszustände und seelische Innenoffenbarungen. Ein dritter kurzer Abschnitt ist den Entwicklungsstufen der Religiosität gewidmet. Der Schluß wird durch eine Betrachtung über »parapsychologische Zukunftsprobleme der Religionspsychologie« gebildet, die in den Psychical Research, wie sie James, Richet, Flournoy, Dürr und Dessoir befürworten, eine heuristische Methode von Wert erblickt. Die Psychoanalyse ist nur durch Pfisters Glossolaliearbeit in der kritischen Übersicht vertreten. Hat sich der Autor hier noch Zurückhaltung im Urteil auferlegt, so hat er später (»Vossische Zeitung« 1920) solche Schranken fallen gelassen und die Totemtheorie Freuds durch einige forciert burschikose Späße ad absurdum führen wollen. Gegenüber solcher kritischen Haltung wollen wir loyal anerkennen, daß sein eigenes Buch durch leichtfaßliche Diktion, gutgewählte Zitate und reiche Literaturangaben ausgezeichnet ist und für die intellektuell anspruchsloseren seiner Studenten als eine vorzügliche Einführung in die Probleme der Religionspsychologie gelten darf.

Th. Reik.

[1] Im Internationalen Psychoanalytischen Verlag.

FRANZ BOLL (Heidelberg): Oknos. (Leipzig und Berlin 1918, Archiv für Religionswissenschaft. 19. Band, S. 151 ff.)

Die mythische Gestalt von Oknos, dem »Zauderer«, der hilflos versonnen dasitzt, nach einer anderen Variante ein Seil flicht, während die neben ihm stehende Eselin auf der anderen Seite das Seil wieder wegfrißt, ist neben Sisyphus und Tantalos und den Danaiden wohl die bemerkenswerteste Unterweltgestalt. Wilamowitz sah in ihm einen Hamlet, den Büßer »des Mangels an sittlichem Mute, zu tun, was man für recht hält«. Rohde sah im fruchtlosen Bemühen des Oknos »eine Parodie, halb scherzhaft, halb wehmütig, auf jene homerischen Gestalten des Sisyphos und Tantalos, ein kleinbürgerliches Gegenstück zu jener homerischen Aristokratie der Götterfeinde«. Dem Verfasser erscheint die Geschichte und ihre Versetzung in die Unterwelt »die evidente Spiegelung einer Traumphantasie, die wohl zu den allerhäufigsten gehören mag und jedem aus eigener Erfahrung bekannt sein wird. Man pflegt sie den Behinderungstraum zu nennen. Wir befinden uns in irgend einer Situation, wo es zu handeln gilt: wir sind uns dessen bewußt und doch stehen wir müßig und hilflos . . . usw.«

Aus der neueren Literatur zitiert der Verfasser als Beispiel eines »Behinderungstraumes« den Traum in Jeremias Gotthelfs »Uli der Knecht« am Anfang des achten Kapitels. Bei den Alten ist bei Homer des Hektors grauenhaftes Rennen um sein Leben dem Traume verglichen. (Ilias XXII, 199: ὡς δ'ἐν ὀνείρῳ . . . usw.) Virgil übernimmt den Vergleich und steigert ihn:

> Ac velut in somnis, oculos ubi languida pressit nocte quies, nequiquam avidos extendere cursus velle videmur et in mediis conatibus aegri succidimus, non lingua valet, non corpore notae sufficiunt vires, nec vox aut verba sequuntur: sic . . . usw.

Eine Bestätigung dafür, daß die Gestalt des Oknos »aus der Erfahrung im gebundenen Leben im Traume« geschaffen und in die Unterwelt versetzt ist, sieht der Verfasser auch in einer indischen Parallelgestalt: in den indischen Jatakas erscheint der unglückselige Seilflechter als das siebente Traumbild des Königs der Koçala.

In der Kenntnis der Literatur der Traumpsychologie ist der Verfasser bis Volkelt, Scherner und Laistner gelangt.

A. J. Storfer.

LUDWIG WEINER: Altgriechischer Baumkultus. Untersuchungen. Leipzig 1919, Dieterichsche Verlagsbuchhandlung.

Die kleine Broschüre enthält mehr als der Titel verrät. Sie versucht nachzuweisen, daß die Bedeutung des Kranzeslaubes und der hohe Wert, den die Alten ihm beigelegt haben, im letzten Grunde auf den Dienst der Erdgottheit zurückzuführen ist und zeigt die Rolle der Baumverehrung in Kult und Ritus der antiken Hellas. Dem Analytiker werden bei der Lektüre zahlreiche Anregungen zuströmen, die sich sowohl auf den Baumtotemismus als auch auf allgemeinere Fragen der Religionspsychologie beziehen. Der Autor hat es verstanden, uns zu zeigen, wie Eichenlaub und Lorbeerkranz, Kotinoszweig und Olivenreis, die im Ritual der hellenischen Heiligtümer eine bedeutsame Rolle spielen, zu Sinnbildern der höchsten Ziele des Menschengeschlechtes geworden sind. Das materialreiche, sachlich geschriebene Buch ist für den Religionshistoriker und -psychologen interessant.

Th. Reik.

Dr. S. A. HORODETZKY: Religiöse Strömungen im Judentum. Mit besonderer Berücksichtigung des Chassidismus. Bern und Leipzig 1920, Verlag Ernst Bircher.

Alle Blicke sind heute auf die Kämpfe gerichtet, in denen die durch den Vertrag von Versailles geschaffenen Randstaaten an der Ostgrenze der ehemaligen Zentralmächte für ihre Unabhängigkeit zu Felde ziehen und von deren Ausgang wohl

nicht nur ihr Schicksal, sondern das von ganz Europa bestimmt wird. Unzweifelhaft handelt es sich dabei nicht nur um Gleichgewichtsschwankungen, denen jeder neugeschaffene Staatsorganismus naturgemäß ausgesetzt ist, sondern um tiefgehende Reaktionen des Hasses von Jahrhunderte lang unterdrückten Völkern gegen ihre Tyrannen, die weit über ihr Ziel, die Sicherung der endlich erlangten Freiheit, hinausborden. Die Ostjuden, also die Massen, die wohl ein Hauptferment zu jenen Reaktionsprozessen liefern, lernen wir in dem Buche Horodetzkys mit seiner anschaulichen Schilderung der in diesen Ländern entstandenen und verbreiteten Sekten der Chassiden von einer ganz besonderen Seite kennen.

Religionsgeschichtlich bietet das Werden dieser mystischen Sekten hauptsächlich dadurch Interesse, als sich hier in der Bruttemperatur des Empfindens der geknechteten und unterjochten Kinder Israels, die sehnsüchtig nach einem erlösenden Messias ausschauten, der Entwicklungsprozeß von der Gründung durch einige begeisterte Propheten, durch die Kämpfe mit der Orthodoxie, zur Herrschaft der führenden Zaddikim, die in ihrem verweltlichten Prunk und Wohlleben das Ansehen von Miniaturpäpsten gewannen, in Jahrzehnten vor sich ging, während er bei den Weltreligionen Jahrhunderte beanspruchte.

Psychoanalytisch gewähren die Lehren der Gründer günstiges Material und hübsche Parallelen zur Bestätigung der Thesen, die aus dem Studium christlicher Mystiker gewonnen worden sind, vor allem auch dafür, daß die Schaulust in solchen Spekulationen in zentraler Stellung sich auswirkt.

Bescht, der Begründer des Chassidismus, ein Vollwaise, der vom Gehilfen eines Lehrers sich zum Lehrer, dann zum Pächter, Schächter, Arzt und schließlich zum Propheten wandelt und durch seine beständige Berührung mit dem Volke einen stark demokratischen Zug im Gegensatz zur Aristokratie des gelehrten, orthodoxen Rabbinertums in die Sekte bringt, findet die Gottheit in der Natur und versteht die Reden der Vögel und Bäume. Gott ist der Ort der Welt, lehrt er, und die Welt der Ort Gottes (S. 60), alles oben und unten ist eine Einheit und also schaust du den Schöpfer und der Schöpfer schaut auf dich, alle Hüllen und Verdeckungen gehören mit zum innersten Wesen Gottes. Selbst im Satan und bösen Trieb ist auch nur Gott. Deshalb predigt er Freiheit und Verwerfung der Askese.

Charakteristischerweise ist sein einziges literarisches Testament die Schilderung einer wunderbaren Vision in seinem Brief an seinen Schwager (S. 65). Er sieht darin Dinge, die er bis dahin nie gesehen hatte, seit er ein Mann war. Seine Seele steigt zum Paradies empor, wobei die Seelen vieler Lebender und Toter um seine Hilfe und seinen Beistand bitten, er sieht den Satan und Messias, der ihm sein Kommen verkündet, wenn des Bescht Lehre der Welt offenbar sein werde und ihn drei Worte lehrt, um anderen den Aufstieg zu ermöglichen. In jedem Buchstaben seien Welten, Seelen und die Gottheit, die emporsteigen, sich verbinden und vereinigen in grenzenloser Freude, wie sie auf der unteren Welt Braut und Bräutigam empfinden. Bei der Unterweisung des Hauptjüngers Beer durch Bescht treten Engelvisionen auf (S. 71). Auch der Jünger verkündet eine pantheistische Emanationslehre (S. 79). Die Uneinheit rühre vom Wahrnehmenden her, der nicht fähig sei, die Gedanken des Königs ganz zu erfassen. Es müsse ein Zerbrechen stattfinden — daher die sogenannten Gefäßsplitter —, damit das Licht erkannt werde und dieses Erkennen des Lichtes sei ja der Zweck der Schöpfung. Das Innere sei Gott, der das körperliche Äußere belebe. Als Beispiel: siehst du eine schöne Frau, so mußt du nachdenken, woher stammt ihre Schönheit, von der ihr innewohnenden göttlichen Macht! (S. 83.) Dieses geistige Anschauen führt auf jede höchste Stufe (S. 84). Alles, was dem Menschen zu Gesicht kommt, ist von der Vorsehung als Zeiger zu Gott bestimmt. Selbst wenn man ein Tier sieht, das nach etwas Lust hat, erkennt man, daß dieses Tier Lust, d. h. Liebe hegt und wird dadurch an die Liebe Gottes gemahnt. Die Herzensbescheidenheit ist eine Folge des Aufgehens im Schauen des Schöpfers. In der Verknüpfung des Menschen mit Gott schaut jener den gebenedeiten Schöpfer mit seinem geistigen Auge, wie man einen Menschen sieht, und auch der Schöpfer richtet auf ihn, wie ein Mensch, sein Auge (S. 91). Das Auge des Zaddiks — in dieser narzißtischen Persönlichkeit vereinigen sich alle Wunschphantasien dieser Propheten — übersieht alles, nichts

ist ihm verborgen und verheimlicht, sein vom Körperlichen abgelöstes Auge vermag die oberen Welten zu erfassen. Seine Verbindung mit Gott ist so stark, wie die des Buhlers mit der Buhlerin (S. 94).

Das auserwählte Volk beweist durch strikte Befolgung des zweiten Gebotes seine starke Verdrängung der Schaulust. Der Chassid erklärt den bösen Trieb für göttlich und sublimiert sie in ekstatischen Visionen der Gottheit.

Kielholz (Königsfelden).

Dr. phil. FERDINAND MOREL: Essai sur l'Introversion mystique. Etude psychologique de Pseudo-Denys l'areopagite et de quelques autres cas de Mysticisme. Genève, Libr. Kundig, 1918.

Aus den Biographien und Werken einer Reihe bekannter Mystiker aller Zeiten sucht der Verfasser die Erscheinungen und Ausdrucksformen des Prozesses zu gruppieren, den er mit dem Jungschen Begriff der Introversion am besten zu charakterisieren glaubt. Alle Mystiker sind introversiert, aber nicht jede Introversion ist mystischer Natur (S. 27). Leider erfahren wir nirgends genügend, wodurch sich speziell die mystische Introversion auszeichnet. Ein Vergleich der dargestellten Typen ergibt, daß sie doch recht verschiedene Strukturen aufweisen, zu deren Schilderung sowohl die Janetsche Störung des Wirklichkeitssinnes als auch der Bleulersche Autismus und die verschiedenen Begriffe der Freudschen Psychologie herangezogen werden. Morel hebt bei den vorwiegend männlichen Typen, bei denen er meist einen ausgesprochenen Narzißmus feststellt, ein starkes Vorwiegen der sogenannten funktionellen Symbolik hervor und erinnert sich dabei vielleicht zu wenig des Umstandes, daß jedes Symbol als Produkt einer Verdichtung gleichzeitig mehrfache Deutungen fordert, daß also funktionale und materiale sich decken und verflechten können. Sicherlich wäre er sonst auf die Hauptwurzel der vielverästelten mystischen Psyche aufmerksamer geworden, nämlich die infantile, starken Verdrängungen verfallene Schaulust, die sich in den halb lust-, halb angstbetonten Visionen des späteren Ekstatikers entlädt. Unschwer lassen sich reichlich Belege für diese Auffassung finden:

Von Dionysius erfahren wir, daß die Lichtsymbolik eine sehr große Rolle in seinen Werken spielt (S. 103, 106). Bei der Introversion der Inder wird als eine Hauptsache Fixierung des Blickes verlangt, um die eigene Seele zu erblicken (S. 153) und dieser Blick wird verglichen mit dem in die Tiefe des Sees (S. 154). Plotin fordert: Schließen wir die Augen des Körpers, um in uns eine andere Sicht zu eröffnen. In der Ekstase betrachten wir den Einen (S. 166), es hat darin keine Bilder und Schauspiele mehr (S. 168). Philosophie und Moral begleiten sich, wie der Wunsch zu sehen denjenigen zu besitzen begleitet (S. 169). Nach Tauler genießt der Mensch die Visio essentiae Dei, indem er sich versenkt in den Grund, in die Verborgenheit (S. 183). Ganz charakteristisch ist die über Bernhard v. Clairvaux berichtete Anekdote, daß er einmal mit zu großer Neugier den Blick auf eine Weltdame gerichtet habe, sich sofort in einen Teich stürzte, um seine fleischliche Begier abzutöten und von diesem Tage an einen Pakt mit seinen Augen machte, nicht einmal mehr an eine Jungfrau zu denken (S. 192). Schon als Knabe sieht er im Traum, wie das Kind aus dem Leibe der Jungfrau geboren wird (S. 197). Er schwärmt von dem Zimmer des Gemahls, in dem die Gottheit ruhevoll sitzt. Um diese anzuschauen, verfällt die Seele in einen hellen und wachsamen Schlaf, eben die Ekstase (S. 203). Suso hat im Beginn seiner Introversion eine Vision der ewigen Weisheit. Das zentrale Erlebnis, zu dem er immer zurückkehrt, ist die Mutter, welche den Sohn umarmt (S. 217). Auch für Franz v. Sales steht das Bild der Mutter im Mittelpunkt seiner Introversion und er interessiert sich für ihre Brüste wie ein recht hungriger Säugling (S. 243). Die mystische Liebe, erklärt er uns, spricht nicht allein mit der Zunge, sondern mit den Augen (S. 251). Für die heilige Katharina von Siena sind die Hochzeit mit Christus, der Tausch des Herzens mit ihm und die Stigmatisation in erster Linie visionäre Erlebnisse (S. 286). Die Tatsache verdient Beachtung, daß neben dieser gelehrten und reservierten Intro-

version einer intellektuellen Elite eine von der Kirche bekämpfte, volkstümliche bestand bei den Brüdern vom freien Geiste, wo der Inzest mit Mutter und Schwester für erlaubt gehalten wurde (S. 185). Da können wir das erwünschte Ziel dieser mystischen Schaulust unverhüllt erkennen.

Der Unterschied der Mystik bei den beiden Geschlechtern erscheint von diesem Gesichtspunkt aus nicht so schwerwiegend, wie ihn Morel auffaßt. Bei den Männern gestattet nur eine wachsamere und schärfere Zensur des Bewußtseins nicht so durchsichtige Symbole wie bei den Weibern, die inzestuöse Bindung bildet bei beiden das Ziel der Regression.

Das Buch Morels liefert einen wertvollen Beitrag zur Psychologie der Mystik und erweckt durch seine Berücksichtigung der französischen Fachliteratur speziell für den deutschen Leser eine Menge neuer Anregungen.

Kielholz (Königsfelden).

MAURICE NEESER: Les principes de la psychologie de la religion et la psychanalyse. Neuchâtel 1920, Leçon d'ouverture.

Der Autor stellt sich die Frage, ob die beiden wichtigsten Prinzipien, die Flournoy der Religionspsychologie zugrunde gelegt hat, von der Psychoanalyse noch befolgt werden. Diese beiden Prinzipien sind bekanntlich: Ausschaltung der Transzendenz und biologische Erfassung der religiösen Phänomene.

Neeser beginnt seine Übersicht mit Flournoy selbst, und zwar mit seinem letzten Werk »Une mystique moderne«. Nachher bespricht er die Werke von Berguer: »Quelques traits de la vie de Jésus au point de vue psychologiques et psychanalytique« (Genève et Paris 1920), von F. Morel »L'introversion mystique« (Genève 1918) und von A. Maeder »Guérison et evolution dans la vie de l'âme« (Zürich 1918). Und bei jedem einzelnen dieser Autoren fragt sich Neeser, ob sie die von Flournoy aufgestellten Grundprinzipien befolgen oder nicht.

Neeser beschuldigt die erwähnten Psychologen, daß sie in bezug auf das erste Prinzip, sich betreffs der Transzendenz Reserve aufzuerlegen, die selbstgezogene Grenze (in verschieden hohem Maße) überschreiten. Durch die Tatsache, daß sie die Genese oder die persönliche Ausarbeitung der Idee oder der Repräsentation der Transzendenz zu erfassen bemüht sind, treten sie aus ihrer Reserve, aus dem Reiche der Transzendenz selbst, heraus. Das ist aber ein Eingriff der Psychologie in das Gebiet der Metaphysik.

In bezug auf das zweite Prinzip teilt Neeser die Autoren in solche, deren Erklärung entweder biopsychologisch oder biophysiologisch ist. Diese Unterscheidung scheint uns aber mehr in Worten als in Wirklichkeit zu bestehen.

F. Morel (Genf).

PIERRE BOVET: Le sentiment religieux. Etude de psychologie. Dans la Revue de théologie et de philosophie. Nr. 32. Lausanne 1919.

Wir finden das religiöse Gefühl mit allen seinen Variationen schon beim Kinde. Es entsteht dort von selbst, wo die Nachahmung der Umgebung keine Rolle spielt. Der Autor zählt einige der zur Erklärung dieses Gefühls vorgeschlagenen Theorien auf: Die »erotogene« Theorie von Binet-Senglé und die von Schroeder, die bekanntlich dem Christentum feindlich ist und nach welcher Sexuallust und religiöse Ekstase identisch seien. James zeige in einem Kapitel seines Buches »Die religiöse Erfahrung« (1902) die Unzulänglichkeit dieser Theorie, aber die Lösung, die er vorschlage, sei ebenso unzulänglich. Stanley Hall stelle die Übereinstimmung zwischen der Entwicklung der individuellen Religion und den Empfindungen gegenüber dem anderen Geschlecht fest. Flournoy endlich und die Psychoanalyse werfen dieses Problem ganz frisch auf durch Einführung der »Sublimierung«. Aber für den Autor ist die Lösung noch nicht endgültig. Durch welche ihrer Funktionen verwandelt sich die Kindesliebe, Gattenliebe, Elternliebe, Menschenliebe in Gottesliebe? Es geschieht durch die Kindesliebe, was schon in dem geläufigen Ausdruck »kind-

liche Pietät« enthalten sei. In der Kindheit würden Allwissenheit, Allmacht und Allgüte den Eltern zugeschrieben. Erst gegen das fünfte oder sechste Jahr entwickle sich eine rationalistische Krise: Die elterliche Allwissenheit schrumpfe im Geist des Kindes zusammen, die Allmacht der Eltern werde untergraben, die Allgüte ebenso auf dem Wege des Vergleichens. Der Autor bringt einiges sehr interessante Material über diese Krise.

F. Morel, Genf.

PIERRE BOVET: Le sentiment filial et la religion. Revue de théologie et de philosophie. Nr. 36. Lausanne, Aout-Octobre 1920.

Der Autor dieser kleinen Studie bringt einige Bestätigungen der Hypothese, nach welcher das religiöse Gefühl eine Fortdauer oder eine Veränderung der kindlichen Liebe darstelle. Der Glaube an die Allgegenwart, die Heiligkeit, die Allwissenheit Gottvaters wurzle in dem ganz eigenartigen affektiven Verhältnis des Kindes zu seinem Vater. Dieser Zustand der uneingeschränkten Bewunderung verfalle einer Krise, die nach dem Autor ungefähr zwischen dem vierten und sechsten Lebensjahre eintritt.

Weiterhin zeigt der Autor die Beziehung auf, die zwischen dem kindlichen Fühlen und dem Patriotismus besteht, zwischen dem religiösen Gefühle einerseits und der Loyalität anderseits. Ihr gewöhnlicher Ursprung sei derart, daß er in hohem Maße Verwandtschaft und Gegensätzlichkeit in der Menschenseele veranschauliche.

F. Morel (Genf).

O. PFISTER: Au vieil Evangile par un chemin nouveau. La psychanalyse au service de la cure d'âme. Berne 1920, Traduit par H. Malan.

Diese Broschüre wendet sich an die Pfarrer, deren wahre Aufgabe die Seelenheilung sei. Der Autor versucht, ihnen mit Hilfe einiger Beispiele zu zeigen, welche Hoffnungen sie an die Psychoanalyse knüpfen können. Diese Beispiele beanspruchen nicht, die Leser in die Praxis der Psychoanalyse einzuführen; sie illustrieren treffend die wertvolle Unterstützung, welche die Psychoanalyse den Seelsorgern bietet, welche in ihrem Berufe so viele Leute sehen, die gehemmt, zweifelsüchtig, zwangskrank, unzufrieden mit sich selbst und mit den anderen zu werden beginnen, und die in Sektentum oder Asketismus zu verfallen drohen.

Der Autor zeigt seinen Lesern, wie die Psychoanalyse imstande ist, bei denen, die sich an sie wenden, die Schwierigkeiten, die sich ebensowohl in der moralischen Haltung als im religiösen Leben erheben, zu entwirren. Er zeigt, daß es das einzige Mittel sei, sie zur Einsicht in die Notwendigkeit einer moralischen und religiösen Regeneration zu bringen und auf eine vollständige Wiedererziehung vorzubereiten. Diese wäre im Beginn erreichbar, denn sie würde den Patienten lehren, seine affektiven Kräfte, die in den unbewußten Komplexen verborgen sind, zu gebrauchen.

F. Morel (Genf).

Völkerpsychologie.

ELIAS HURWICZ: Die Seelen der Völker. Ihre Eigenart und Bedeutung im Völkerleben. Ideen zu einer Völkerpsychologie. Bibliographie, 164 S. Gotha 1920, Perthes.

Es ist für den psychoanalytischen Leser nicht uninteressant, daß der Verfasser die Aufgabe der eigentlichen Völkerpsychologie darin sieht, die seelischen Differenzen der einzelnen Völker zu erforschen und zu ergründen. Er arbeitet mit reichhaltigem literarischen Material, leider machen die Zitate den weitaus wertvollsten Teil des Buches aus und über dieses selbst ist ziemlich wenig zu berichten. Erwähnen wir Price Colliers Bemerkung, wonach die Bezeichnungen vorgeblich

desselben Gegenstandes: »love«, »amour«, »Liebe« voneinander vollends abweichende Gefühlstöne innehaben. Der Verfasser weist darauf hin, daß die Seele der Nationen mit schlagwortmäßigen Eigenschaftstermini nicht auszudrücken ist, wir finden überall Antinomien, Polaritäten. Möglicherweise wird, so glauben wir, die Psychoanalyse in einer Anzahl solcher Fälle ambivalente Einstellungen entdecken können. Auch müssen wir betonen, daß der Verfasser gar richtig bemerkt, der jüdischen Seele mag man sowohl Konservativismus wie Fähigkeit zur Neuanpassung als Nationaleigenschaften gelten lassen, hat aber nicht den Einfall, ob nicht vielleicht die Frage, das Problem von Verharren und Neuanpassung in der jüdischen Seele eine ganz besondere Stellung einnimmt. Wäre dem so, so würden beide entgegengesetzten Züge einander beileibe nicht neutralisieren, selbst wenn wir kein neues inhaltliches Material heranzögen, was zwar natürlich immer unentbehrlich ist. Der Verfasser stellt allenfalls interessante, einander in vielem bestätigende, etlichemal auch widersprechende Zitate nebeneinander, die Widersprüche werden jedoch hiedurch nicht gelöst, ob man auch dumpf fühlt, daß sie, im beiderseitigen Zusammenhange genommen, keine unerschließbaren Antinomien darstellen. Wir meinen eben, wiewohl auch jederzeit die Tatsachen das wichtigste sind, vor der Beobachtung, insbesondere aber vor der Interpretierung der Nationalzüge sollte man Sinn und Bedeutung der zu gebrauchenden Eigenschaftsbezeichnungen doch ausführlicher und präziser bestimmen. »Rationalismus« ist fürwahr kein Wort, womit man operieren kann, wenn nicht ganz genau angegeben wird, was darunter zu verstehen ist, da es zumindest drei Grundbedeutungen hat, deren unbewußte — oder oft bewußte — Verwechslung jegliches Gedankengefüge über den Haufen zu werfen vermag. Leider wird es, auch bei Gelehrten, so ohne Erläuterung gebraucht, wie »Brot« oder »Buch«. Die Psychoanalyse mit ihren Schemen »Verdrängung und Verurteilung«, »Idealisierung und Sublimierung«, »sexuell und genital« wird zur Entwirrung dieses Knäuels sicherlich um vieles beitragen, wie der mit ihr vertraute Leser vorliegenden Buches an vielen Stellen fühlen mag. Beispielsweise wo über das Verhältnis zwischen englischer und italienischer »Sinnlichkeit« die Rede ist. Im übrigen wird die Rolle der Affektbeschaffenheit und der frühesten Kindererziehung in der Ausbildung der Nationalcharaktere mehrfach unterstrichen. Unter anderem schildert der Verfasser auch den Unterschied zwischen deutscher und französischer Psychiatrie: die erste nennt er beschreibend, die zweite analytisch und führt als vornehmstes Haupt der französischen Richtung (wenn wir die Freudsche Schule nicht dazu rechnen, gewiß mit vollem Recht) Janet an. Von der Psychoanalyse scheint er nichts vernommen zu haben und das scheint nicht zum Vorteil seiner Arbeit zu gereichen.

A. Kolnai (Wien).

Dr. med. G. A. WEHRLI: Krankheitsdarstellungen in den Winterzeichnungen der Dakota-Indianer mit einigen Parallelen aus europäischen Kinderzeichnungen. Zürich 1917/18, Jahresbericht der Geographisch-Ethnographischen Gesellschaft.

Dr. med. G. A. WEHRLI: Die inneren Körperorgane in den Kinderzeichnungen mit einigen ethnographischen Parallelen. Zürich 1918/19, Mitteilungen der Geographisch-Ethnographischen Gesellschaft.

Der Verfasser ist Mediziner, Folklorist und Begründer einer im Zürcher Hygiene-Institut aufgestellten, bereits recht reichhaltigen Sammlung von Materialien zur Geschichte und Volkskunde der Medizin. Er beschreibt in der ersten der genannten Arbeiten die Krankheitsdarstellungen, die sich in den »Winter-Counts«, den Bilderschriftkalendern, der Dakota vorfinden. In der zweiten gibt er teilweise spontan, teilweise unter direkter oder indirekter Veranlassung entstandene Kinderzeichnungen wieder, die innere Organe darstellen wollen. Die Arbeiten sind nicht psychanalytisch, verdienen aber hier Erwähnung als wertvolles Material für künftige analytische Arbeiten, die sich mit der Entwicklung des Zeichnens oder mit infantilen anatomischen Theorien befassen.

Rorschach.

Kunstwissenschaft.

Dr. O. PFISTER: Der psychologische und biologische Untergrund des Expressionismus. Bern und Leipzig 1920, Verlag Ernst Bircher.

Die vorliegende Schrift Pfisters über die expressionistische Malerei bedarf einer eingehenden kritischen Besprechung. Sie weist einerseits die Vorzüge auf, die wir an den früheren Schriften des Autors kennen gelernt haben: seine Bereitwilligkeit, die Ursachen und Ziele geistiger Strömungen vorurteilslos zu erforschen, seine warmherzige und verständnisvolle Anteilnahme an allem, was unsere Zeit bewegt, seine Gabe lebendiger Darstellung. Aber es darf nicht verhehlt werden, daß man dieser Eigenschaften in des Autors neuester Arbeit nicht recht froh wird, denn sie weist daneben entschiedene Mängel und Fehler auf, die gerade von psychoanalytischer Seite hervorgehoben werden müssen, weil sie denjenigen, welche mit unserer Wissenschaft nicht vertraut sind, leichter entgehen werden.

Daß der Expressionismus einer Abwendung des Künstlers von der Realität, einer Nachinnenkehrung seiner Libido den Ursprung verdankt, daß er also ein narzißtisches Phänomen darstellt, darin muß dem Autor vollkommen zugestimmt werden. Aber den Nachweis dieses Vorganges sucht er an einem Beobachtungsmaterial zu führen, das in mehrfacher Hinsicht unglücklich gewählt ist. Pfister gibt die fragmentarische Psychoanalyse eines Künstlers der expressionistischen Richtung wieder. Die begleitenden Reproduktionen von Bildern des Künstlers, auf deren Analyse Pfister seine Schlüsse großenteils aufbaut, entsprechen nur zum kleinen Teil den Originalien, da der Analysand diese zumeist wieder an sich genommen hatte, sie sind vielmehr aus dem Gedächtnis des Autors wiederhergestellt (S. 25). Wir erhalten somit gar keinen verwertbaren Eindruck vom Schaffen des Analysanden und es nützt uns wenig, wenn Pfister uns wiederholt der genialen Künstlerschaft des Mannes versichert.

Schwerer wiegt ein zweiter Einwand. Durch die ganze Schrift hindurch wird von der »Neurose« jenes Künstlers gesprochen. Nun liegt es mir gewiß fern, mich auf diagnostische Spitzfindigkeiten einzulassen. Aber im geschilderten Falle ist es für den Fachmann unverkennbar, daß eine mit ausgeprägtem Negativismus verbundene Psychose vorliegt. Am Schluß erfährt man denn auch, daß Pfister den Analysanden einem Psychiater übergab. Zwei Gründe nötigen zu dieser diagnostischen Stellungnahme. Erstens liegt der Einwand auf der Hand, daß es sich in den Bildern um Produkte eines Schizophrenen handelte, von welchen nicht ohne weiteres allgemeine Schlüsse hinsichtlich des expressionistischen Schaffens abgeleitet werden dürfen. Sodann aber machte, wie aus Pfisters Darstellung hervorgeht, das negativistisch-ablehnende Verhalten des Analysanden eine regelrechte Psychoanalyse unmöglich.

Wird schon damit die wissenschaftliche Verwendbarkeit des beigebrachten Materials in Frage gestellt, so ist weiterhin noch ein Einwand zu erheben, dem der Psychoanalytiker das größte Gewicht beilegen darf. Die Ausdeutung der Bilder des Analysanden und seiner Träume ist in einer Art geschehen, die man nicht mehr als streng psychoanalytisch bezeichnen kann. Hier drängt sich der Vergleich mit früheren Schriften des Autors zuungunsten der vorliegenden auf.

Pfister hat seinen Analysanden zu den einzelnen Bestandteilen seiner Träume und Bilder frei assoziieren lassen, aber diese Methodik nirgends weit genug verfolgt, was großenteils durch pathologische Widerstände bedingt gewesen sein mag. Da er aber beim geringsten Widerstand sogleich das Reizwort wechselte, so erhielt er naturgemäß nur solche Assoziationen, die der Oberfläche nahe, d. h. ichgerecht waren. Bedenkliche Beispiele sind besonders die Traumanalyse auf S. 45 und die Analyse eines Bildes auf S. 74 f. Die Deutungen hat Pfister, wie aus der Darstellung zu ersehen, dem Patienten selbst vorgeschlagen und ist dabei auf dessen Widerstand gestoßen, ohne ihn überwinden zu können. Die allgemeinen Bedenken gegen die Verwendung des so gewonnenen Materials finden in den Einzelergebnissen der Arbeit leider ihre Bestätigung. So muß z. B. die Schlußfolgerung beanstandet werden, »daß das einzelne Bild nicht die ganze Persönlichkeit, sondern nur einzelne im Unbewußten gerade vorherrschende Züge ausdrückt, und zwar oft häßliche Züge, während andere, die auch zur Persönlichkeit gehören, in

der Verdrängung sitzen und sich nicht einmal verkleidet manifestieren können« (S. 150). Die so unvollkommen durchgeführte Analyse berechtigt nicht zu solcher Folgerung. Ebenso große Zweifel ergeben sich bezüglich der Annahme des Autors, der von ihm beobachtete Künstler sei Expressionist nur, solange ein bestimmter Zwiespalt in ihm vorhanden sei; nach dessen Beseitigung fehle der expressionistische Charakter seiner Kunst (S. 110). Pfisters Ansicht scheint zwar ein richtiger Kern innezuwohnen, aber an dem beigebrachten Material läßt sie sich nicht erweisen. Ich kann ihm weder darin folgen, wie er die einzelnen Bilder der einen oder andern Gruppe einordnet, noch kann ich aus seiner eigenen Darstellung entnehmen, daß die beiden Gruppen von künstlerischen Produkten zeitlich getrennt entstanden seien.

Im zweiten Teil des Buches wendet Pfister sich von der Analyse eines Einzelfalles zu einer psychologischen Würdigung des Expressionismus als Zeitströmung. Auch hier finden sich zutreffende, ja vortreffliche Bemerkungen, doch wieder sind sie untermischt mit anfechtbaren Auffassungen. Überzeugend wirkt z. B. der Vergleich des Expressionismus mit der automatischen Kryptolalie und der religiösen Glossolalie (S. 146). An anderen Stellen dagegen ist die psychoanalytische Betrachtungsweise der Phänomene stark beeinträchtigt durch eine ihr wesensfremde Ideologie (»wahres Menschentum«, »Lebensbestimmung« usw.). Und ferner will mir scheinen, daß Pfister auf manche Fragen der modernen Kunstrichtung, die gerade den Psychoanalytiker interessieren müssen, nicht genügend eingegangen ist. Ich nenne nur die Verdrängung des Sexuellen aus dem manifesten Inhalt des Kunstwerks und die Bevorzugung religiöser Motive.

Bringt man alles in Abzug, was in Pfisters Buch unsere Kritik herausfordert, so bleibt noch immer viel Gutes und Verwertbares, das man in anderen Schriften über den gleichen Gegenstand vergebens suchen würde. Dies hervorzuheben ist der Kritiker gerade einem Autor schuldig, dessen Verdienste um die Psychoanalyse allgemein anerkannt sind und durch die Einwände gegen eine Einzelschrift nicht verdunkelt werden können.

Abraham.

G. F. HARTLAUB: Kunst und Religion. Ein Versuch über die Möglichkeit neuer religiöser Kunst. Berlin 1919, Kurt Wolff Verlag.

Die Entwicklung der Malerei in der neuesten Zeit hat nicht nur auf formalem Gebiet einschneidende Veränderungen mit sich gebracht. Sie hat den Inhalt des Kunstwerkes ebensosehr betroffen. Man beobachtet einerseits die Tendenz, das Gegenständliche überhaupt auszuschalten, anderseits ein Zurückgreifen auf Motive, die in den vorhergegangenen Jahrzehnten an Bedeutung sehr verloren hatten. Wie man sich hinsichtlich der Form auf Vergangenes besinnt, so auch hinsichtlich des Inhalts. Vom Standpunkt der Psychoanalyse haben wir in beiden Vorgängen eine Regression zum Infantilen zu erkennen.

Hartlaub weist einleitend darauf hin, daß die Kunst aus der Religion entsprungen sei; beide hätten sich aber auf dem weiteren Wege ihrer Entwicklung voneinander entfremdet. Im Expressionismus nähere sich die Kunst gegenwärtig der Religion wieder an, sowohl durch Darstellung des Religiösen als Gefühlsäußerung als durch Bevorzugung der traditionellen christlichen Motive. Wir könnten dem Autor vollkommen zustimmen, wenn er die Herkunft der Kunst aus dem Religiösen weniger absolut behaupten würde. Es geht nicht an, das Erotische und andere Quellen primitiver Kunst beiseite zu lassen. Ihm ist aber das Religiöse in einem neuen, höheren, jetzt erst zu ahnenden Sinne auch das Ziel der gegenwärtigen Entwicklung der Kunst.

Die durch reiche Bildbeigaben verdeutlichte Wendung der Malerei zum Religiösen kann hier nicht im einzelnen an Hand der instruktiven und klaren Ausführungen des Verfassers verfolgt werden. Dagegen sei darauf hingewiesen, daß Hartlaub selbst an verschiedenen Stellen seines Werkes auf die psychoanalytischen Anschauungen Bezug nimmt. Natürlich kann dies nur in sehr allgemeiner Form geschehen, solange von psychoanalytischer Seite eine umfassende Bearbeitung der neuesten Kunst noch nicht vorliegt. Eine solche wird ihrerseits mit großem Nutzen auf Hartlaubs Ausführungen zurückgreifen.

Abraham.

Dr. K. HERMAN BOUMANN: Das biogenetische Grundgesetz und die Psychologie der primitven bildenden Kunst. Zeitschrift für angewandte Psychologie. 1919. Band 14, Heft 3—4, S. 129—145.

Es wird die Zeichenkunst eines Schwachsinnigen, der Sprache kaum kundigen Mädchens, das sich nur eine Art Kindersprache aneignen konnte, dargestellt. Die Zeichnungen verraten dieselbe, sogenannte physioplastische Darstellungsweise, welche wir aus den Grottenzeichnungen ältesten Datums kennen. Die aus künstlerischem Standpunkte minderwertige ideoplastische (symbolistische) Darstellungsweise soll sowohl phylo- als ontogenetisch Zeichen eines entwickelteren Zustandes sein und mit der Ausbildung der Sprachfähigkeit zusammenhängen: »die Geburt des Wortes traf die Kunst jener längst vergangenen Zeiten. Und die unbefangene Naturbetrachtung ging verloren in der Befangenheit der eigenen Phantasie.«

Dr. J. Hermann (Budapest).

Pädagogik.

Prof. Dr. PIERRE BOVET: »La psychanalyse et l'éducation«. Extrait de l'annuaire de l'instruction publique, 1920.

In beneidenswert klaren und treffenden Zügen entwirft der Autor ein Bild von der Psychoanalyse Freuds und ihren pädagogischen Auswirkungen. Er rechnet mit dem amtlichen Charakter seiner Publikation, was wohl die Erklärung gibt für die neutrale Stellung, die er einnimmt. Prof. Bovet vertritt als Ordinarius der Pädagogik an der Universität Genf von Amts wegen die offizielle Psychologie. Wir müssen anerkennen, daß er mit besonderem Geschick die Überleitung der psychologischen Interessen vom Bewußtsein auf die pädagogisch viel wichtigeren subliminalen Vorgänge bewerkstelligt. Dem Traum, der Verdrängung, den Fehlleistungen, der infantilen Sexualität gibt er alle wünschenswerte Betonung und belegt sie mit trefflichen eigenen Beobachtungen. »En parlant de la sexualité de l'enfant, nous avons quitté la description de la méthode pour exposer les vues psychologiques auxquelles l'usage de la psychanalyse a conduit les praticiens. Ainsi que nous l'avons marqué, plusieures de ces doctrines sont encore matière à constatation. Mais il n'est pas exagéré de dire que la découverte de la psychanalyse a dès maintenant enrichi, et sur certains points révolutionné, la psychologie, comme celle de l'analyse spectrale ou du microscope ont, en leur temps, transformé la chimie ou la biologie« (S. 20). »La psychanalyse nous donne de l'esprit humain un tableau infiniment plus vivant, partant plus vrai, que ne faisait la psychologie associationniste d'un Taine, par exemple. Pour démontrer le profit que les éducateurs avaient à ne pas ignorer la psychologie, nous en étions un peu trop réduits, il y a quelques années, à citer des expériences sur l'association des idées ou sur les divers types de mémoire qui, ne considérant dans l'écolier que des facultés réceptives, ne touchant pas au coeur du problème éducatif. Il n'en va plus de même aujourd'hui. A des schémas statistiques la psychanalyse substitue une vue dynamique du développement des instincts de l'enfant« (S. 24).

Zu besonders schönen Hoffnungen berechtigt Bovets entschiedenes Eintreten für die Anwendung der Psychanalyse in der Erziehung und Beobachtung der »enfants moralement abandonnés« und neurotischen Kindern. Der Autor befürwortet warm die Bestrebungen Pfisters und begrüßt die im Entstehen begriffenen Beobachtungsanstalten der Jugendgerichte und Erziehungsbehörden, wobei er voraussetzt, daß dem subliminalen Triebleben die Hauptaufmerksamkeit und zwar auf psychoanalytischer Grundlage zukommt.

Bovet kam dazu, die verdrängte infantile Sexualität rückhaltlos anzuerkennen (S. 21). Das ist uns nicht unerwartet, denn in seiner glänzenden Studie »L'instinct combatif« (1917), die wir noch zu würdigen haben, konnte er auf von ihm eigenartig begangenen Weg in voller Unabhängigkeit diese Erfahrung machen. Immerhin ist es verwunderlich, daß er die infantilen Bindungen nicht beim Namen genannt wissen will. »Parmi ces tendences affectives insuffisamment satisfaites, il en

est une qui, suivant les psychanalystes, est toujours refoulée par l'entourage et que nous devons nous attendre à trouver toujours dans la sous-conscience de nos sujets, c'est l'amour passionné (Freud dit même incestueux) du petit garcon pour sa mère, de la petite fille pour son père, et la jalousie parricide qu'elle engendre. Cet ensemble de voeux, non seulement inassouvis mais repoussés avec horreur dès la plus tendre enfance, constitue ce que, par allusion au mythe antique, Freud appelle le complex d'Oedipe. Il est certain que les souhaits parricides plus ou moins conscients sont très fréquents chez les enfants. Ont-ils toujours pour motif la jalousie? Je n'oserais l'affirmer, car ils sont communs aux deux sexes, et ils se dirigent indistinctement sur l'un et l'autre des parents. Ils trouveraient aussi, semble-t-il, une explication suffisante dans cet instinct, aussi primordial que l'instinct sexuel, qui pousse tout enfant à s'affirmer et que les parents ne peuvent manquer de contrecarrer continuellement par leurs défenses.« So einfach kommt mir freilich die Ödipuseinstellung nicht vor. Ist sie doch in den häufigsten Fällen einer Komplikation unterworfen. Ein neuerer Aufsatz Freuds über das Motiv »Ein Kind wird geschlagen« zeigt mit überraschender Deutlichkeit den Wandel der Ödipuseinstellung und die Unhaltbarkeit der Adlerschen Auffassung gerade in diesem Punkt. Gemeinsamkeit des Verhaltens beider Geschlechter ist kein Gegenargument und die Auffassung des Geltungstriebes als »aussi primordial que l'instinct sexuel« scheint mir durch Bovets eigene Untersuchung über den »instinct combatif« in Frage gestellt.

Bovet ist ein Psychologe von außerordentlich abwägendem und selbständigem Charakter. Das gibt aber seinem offiziellen Eintreten für die Psychoanalyse besonderen Zeugniswert. Diese Schrift ist als Instruktionsschrift ein Meisterstück. Als Stellungsnahme und Kritik ist sie, nach meinem Empfinden, der Psychoanalyse gegenüber eher zurückhaltend und der Schulpsychologie gegenüber eher noch zu günstig.

Dr. U. Grüninger (Zürich).

Rektor Pater Dr. J. B. EGGER: Die Psychoanalyse als Seelenproblem und Lebensrichtung. Beilage zum Jahresbericht der kantonalen Lehranstalt Sarnen, 1918/19, 1919/20. 136 S.

Diese Schrift will ein Gutachten sein: Roma locuta, causa finita. Egger will auch ausdrücklich wissenschaftlich ernst genommen werden. »Die wissenschaftliche Beurteilung einer Lehre hat deren Kenntnis zur Voraussetzung. Und zwar ist es von wesentlicher Bedeutung, die zu beurteilende Lehre in ihrer Reinheit, d. h. nicht durch allerlei Zutaten entstellt, kennen zu lernen« (S. 5, I.). Wir würden also entschiedenen Ernst der Behandlung und Ehrlichkeit gegenüber dem Leser erwarten. Zunächst trifft das letztere nicht zu. Egger, der die Kritik einer Wissenschaft von universellem Interesse unternimmt, hat ihre authentische Literatur nicht gelesen. Die »Traumdeutung« kennt er nicht, schreibt aber gleichwohl ein ganzes Kapitel darüber (S. 28, I. ff.). Ebenso unbekannt sind ihm die Schriften zur Neurosenlehre. (Die »Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie« zitiert er fleißig.) Diese Art ist für das ganze Machwerk charakteristisch. Das Wahre an der Psychoanalyse sei uraltes Gut: »In Xenophons Memorabilien finden wir geradezu ein Schulbeispiel einer Psychoanalyse.« Egger ist nie dazu gekommen, Unbewußtes und Ungewußtes zu unterscheiden, er hat aber den Mut zu sagen: »Mit keinem Ausdruck treibt die Psychanalyse so Schindluderei, wie mit den Worten ‚bewußt' und ‚unbewußt', ‚was die Psychanalyse Unbewußtes nennt, würde sie viel besser Vergessenes, aus der Erinnerung momentan Verschwundenes nennen. — Denn das Unbewußte kann den Menschen ja nicht beunruhigen, sondern nur das Bewußte. Da gilt das Sprichwort: ‚Was ich nicht weiß, macht mir nicht heiß'.«

Äußerst leichtsinnig nimmt es der Verfasser auch mit der beigezogenen Literatur. Er hängt der Psychoanalyse alle möglichen philosophischen Tendenzen an und zitiert dazu A. Mäder, »Heilung und Bildung« etc. Auf Tatbestände und Argumente geht er nicht ein. »Was der Psychanalyse fehlt, das ist die Fundierung auf festen metaphysischen Prinzipien. Das ist eben der Fluch jeder Philosophie (!), die nicht auf dem Standpunkt des Theismus steht, daß sie, ohne es zu wollen und

zu merken, in den Sumpf des Materialismus gerät«. Egger aber nennt die Seele einen »Riesenfilm« (S. 71, l.). — »Bekanntlich werden die Psychanalytiker nicht müde (?), auf das katholische Beichtinstitut hinzuweisen.« Auf einen Vorhalt, wie die Beichte die Analyse ersetzen solle, wo das pathogene Material ins Unbewußte versunken ist, antwortet Egger: » ... daß der Beichtende verpflichtet ist, nur jene Sünden zu beichten, die er nach fleißiger Erforschung des Gewissens ausfindig gemacht hat. — Ad impossibile nemo tenetur — deshalb entschuldigt die Unwissenheit. — Es ist endlich gar nicht einzusehen, wie die Verdrängung krankmachend auf die Seele wirken soll.«

Die Schrift Eggers ist so tendenziös und negativ, daß sie sich auch für die Gegner entwertet — ein interessantes Stück Fanatismus. Wegen ihres offiziellen Charakters wird Referent eine ausführliche Entgegnung in den Berner Seminarblättern, Zeitschrift für Schulreform, veröffentlichen.

Dr. U. Grüninger (Zürich).

WILLIAM STERN: Die Intelligenz der Kinder und Jugendlichen und die Methoden ihrer Untersuchung. Leipzig 1920, Verlag Ambr. Barth.

Stern stellt in diesem Werke die exakteren Ergebnisse der Intelligenzprüfungen an Kindern und Jugendlichen zusammen. So genau die Methoden auch gehandhabt werden, leiden sie doch alle an einer gewissen Einseitigkeit, dem Mangel der Berücksichtigung des Einflusses, den das Gemütsleben gerade in den Entwicklungsjahren auf den jeweiligen Stand und Ausdruck der Intelligenz ausübt. Auch die Bedeutung des psychosexuellen Faktors bleibt durchwegs unbeachtet und diese Vernachlässigung wird sich gewiß im positiven und negativen Sinne hinsichtlich der zu erwartenden und der tatsächlichen Leistungen der Beurteilten bemerkbar machen.

Dr. H. Hug-Hellmuth.

HORST: Das Tagebuch eines Knaben. Berlin W 30, 1920. Kultur-Verlag.

Es ist ein bedeutsames Zeichen unserer Zeit, daß sie an dem Erleben des Werdenden nicht achtlos vorübergeht, sondern uns die Kämpfe der jugendlichen Seele schauen läßt, sei es, indem der reife Mensch, sich besinnend auf seine Jugendzeit, die Freuden und Leiden jener Tage rückschauend wiedererlebt, sei es, daß sie uns aus den Aufzeichnungen junger Menschen selbst unmittelbar entgegentreten.

Im vorliegenden Tagebuch enthüllt sich uns das tiefinnerste Erleben einer Knabenseele, die unter dem Schuldgefühl einer früherwachten, auf Abwege geratenen Erotik leidet und sich doch nicht befreien kann von dem Verlangen der Sinnlichkeit. Wie der junge Mensch, weil er vom andern Geschlecht nicht voll genommen wird, zum eigenen flüchtet und, wenn er ein gesunder ist, diesen Weg als falschen empfindet und ihn doch weitergeht, wie er bei den Erwachsenen nach einer liebevoll führenden Hand sucht, sie bei den Eltern am allerwenigsten findet, wie ein ungeheurer Kampf die junge Seele erfaßt und aufreibt, das lesen wir in diesen Blättern schlicht und wahrhaft aufgezeichnet. Wir sehen den Knaben unter den unerquicklichen Verhältnissen im Vaterhaus innerlich zum Manne reifen und von der ersten heißen Liebe zu einem Mädchen erfaßt, die er »keusch und heilig« halten will. Und wir verstehen, daß ihm in der Verödung seines Heims in ungestilltem Verlangen seiner Triebe das Lernen verhaßt und unmöglich wird. Er fühlt sich den Forderungen des Lebens nicht gewachsen und will einem Dasein, das ihm durch die Lage daheim und das Treiben der Kollegen unerträglich erscheint, den Tod vorziehen. Aber die Treue eines Freundes, die Güte der Mutter verhüten, daß der Entschluß zur Tat wird und wir freuen uns, daß der Junge in seinem Onkel zum zweitenmal einen Berater findet, der ihm hilft, der Schwierigkeiten des Lebens Herr zu werden.

Das Büchlein wird vielen ein Spiegel eigenen Erlebens sein und Vätern, Erziehern und Lehrern der Knaben sollte es nicht unbekannt bleiben.

Dr. H. Hug-Hellmuth.

Dr. A. KNABENHANS: Die Erziehung bei den Naturvölkern. Aus der im Manuskript überreichten Festschrift für Prof. Dr. O. Stoll. Jahresbericht der Geographisch-Ethnographischen Gesellschaft. Zürich 1918/19.

Eine — von Psychoanalyse wenig berührte — ethnographische Arbeit, die den irrigen Vorurteilen über die sittlichen und gesellschaftlichen Zustände der Naturvölker entgegentritt.

Unrichtig und gegen jedes gesunde soziologische Denken verstoßend ist die Anschauung, als ob auf tieferen Stufen ein nur von reinen Ichtrieben bestimmtes Dasein möglich wäre. Der »hoffnungslos egoistische Wilde« existiert nicht. Kinder-, Alten- und Krankentötung sind kein Beweis für Herzenshärte und sie erlauben schon deshalb nur sehr vorsichtige Rückschlüsse auf das Seelenleben, weil es sich da um feste Formen oder Sitten handelt.

Verfasser bespricht zunächst die häusliche Erziehung, die beide Geschlechter gleichmäßig umfaßt, und teilt das Erziehungsgebiet ein in Zucht und Lernen. Die Steinmetzschen entwicklungsgeschichtlichen Stufen der Verwöhnung, der beginnenden Zucht, der strengen Zucht, der Vernachlässigung erwiesen sich als voreilige Verengungen. Es »steht unzweifelhaft fest, daß das Verhältnis zwischen Eltern und Kindern gerade auf den tiefsten Stufen ein außerordentlich mildes ist. Über dieser ersten Periode des primitiven Kindes waltet eine unendliche Liebe und Güte. Nirgends eine Spur von einem schroffen Zwangs- oder Willkürverhältnis. Körperliche Strafen sind allgemein verpönt oder kommen höchstens als ultima ratio in Anwendung. Trotzdem ist das Benehmen der Kinder, besonders wenn sie etwas älter werden, überwiegend ein gutes. Sie zeigen ein ruhiges, verträgliches Wesen, sie sind freundlich, anhänglich«. Als Ursachen dieser Erscheinungen nimmt Verfasser an: Größere Instinktnähe, auf den primitiven Stufen genüge schon der angeborene Unterordnungsinstinkt und das ebenfalls triebhafte Nachahmungsbedürfnis, um das jugendliche Individuum hinreichend zu disziplinieren. Ferner falle zufolge der früher eintretenden Reife das Flegelalter bei der häuslichen Periode nicht mehr in Betracht. Es fehle auch die Schule mit ihrem Geiste des Wettbewerbs. Es bestehe eine viel größere Einheit des Vorbildes als bei uns, es fehlen die vielen Gebote und Verbote und damit auch das Zeremoniell und die tiefe Kluft zwischen Kindern und Erwachsenen. Einen Zusammenhang zwischen Erziehung und Häufigkeit des Krieges bezweifelt Verfasser, hingegen betont er, daß die mildesten Formen der Erziehung sich da fänden, wo sich Klassenunterschiede noch nicht herausgebildet haben.

Das Lernen geschieht vor allem durch Spiel und Nachahmung. Als Lehrmeister, wo es solcher bedarf, wirken oft die Großväter.

Für die Knaben folgt nach der häuslichen Erziehung die Initiationserziehung. Als Wirkungen der »Buschschule« nennt Verfasser: Erziehung der durch die milde häusliche Erziehung allzu üppig gewordenen Jungmannschaft zu disziplinierten Gliedern der Gemeinschaft, Erzeugung eines starken Solidaritätsgefühls unter den Gruppengenossen, zeitige und radikale Lösung der infantilen Bindung an das mütterlich-Feminine, Schulung. Der Symbolgehalt der die Buschschule abschließenden Pubertätsriten findet keine nähere Erwähnung.

Die Erziehung des Naturvolkes bewahrt noch mehr einen biologischen Charakter. »Es ist dies aber gleichzeitig ein solcher, der den Bedürfnissen der kindlichen Natur und dem kindlichen Bewußtsein ungleich besser entspricht als derjenige unserer einseitig von den Interessen der Erwachsenen bestimmten erzieherischen Maßnahmen.« Nicht umsonst tauchen heute modern-pädagogische Forderungen auf, »von denen man oft glauben könnte, sie wären direkt am Beispiel des Primitiven abgelesen«.

Rorschach.

ELFRIEDE FRIEDLÄNDER: Sexualethik des Kommunismus. Eine prinzipielle Studie. Wien 1920, Verlagsgesellschaft »Neue Erde«.

Das infantile Sexualleben wird gemäß Freud geschildert. Das ganze sexuelle Elend der bestehenden Gesellschaftsordnung erfährt eine vernichtende, jedoch kaum ungerechte Kritik, wobei nicht etwa »das bedauernswerte Umsichgreifen der Geschlechtskrankheiten«, sondern die psychosexuelle, erotisch-ethische Unzulänglichkeit

der gegenwärtigen Sexualkonstitution der Gesellschaft die Hauptrolle einnimmt. Selbst in der Haltung des Gemeinwesens gegenüber den venerischen Seuchen tritt die Ungerechtigkeit, die grundlegende Unsittlichkeit zutage. Die reine Ehe und Familie ist ein Ideal der bürgerlichen Gesellschaft, dem sie in der Wirklichkeit ihrer Natur zufolge Hohn spricht. Überhaupt aber ist in sexualibus mit Zwang nichts zu erreichen und jedwede staatliche Kontrolle dieser Beziehungen möge abgeschafft werden. Allerdings erkennt die Verfasserin an, daß deren wünschenswerteste und sittlichste Form die Monogamie, das promiskue Geschlechtsleben immerhin eine durchaus niedrige ist. Nun aber, das Thema ist nicht »Kapitalismus und Sexualleben«, sondern »Sexualethik des Kommunismus«, was also ist der positive Vorschlag, dessen Durchführung geeignet wäre, dem Übel unserer sexuellen Rückständigkeit tatsächlich abzuhelfen? Nichts anderes als — die staatliche Erhaltung und Erziehung jeden Kindes zirka bis zum zwanzigsten Lebensjahr (!), erklärt sich die Verfasserin in schlichter Kürze. Sodann folgt ein Programm, das neben diesem Hauptpunkt etliche humanitäre und hygienische Forderungen enthält. (Keine Art des Inzests soll Friedländer nach bestraft werden!) Es folgt noch die Wiedergabe des transitorischen Familien- und Eherechts in Sowjetrußland.

Wir vernehmen also einen konkreten Vorschlag, über dessen Unsinnigkeit, Unsittlichkeit und unvergleichbare Inferiorität selbst gegenüber dem mit Recht geschmähten gegenwärtigen Zustande gar kein Wort verloren werden mag. Lediglich darauf sei aufmerksam gemacht, daß eben die psychoanalytische Erkenntnis der kindlichen Sexualität alles andere mehr erfordert als die staatliche Kindererziehung. Die komplizierte Entwicklung der werdenden Seele soll ihrem oft eine störende Übermacht behaltenden, aber doch alleinigen Nährboden entrissen, das auch von der Analyse als so notwendig dargestellte Individualisieren dem Machtstaate anvertraut werden! Niemals hätte sich der wahnwitzigste preußische Militarismus zu dieser Anmaßung erdreistet. Der Geist der Psychoanalyse ist demnach Friedländer ebenso fremd geblieben wie der aller freiheitlichen und individualistischen Leitsätze, die ihr willkommen sind im Kampfe gegen die kapitalistische Herrschaft, um auf deren blutige Zertrümmerung eine andere, ungeahnt furchtbare und persönlichkeitswidrige Zwingherrschaft folgen zu lassen.

A. Kolnai.

Kriminologie.

Dr. EDMUND MEZGER, Staatsanwalt: Die Beschuldigtenvernehmung auf psychologischer Grundlage. Berlin 1918, Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft. 40. Band, S. 152 ff.

Verfasser geht vom Problem der »kriminalpsychologischen Tatbestandsdiagnostik« aus, gibt eine kurze Übersicht über die Bestrebungen, das Assoziationsexperiment in den Dienst des Untersuchungsrichters zu stellen und konstatiert schließlich: daß die »Tatbestandsdiagnostik« keinen Eingang in die Praxis gefunden hat, ist nicht etwa dadurch bedingt, daß die psychologischen Voraussetzungen nicht zutreffen würden, sondern nur in praktischer Hinsicht durch Eigenarten des Strafprozesses begründet. Im Grunde genommen ist jedoch auch die einfache Beschuldigtenvernehmung ein psychologisches Experiment gewissermaßen, wenngleich sie sich nicht aus Reiz- und Reaktionsworten, sondern aus Frage- und Antwortsätzen zusammensetzt. »Wir können die Formen der richterlichen Beschuldigtenvernehmung in die Formen des Assoziationsversuches umdenken und damit die Ergebnisse des letzteren auf die gerichtliche Untersuchung übertragen«. Frage und Antwort ist daher bei der Vernehmung mit genau derselben subtilen Sorgfalt und Genauigkeit zu behandeln wie beim Assoziationsexperiment des Psychologen. (Praktische Folgerungen für die Protokollführung! Stenographieren!) Der Verfasser fordert Respekt gegenüber dem zutage geförderten psychischen Material. Wenn der Chemiker bei der Analyse eines Stoffes fremdartige, in seine Theorie wenig passende Elemente vorfindet und diesen Befund als unbequem beiseite schiebt, so würde das als unwissenschaftlich gebrandmarkt werden, wenn dagegen der Psychologe in der Seele des von ihm Untersuchten eigenartige

Vorstellungsverbindungen, perverse Gefühle und Triebe, erlogene und phantastische Ideengebilde, kurz etwas Sonderbares, Unerwartetes, Außergewöhnliches vorfindet, so ist jedermann bereit, das alles für dummes Zeug zu erklären. Und doch gibt es auch im psychischen Leben nichts, das nicht seinen »Sinn« hätte. »Sinn« — führt der Verfasser aus — ist subjektive Absicht, subjektive Tendenz, subjektiver Wert, dynamische Zweckvorstellung. Aus ihm begreifen wir das individuelle Seelenleben als psychodynamischen Zweckzusammenhang, lernen die einzelnen psychischen Phänomene, den manifesten Bewußtseinsinhalt verstehen aus anderen Bewußtseinsvorgängen oder aus seinen verborgenen, unbewußten psychischen Ursachen. (In diesem Zusammenhange weist der Verfasser auf die Psychoanalyse und besonders auf das Problem des Traumes hin.)

Das Ziel der Beschuldigtenvernehmung im Strafverfahren, soweit sie der Beweiserhebung dient, sieht der Verfasser in der Aufdeckung und Erforschung seelischer Komplexe. Aus Komplexen und ihrer Wechselwirkung besteht unser ganzes psychisches Leben. Sie bedingen die Eigenart des Einzelnen, alle psychologische Forschung und Betätigung muß in letzter Linie auf Komplexerkennung zurückgehen. »Die Komplexe sind besondere biologische Gebilde und stehen vermöge der ihnen eigenen Affektbetonung in enger Beziehung zum Kern unseres Wesens, dem Willen.«

Bei der Beschuldigtenvernehmung kommt es dem Verfasser vor allem auf die Erhebung folgender Komplexe an:

1. Der »Tatkomplex«. Alles, was beim Vernommenen »an Vorstellungen und Gedanken, Gefühlen und Affekten mit der konkreten Straftat zusammenhängt«. Die wahrheitsgemäße Auskunft über den Tatbestand ist das Geständnis. In Anbetracht der Möglichkeit bewußter oder gutgläubiger (pathologischer) Selbstbezichtigung gilt natürlich im modernen Strafprozeß auch dem Geständnis gegenüber der Grundsatz der freien richterlichen Beweiswürdigung.

2. Die Willenskomplexe gewinnen große Bedeutung für die richterliche Vernehmung besonders bei Ermanglung eines Geständnisses. Vornehmlich Lügen- und Verstellungskomplexe setzt der leugnende Beschuldigte dem Richter als Widerstand entgegen. Der Lügenkomplex darf für den Richter nicht Gegenstand der Erregung und Entrüstung sein, er muß ihm wie jede andere psychologische Tatsache ein von aller objektiver Wertung losgelöstes interessantes Faktum bleiben.

3. Erhebung von Tat- und Willenskomplexen, führt der Verfasser des weiteren aus, genügt nur in den allereinfachsten Fällen. In allen wichtigen Straffällen ist weiterhin, zur Aufklärung des seelischen Tatbestandes, zur Frage der Strafenmessung oder zur Wahrheitsermittlung auf Umwegen, durch umständlichere Erhebung scheinbar nebensächlicher Dinge, die aber schließlich doch näher an das Ziel führen als das direkte Losgehen auf die Sache selbst, die Erhebung des »Ichkomplexes« notwendig. Er umfaßt das gesamte »Vorleben« des Beschuldigten. (Auch auf die Aszendenten übergreifend!) Zu den ausschlaggebenden Vorstellungen, schreibt der Verfasser, gehören nicht nur die bewußten Vorstellungen, die bewegenden Gedanken, von denen das Individuum selbst weiß, sondern auch die unbewußten Vorstellungen und Seelenvorgänge, die die Taten der Menschen überall mitbestimmen. Nicht nur das Vorstellungsleben, auch das Affektleben ist wichtig. Affekte und die sie aufbauenden Gefühle sind »eigenartige innere Zustände der Lust oder Unlust«. Die Erforschung des spezifischen Affekttones, des generellen Verhältnisses von egoistischen und altruistischen Motiven, gehört wesentlich mit zur Erhebung des Ichkomplexes, zur Feststellung des individuellen Charakters eines Menschen. (Latente und unbewußte Kriminalität! Psychopathische Verhältnisse! Grenzfälle des Antisozialen!)

4. In wichtigen Fällen, in denen es sich um Leben und Tod, um Ehre und Freiheit der Beteiligten handelt, oder in denen die Fäden des psychologischen Zusammenhanges verworren sind oder in denen psychopathische Verhältnisse eine Rolle spielen, bedarf es nach dem Verfasser noch der besonderen Erhebung einer weiteren Gruppe von Komplexen, der »Sachkomplexe« (= durch ein sachliches Band zusammengehaltene Komplexe, also »Interessen«). Sie umfassen das gesamte geistige Leben eines Menschen auf politischen und sozialen, wirtschaftlichen und technischen, religiösen und philosophischen, ethischen und künstlerischen Gebieten . . .

»In der von dem Wiener Neurologen Sigmund Freud begründeten psychoanalytischen Schule spielt unter den Sachkomplexen eine besonders bedeutsame Rolle der Sexualkomplex. Nun ist zweifellos die Beteiligung des Sexualkomplexes am menschlichen Seelenleben ein außerordentlich umfassender. Seine individuelle Ausgestaltung und Wirksamkeit ist ein wesentliches Moment für die Erkenntnis eines Charakters. Auch die Beteiligung an der Verbrechensgenese ist eine große . . . Aber hüten wir uns vor Übertreibungen. Der Mensch ist nicht nur Sexualwesen und die Dinge der Außenwelt haben auch andere Funktionen zu erfüllen, denn nur als Genitalsymbole zu dienen. Insbesondere begegnet die Freudsche Theorie von der infantilen Sexualität und dem in ihr ständig wiederkehrenden Inzestkomplex schwerwiegende Bedenken. So geistreich und anregend für den Psychologen vielfach die methodischen Gedanken der Psychoanalyse sein können, so große Vorsicht und kritische Nachprüfung ist ihren Ergebnissen gegenüber am Platz.«

A. J. Storfer.

J. AMBOS, Strafanstaltspfarrer in Butzbach, Hessen: Kriminalität, Jahreszeit und Kirche. Mainz 1918, Der Katholik, Zeitschrift für katholische Wissenschaft und kirchliches Leben. 98. Jahrgang, S. 113 ff.

Verfasser behandelt die kriminalistische Tatsache, daß die Zahl der Verbrechen und Vergehen gegen die Sittlichkeit im Sommer (Juni—Juli) am höchsten, im Winter (Dezember—Januar) am niedrigsten ist. Dieser Umstand tritt aus Statistiken verschiedener Länder sehr prägnant hervor. Verfasser bestreitet nicht, daß »Natureinflüsse« (»kosmische«, »meteorologische«) sowohl wie »soziale oder kollektive« Einwirkungen (Alkohol) eine Rolle spielen, »wobei der Mai mit seinem Sprossen, Grünen und Blühen die Lebenskraft und mit ihr die Libido besonders anregen mag«. Aber »selbstredend wird man es ablehnen müssen, die Willensfreiheit auszuschalten«. Hier setzt die Kirche mit ihren Hilfeleistungen ein. Ein Hauptmittel der Kirche gegen sexuelle Verirrungen ist die Askese des Fastengebotes. Der Verfasser zitiert Fr. W. Foerster: »Es ist eine uralte Erfahrung, daß nichts so dämpfend auf die Naivetät des Begehrens wirkt und der Welt des Leibes eindrucksvoll die geistigen Forderungen fühlbar macht, wie gelegentliche Eingriffe in den Ernährungsprozeß . . . Es liegt ja überhaupt die gesundeste Sexualpädagogik darin, daß man irgend einen nicht unmittelbar dem sexuellen Leben angehörigen Trieb benutzt, um daran den jungen Menschen in den richtigen Umgang mit seinen Trieben überhaupt einzuüben.« Daß die Kirche eine gewiegte Pädagogin ist, beweist dem Verfasser das vierzigtägige Fasten »gerade in der Zeit des Ansteigens der Begehrlichkeit, die da anstürmt, um zu dem Zenith der Sommerglut aufzustreben?« Das fortwährende Steigen der Gesamtkriminalität als auch des Anteiles der Sittlichkeitsdelikte daran hängt damit zusammen, daß unser Geschlecht das Fasten und das Entsagen verlernt hat. Die Kirche mildert allerdings heute angesichts der Anforderungen des modernen Lebens mit seiner Arbeitshetze die früher strengen Fastenvorschriften. Doch die von dem einen oder anderen Gebot entbunden sind, »sollen sich da ja nicht auch jeder anderen Askese wider das Fleisch überhoben dünken. Da gilt es — Ersatz zu finden. Manchmal schafft unser Herrgott diesen Ersatz in Gestalt von körperlichen Beschwerden oder Seelenleiden. Ersatzübungen sind dann leichtere Selbstabtötungen, wie Bezähmung der Augen, Zügelung der Gaumenlust, die in mannigfacher Weise zurückgedrängt werden kann u. dgl. m.« Es folgen Ausführungen über Beichte, Kommunion und Gebet. (»Nur verschwindend wenige Gefangene werden eingeliefert, bei denen das Gebetsleben auch nur ein einigermaßen normales gewesen ist.«) In der Jahreszeit, in der die Herzensreinheit mehr als sonst gefährdet, macht die Kirche die Beter am eifrigsten mobil: zum Gebetsverkehr mit der Muttergottes. »So hat sich denn der Maimonat zum schönsten Muttergottesmonat entwickelt, um in allen eifrigen Verehrern der Himmelsmutter die höhere Liebe zu pflegen, gegen die die irdische sinnberückend nicht aufkommen kann. Der Maialtar hat hohe Bedeutung gegen die Sexualverfehlungen jeder Art.«

A. J. Storfer.

Psychologie.

WALTHER SEIDEMANN: Die allgemeine Psychologie der Gegenwart und ihre pädagogische Bedeutung. Leipzig 1920, J. Klinckhardt.

Die heutige Psychologie erinnert lebhaft an einen wild zerrissenen Gletscher. Da türmen sich die Eisblöcke zyklopisch durcheinandergeschleudert zum greulichen Chaos und wer sich in diese Séracs hinauswagt, verliert leicht die Orientierung. Von überlegenem Standort aus aber zeigen sich Ordnungen in der Unordnung, hier Moränen in parallelen Linien, hier Nebenarme, hier gemeinsame Senkungen. Walther Seidemann, Seminaroberlehrer in Altenburg, versteht es trefflich, im Wirrwarr der gegenwärtigen Psychologie die übereinstimmenden Züge aufzufinden. Mit dem Bienenfleiß eines passionierten Sammlers vertieft er sich in die ungeheure Zahl der Werke, die über den heutigen Stand der Seelenkunde Aufschluß geben. Klar und übersichtlich stellt er die allgemeinen Züge dar, weiß aber auch mit sicherer Hand das Sondergut der einzelnen Autoren zu zeichnen. Scharfsinnig und meistens mit viel Weisheit nimmt er zu den dargestellten Begriffen und Theorien Stellung und fügt der wissenschaftlichen Kritik jeweils eine wohlerwogene pädagogische Beurteilung hinzu. Nach dieser Hinsicht stellt sein Werk eine musterhafte Leistung dar.

Das Ergebnis ist allerdings für die akademische Psychologie nichts weniger als schmeichelhaft. Die Geschichte der menschlichen Irrungen wird sich einst an dem hier gebotenen Stoff ergötzen. Denn wieviel unfruchtbare Begriffsklauberei, wieviel ärmliche Definitiönchen, wieviel öde Scholastik auf Schritt und Tritt! Wo einer eine Lehre aufstellt, kommen sicher ein paar andere und wollen sie widerlegen, und in den wichtigsten Begriffen herrscht genau dieselbe Verworrenheit und Unwissenheit wie vor vielen Jahrzehnten. Da raufen sie sich um die abgenagten Knochen abgedroschener Definitionen und kommen Menschenalter nicht vom Fleck, werfen sich aber wütend auf solche, die, von solchem Treiben angewidert, neue Bahnen betreten und neue Aufgaben aufnehmen.

Der pädagogische Ertrag dieser von der modernen Psychologie präsentierten Konfusion? Was Seidemann wertvolle Anregungen nennt, ist zum großen Teil nichts anderes, als Berichtigung grober Irrtümer, die andere Autoren verbrachen. Vieles ist leeres Programm, gut gemeint, aber bei der Ausführung erweist sich die Unfähigkeit der mitgebrachten Methoden. Und Hand aufs Herz, muß nicht Herr Seidemann zugeben, daß aus seinem ganzen Buche, dessen Wert ich keineswegs verkleinern möchte, für die Erziehungskunst blutwenig Ergebnisse fließen, die ein tüchtiger Erzieher, der nicht durch eine schlechte Pädagogik verdorben wurde, nicht längst besaß? Und ist nicht weiter zuzugeben, daß ein Erzieher, der nur mit der Ausrüstung, die ihm die moderne Psychologie verschaffen kann, seine Wirksamkeit begänne, der ärmste, hilfloseste Tropf der Welt wäre? Sogar von dem, was eigentlich die Psychologie zu sagen hätte, bearbeitet sie ja nur einen kleinen Ausschnitt und befindet sich gegenüber den großen Seelenfragen, die für die Erziehung zentrale Bedeutung haben, im Zustand des völligen Nichtwissens, ja es scheint sogar, im Zustand des Nichtwissenwollens.

Freilich gibt Seidemann nur die allgemeinen Grundlinien der herrschenden Psychologien. Aber man weiß, wie wenig wertvolle Einzelheiten in den Bazars der ausgeführten Theorien zu holen sind. Wer die ganze Armseligkeit, Zerfahrenheit, Unsicherheit, Unwissenheit der heutigen Psychologie eindrucksvoll kennen lernen will, findet keinen tüchtigeren Führer, als den Verfasser der besprochenen Schrift. Bedauerlich ist nur, daß auf die Einseitigkeit und Unfruchtbarkeit dieses mit enormem Geistesaufwand arbeitenden psychologischen Treibens nicht hingewiesen wird. Seidemann scheint die Fülle des dargebotenen Stoffes für Reichtum zu halten. Mir geht das ewige Mückensieben und Kameleschlucken längst wider mein wissenschaftliches Gewissen, und ich kenne keine schlechteren Seelenkenner als die modernen Psychologen. Ein tüchtiger Erzieher mit hellen Augen und einfühlungsfreudigem Herzen weiß tausendmal mehr von den Realitäten des Seelenlebens, als in sämtlichen Psychologiebüchern miteinander geschrieben steht. Das schließt nicht aus, daß man das wenige Wertvolle sich aneignen soll.

Am wenigsten befriedigt der Abschnitt über die Psychoanalyse (239—255). Die Darstellung verrät auch hier den objektiven Gelehrten, und in der Würdigung blickt die vornehme, Gerechtigkeit übende Gesinnung aufs angenehmste hervor. Allein wieder bewährt es sich, daß auch ein kluger Mann die Analyse unmöglich verstehen kann, solange er über die Bücher nicht hinauszusehen vermag und die Furcht vor den Tatsachen zu seiner Beraterin macht. Wer den Dichter will verstehn, muß in Dichters Lande gehn. Und mit der Analyse sollte es sich anders verhalten?

Schon die Einreihung der Psychoanalyse in die »angewandte« Psychologie bedeutet einen Fehlgriff. Sogar erbitterte Gegner räumten ihr ein, daß sie der Seelenforschung Erkenntnisse von unabsehbarer Tragweite zuführte (siehe mein Buch: »Zum Kampf um die Psychoanalyse«, 1920, 11—115), also »Theoretische Psychologie« ist.

Seidemann gesteht ebenfalls eine Anzahl wissenschaftlicher Verdienste zu: Die Psychoanalyse hat den Zusammenhang des seelischen Ablaufs mit dem wirklichen seelischen Geschehen im einzelnen neu erörtert, die überraschenden Streiche des Unbewußten in Fehlleistungen erkannt, geheime Wünsche in manchen Träumen an den Tag gebracht, wie überhaupt Freud die Traumpsychologie mit einer ganzen Anzahl wertvoller Traumbeobachtungen beschenkte (250). Nachwirkungen verdrängter Vorgänge, den Wert des Abreagierens, Sublimierung, Widerstand, Ersatzbildung und andere Begriffe entbehren nicht der tatsächlichen Unterlage. Auch Frühzeichen der Sexualität kommen bisweilen vor und es ist der Analyse recht zu geben, wenn sie die Rolle des Geschlechtlichen höher einschätzt, als viele tun.

Diesen Verdiensten werden nun aber angebliche Übertreibungen entgegengesetzt, wobei Seidemann unglaubliche Mißverständnisse passiert sind. Man höre: »Nicht alle seelischen Gegebenheiten werden in erster Linie durch das Unbewußte bedingt« (250). Wer hätte etwas anderes behauptet? »Es (das Unbewußte) ist nicht der ‚Zauberschlüssel', der alle Zugänge zu den seelischen Geschehnissen öffnet«. (Wer hätte es denn gesagt?) Nach Freud müßte man annehmen, daß das Unbewußte voll finsterer und gefährlicher Regungen sei und mehr schädliche als heilsame Antriebe aus sich entlasse (251), Seidemann übersieht, daß Freud ein Unbewußtes im engeren und weiteren Sinn unterscheidet, ersteres enthält nur das Tiefverdrängte, von dem doch kein Einsichtiger behaupten kann, daß es anders wirke, als Freud behauptet. Das Leichtverdrängte, das Freud das Vorbewußte nennt, schafft allerdings das Geniale und Hochwertige. Allein das hat kein anderer als Freud von jeher gelehrt. Weiter: Seidemanns Vorwurf, daß Freud alle Träume auf die Wunschformel bringen wolle, trifft heute nicht mehr zu. (S. Freud, Jenseits des Lustprinzips.) Der Begriff der Sexualität werde zu weit gefaßt, Sinneseindrücke, die in nichtgeschlechtlichen Zonen entstehen, dürfen ihm nicht unterstellt werden. (Wer hätte es denn getan?) Das gesunde Empfinden werde aufs tiefste beleidigt, wenn man liest, wie in allen, den niedrigsten wie den höchsten Erscheinungen geschlechtlichen Regungen nachgespürt werde. (Also Sexualpsychologie in usum Delphini? Also soll man die Sexualität nur da zu erforschen suchen, wo es das ästhetische und ethische Gefühl erlaubt? Meine Ethik fordert ganze, nicht halbe Erkenntnis. Mit Seidemanns Argument könnte man Harnuntersuchungen als »verletzend« ablehnen.)

Freuds allgemeinpsychologische Anschauung soll sich mit der Assoziationspsychologie decken, denn das Seelenleben sei nichts als das Wechselspiel der Inhalte. (Das Gegenteil ist richtig: alle Störungen erklären sich aus Absichten des Individuums, nämlich Unlustersparnis, Krankheitsgewinn etc., Seidemann merkt selber, daß sein Urteil falsch ist.) Es fehle eine klare, einheitliche Grundauffassung des Seelenlebens. (Gäbe Freud eine Metaphysik, so würden die Gegner auf ihr herumreiten, um sich um die Erforschung der Tatsachen herumdrücken zu können. Über Freuds Positivismus siehe mein Buch »Zum Kampf um die Psychoanalyse«, S. 246 ff.)

Am meisten Gewicht legt Seidemann darauf, daß das psychoanalytische Verfahren des festen Maßstabes dafür entbehre, daß der aufgefundene Inhalt wirklich der verdrängte Wunsch sei. An einer verdächtigen Stelle werde die Reihe der Einfälle unterbrochen und von ihr aus der seelische Inhalt zurechtgelegt. — So muß es für den aussehen, der in den Büchern stecken bleibt und nicht zu den Tatsachen überzugehen wagt. Ich habe oft bei Festhaltung der scharfen Einstellung

auch bei ausreichendem Stoff die Einfälle sehr bedeutend weiter eingeholt und immer gefunden, wie der Analysand, vielleicht mit ganz anderem Stoff, immer wieder zum zentralen Motiv, das für die Deutung maßgebend ist, zurückkehrt. Ich nenne diesen Versuch die Rosettenbildung. (Siehe Pierre Bovet, La psychanalyse et l'education. S. 15. Lausanne 1920, Payot.)

So geht es weiter bei Seidemann, der beim besten Willen, den ihm niemand absprechen wird, dem Stoffe viel zu fremd gegenübersteht, um ihn beurteilen zu können. Das Ergebnis ist, daß zwar die geschlechtlich erklärende Psychoanalyse abgelehnt, aber nicht jede Psychoanalyse verworfen wird. So urteilt der Mann, der selber der Psychoanalyse einräumt, daß das Geschlechtliche eine stärkere Macht sei, als viele zugeben wollen. So urteilt er, ohne selbst die leisesten Versuche unternommen zu haben, das Unbewußte zu ergründen. Wenn diese Gelehrten es doch besser verstehen, wie man analysieren soll, wenn sie a priori wissen, daß die geschlechtlichen Erklärungen falsch sind, warum rühren sie denn keinen Finger, besser zu analysieren, zumal sie doch zugeben, wieviel Gutes in der Psychoanalyse liege? Ich lernte manchen kennen, der vor der praktischen Analyse urteilte, wie Seidemann, durch die Erfahrung aber eines besseren belehrt wurde.

Auch über die ärztliche Wirksamkeit der Analyse spricht sich Seidemann aus, ohne anzugeben, woher er die Kompetenz dazu nimmt. Leichtere nervöse Zustände soll man analytisch heilen können, wenigstens sei es nicht völlig aussichtslos! (254.) Wie erklärt sich denn Seidemann, daß die Psychoanalytiker es massenhaft mit Klienten zu tun haben, die mit den alten Methoden jahrelang ohne den leisesten Erfolg behandelt wurden und jetzt der Heilung zugeführt werden? Es ist schade, daß unser Kritiker, der sonst seine Grenzen weislich innehält, sich hier einen Seitensprung gestattet, der ihm nicht wohl ansteht.

Wenn er meint, daß von der Psychoanalyse in der Pädagogik verhältnismäßig wenig Gebrauch gemacht werden könne, so zeigt er damit nur, wie wenig er die tatsächlichen Verhältnisse kennt. Von den ungeheuern Fehlern, mit denen die vorherrschende Pädagogik ungezählte Tausende von Zöglingen schwer geschädigt hat und durch die gerade unter den tüchtigsten Leuten ein wahrer Haß auf unser Schulwesen entstanden ist, sollte er doch auch etwas wissen. Daß sie mit groben psychologischen Irrtümern zusammenhängen und daß die gebräuchlichen »altbewährten« Erziehungsmethoden eine ungeheure Gefahr bilden, die auch pädagogisch wohlgeschulte Schulmänner ahnungslos die bedauerlichsten Mißhandlungen und Schädigungen an ihren Zöglingen vornehmen lassen, weiß er nicht, eben weil ihm jene tiefere Kenntnis der Zöglingsseele fehlt, die nur durch psychoanalytische Exploration gewonnen werden kann.

Alles in allem: Wieder einmal hat ein feiner, klarer Kopf, durch eine wirklichkeitsfeindliche Überlieferung verblendet, trotz redlichen Willens zur Gerechtigkeit der pädagogischen Analyse und vor allem ihrem Begründer Sigmund Freud ein Unrecht zugefügt, indem er ein falsches Bild zeichnete. Und doch lassen sich auch diesem mißglückten Versuch Verdienste nicht absprechen.

O. Pfister.

ULRICH GRÜNINGER: »Zum Problem der Affektverschiebung«. Bern 1916, Inaugural-Dissertation.

In wenigen Worten möchte ich auf eine Arbeit hinweisen, die sich mit tastender Hand gegen das Gebiet der Psychoanalyse hinbewegt. Die Arbeit stammt aus der philosophischen Fakultät und führt reichlich philosophische Ausdrucksformen mit sich.

Der Verfasser versucht das Problem der Affektverschiebung neu durchzuforschen und darzustellen. Er stützt sich dabei auf Untersuchungen von Pfister, Silberer, Jung, Binswanger, Häberlin, Bleuler, Alfred Lehmann, Breuer und Freud und eigene Beobachtungen.

Er geht vom Begriffe des Affektes aus und kommt dabei zu folgenden Sätzen: »Der Affekt ist eine angewandte Form ursprünglicher Kraft. Er entspringt als sekundäre Erscheinung der qualitätlosen Libido, die der Wirklichkeit zugewandt war. — Zeitlich in der Entwicklung zurückgebliebene seelische Kraft erscheint als

Affekt. Der Affekt vertritt eine in der Wirklichkeit nicht geleistete Tätigkeit. — Durch die Wirkung des Affektes, der Vergangenheit in die Gegenwart trägt, wird die Wirklichkeit gefälscht usw.

Auf diesen Thesen baut sich nun das nachfolgende auf. Er versucht an verschiedenem Material die Schicksale dieser Affektbeträge — wir dürfen wohl erläuternd beifügen der »Inhalte des Unbewußten« — zu verfolgen und zu beschreiben.

Er stellt fest, daß sich diese Energiebeträge »verschieben« können. Er spricht von den möglichen Bahnen, auf welchen dies geschieht. — Sie stoßen dabei auf eine absolute Schranke: »das Erkennen«. Sie wenden sich nach innen und werden innerlich aufgezehrt (Gefühlslosigkeit, latenter Affekt), sie wirken sich motorisch aus oder — und darauf geht der Autor insbesondere ein — sie suchen sich auf intellektuellem Wege auszugleichen. Diese Ausgleichungen können inhaltlicher oder äußerlicher Art sein. Die inhaltliche Form der Affektabfuhr nennt der Autor, wenn ich ihn recht verstehe, sinnbildliche, symbolische Überleitung oder Analogie.

Er schreibt: »Das Symbol ist das Werkzeug des Affektes. — Die Verlagerung der »Libido« erfolgt, wie Jung zeigen konnte, auf dem Wege über die Analogie. — Die Analogie als Wandel der Erhaltung des Wesens wird in der Handlung der Kräfte gewahrt in der Verschiebung der Affekte bloß vorgetäuscht, gedanklich oder formal. — Der Affekt verläßt die tatsächliche Entwicklung in der Zeit und bietet Ersatz in der bildlichen Analogie usw.« Es werden Beispiele zur Erläuterung beigebracht.

Die Ausdrucksformen, mit denen der Autor ringt, sind vielfach noch heraklitisch dunkel und philosophisch verhängt. Aber gerade in diesem inneren Ringen heißt es: »Durch zu Freud«.

Sarasin (Rheinau).

GEORGES DWELSHAUVERS: »La psychologie française contemporaine«. Paris 1920. Alcan.

Der Autor wurde durch das 1908 bei Alcan erschienene Buch »La synthèse mentale« bekannt. Später veröffentlichte er bei Flammarion ein Werk »L'Inconscient«, das die Psychoanalyse unmittelbarer interessiert. Hier legt er uns, indem er den Ribotschen Arbeiten über die Geschichte der deutschen und englischen Psychologie folgt, ein Buch über die Geschichte der französischen Psychologie vor. Wir bedauern, daß Dwelshauvers nicht einen größeren Teil seines Buches der zeitgenössischen wissenschaftlichen Psychologie gewidmet hat. Tatsächlich kann man nur mit Mühe aus seinem Werke in die letzten Resultate, zu denen die französischen Psychologen gelangten, Einblick gewinnen. Dieses Buch lehrt uns nicht, in welcher Weise die modernen Autoren die Probleme des Gedächtnisses, der Intelligenz, der Gefühle oder Triebe auffassen. Dwelshauvers begnügt sich damit, die leitenden Ideen der verschiedenen Systeme der psychologischen Philosophie, die im Laufe des 19. Jahrhunderts geherrscht haben, zu beschreiben. Er glaubt auch nicht an den Wert der Metaphysik. — Wir bedauern, daß nur von den französischen Autoren die Rede ist und die Werke der Belgier und Schweizer, die in französischer Sprache erschienen sind, unerwähnt bleiben. Sein Buch sagt uns nichts über die Arbeiten von Decroly über die Psychologie der abnormalen Kinder, spricht auch nicht von den Entdeckungen Eduard Claparèdes und Pierre Bovets in der Kinderpsychologie, auch nicht von den mediumistischen Forschungen Th. Flournoys. Aber selbst innerhalb der französischen Autoren gibt es unbegreifliche Lücken. So würdigt Dwelshauvers nicht mit einem Worte die experimentalpsychologischen Arbeiten von Dr. Toulouse. Gleicherweise übergeht er die Leistungen auf dem Gebiete der pathologischen Psychologie von Féré, Sollier, Rogues de Fursac, Logre, Devaux, Dupouy etc. mit Stillschweigen. Trotz all dieser Lücken bleibt das Buch ein interessantes Werk und ein Kapitel der Geschichte, das geschrieben werden mußte.

Die Psychoanalytiker können bei den französischen Autoren manchen Vorläufer finden, der ihnen in gewisser Hinsicht wertvoll sein mag. So anerkennt Maine

de Biran die Bedeutung des Studiums der Träume und vergleicht die Intelligenz der Erwachsenen mit den Handlungen der Kinder. Jouffroy legt Gewicht auf die Symbolik gewisser Einstellungen und Bewegungen. Man könnte einen interessanten Vergleich ziehen zwischen dem, was er symbolische Assoziationen nennt und dem, was Bleuler autistisches Denken genannt hat. Mit Ribot erscheint zum erstenmal die Bedeutung der Affektivität. Gar manches in den Ideen Janets und Bergsons nähert uns dem Arbeitsgebiete Freuds noch mehr.

Raymond de Saussure (Genf).

Philosophie.

Dr. GUSTAVE GELEY: De l'inconscient au conscient. Troisième mille. Paris 1920, Alcan.

In diesem 346 Seiten starken Band erscheinen Beobachtung und Tatsachen ausgeschlossen. Der Psychoanalytiker findet fast gar kein Material. Im ganzen bekennt der Autor selbst, daß sein Werk »vor allem die ideale Erforschung einer vielumfassenden Konzeption der allgemeinen Philosophie« anstrebe. Diese Untersuchung vernachlässigt aber tatsächlich die Beobachtung, welche der Autor ein wenig verächtlich den »Analysten« überläßt. »Die Methode der Analyse hat,« wie er zugibt, »eine große wissenschaftliche Bedeutung, entbehrt aber des philosophischen Wertes.«

Nun schlägt uns der Autor eine Philosophie vor, und zwar was für eine Philosophie? Eine erschöpfende Synthese, die imstande wäre, aus den verschiedenen parapsychischen Erscheinungen Schlüsse zu ziehen, ohne sie zu deuten. Alles kommt vom Unbewußten, aber man weiß nicht, im Namen welcher Gesetze und auf Grund welcher Mechanismen das geschieht. Wir hören einfach, daß die Materialisationsphänomene eine Art der Ideoplastik sind, die der Autor mit der Histolyse der Insekten vergleicht, daß die Erscheinungen der Stigmatisation trophisch zur Haut gehörige Modifikationen seien, die durch Suggestion oder Autosuggestion hervorgerufen werden könnten, d. h. ideoplastisch, daß die Telekinesie den unbewußten Impulsen gehorche, daß der Neuropath unter der Unausgeglichenheit des Bewußten und Unbewußten leide, daß der Künstler und der geniale Mensch zur »Desequilibrierung in der individuellen Anordnung« des Bewußten und des Unbewußten neigen, einer »psychologischen Dezentralisation«. Daß das Medium wesentlich charakterisiert sei durch seine »exzessive Neigung zur Dezentralisation in seiner individuellen Anordnung«.

Die Hysterie sei bedingt durch eine Disharmonie zwischen der konstitutionellen Grundlage den individuellen Anlagen und dem Fehlen einer Unterordnung unter die Hauptleitung des Ich. Dies seien nicht die Ursachen, sondern die Folgen der hysterischen Zustände. Diese auf das Unbewußte gestützte Synthese nimmt keine Notiz von den Arbeiten und Entdeckungen der Psychoanalyse und wir meinen auch, daß die Psychoanalyse von ihr nichts zu lernen hat. F. Morel.

Dr. VLADIMIR DVORNIKOVIČ: Die beiden Grundtypen des Philosophierens. Versuch zu einer psychologischen Orientierung in den philosophischen Strömungen der Gegenwart. 15. Band der Bibliothek für Philosophie. (Ludwig Stein.) 44 S. Berlin 1918, Leonh. Simions Verlag.

Um sich im bunten Lager der verschiedenen philosophischen Richtungen orientieren zu können, soll das Philosophieren als psychologisches Problem dargestellt werden. Das philosophische Denken zeigt, psychologisch betrachtet, zwei typische Arten: eine nach dem Formalen, Statischen, Absoluten strebende tatsachenfremde, und eine möglichst bei den Tatsachen verbleibende, inhaltlich fluktuelle, die Relativität alles Erkennens behauptende Denkweise. Dieser durch die Schlagwörter Platonismus—Protagoräismus zu bezeichnender Gegensatz ist heute als Logizismus—Psychologismus bekannt.

Bei der Besprechung der Frage, wie weit die abstrakten Ideen selbst erlebbar, also psychische Tatsachen sind, wird auf Külpes Begriffe von der Bewußtseinswirklichkeit und der psychischen Realität, dann auf Bühlers Ergebnis, daß nämlich der abstrakte Gedanke eine real-psychische Erlebniseinheit bilden kann, verwiesen.

Freud und seine Schule werden nicht genannt, obzwar sich dafür mehrere Gelegenheiten geboten hätten (psychische Realität, Sublimierung, Extro- und Introversion).

Dr. J. Hermann (Budapest).

Schöne Literatur.

FRANZ WERFEL: Nicht der Mörder, der Ermordete ist schuldig. Eine Novelle. Leipzig 1920. Kurt Wolff.

Ein episches Meisterwerk Werfels: ein ethischer, man wäre versucht zu sagen, schließlich kleinbürgerlich-moralischer Hymnus der Blasphemie! Ein Vaterkomplexroman, der für die Psychoanalyse von vornherein, aber auch infolge seiner künstlerischen Struktur anregend ist, obgleich die Psychoanalyse in seinem Werden eine Rolle gehabt haben mag. Das Problem der Regression und Anagogie erhält darin eine überaus feine künstlerische, aber letzten Endes auch eine moralische Lösung, und dies ist eine der zwingendsten Fragen, womit sich die Psychoanalye zukünftig auseinandersetzen muß.

Karl Duschek, der Sohn eines gleichnamigen Hauptmanns, wird von frühester Kindheit an in der Kadettenschule in Prag erzogen. Der Vater sagt zu ihm nicht »Karl!«, sondern »Korporal!« und unterhält sich mit ihm während des Mittagmahles am Sonntag über die strategische Beschaffenheit galizischer Dörfer. Dem Sohne bietet sich keine Möglichkeit, sein Zärtlichkeitsgefühl gegenüber dem Vater zu verwerten, da dieser sozusagen unausgesetzt dafür sorgt, daß der bloß unterdrückende, militärische Pol der Vater-Imago unbehelligt auf der Oberfläche verbleibe. Auch die Mutter beträgt sich als »schlichte Soldatenfrau«, nur sehr selten, verborgen und unbeabsichtigt äußert sich ihre Zärtlichkeit. Die junge Seele sehnt sich vergebens nach einem Anhaltspunkt und wird in ihrer Entwicklung verkümmert, im innersten aber unheilvoller »destruktiver« Möglichkeiten schwanger. Am dreizehnten Geburtstage führt ihn der Vater, in Zivil gekleidet, ins Wurschtel, zeigt ihm diverse in ihrer Neuheit verblüffende Herrlichkeiten und bestellt ihm zwei Stück Bäckerei zur Schokolade, sich selbst aber nur eins. Das Ansehen des Vaters wankt ein wenig und möglicherweise ist es dies, was das nun Folgende bestimmt. Der Vater führt jetzt Karl in Herrn Kalenders Bude, wo man unaufhörlich untertauchende Figuren eines Holzpuppenkabinetts mit Kugeln bewirft und treffen soll. Es gibt unter den Puppen politische Zerrbilder, exotische Typen usw. In einem Winkel steht ein heiterer Knabe, vermutlich der Sohn des guten Budenbesitzers. Der Vater befiehlt Karl zu werfen, um sich des Besitzes einer soldatischen Tugend rühmen zu können. Er aber ist erschöpft, seine Würfe sind ganz sinnlos ungeschickt und der Tyrann drängt in immer rauherem Ton. Nun fällt der nächste Wurf noch ungeschickter aus, wenn auch nicht ohne verborgenen Sinn: die Kugel wird mit vollem Kraftaufwand ins Gesicht des Vaters geschleudert. Seinen ersten Vatermordsakt büßt Karl mit tiefem Ohnmachtszustande; in der Seele des zuschauenden Budenbesitzerssohnes aber läßt jener gleichfalls seine Spuren zurück. Parallel mit dem heranwachsenden Karl wird der Hauptmann, der sich bei den Truppenübungen ausgezeichnet hat, zum General und zum »Edlen von Sporentritt«. Seine Überlegenheit bleibt in abnormer Weise bestehen. Die Mutter stirbt. Karl wird Leutnant in einer kleinen galizischen Garnison. Er weicht von seinen Kameraden in vieler Hinsicht ab. Er ist sanft und dumpf, kleidet und rasiert sich nachlässig, kümmert sich nicht um Frauenzimmer. Überhaupt ist er ein Pechvogel (Fixierung und Impotenz): in gutem Glauben steht er einem Freunde in unsauberen Geldmanipulationen bei und wird schwer kompromittiert. Der General, der mit ihm jährlich einen Brief gewechselt. — Unterschrift: »Dein Vater Duschek von Sporentritt« — und 100 Kronen Geburtstagsgeschenk per Postanweisung zugeschickt hat,

fordert ihn brieflich im Dienstton auf, unverzüglich abzureisen, in der Reichshauptstadt einzurücken und sich bei ihm zu melden. Bei der Audienz läßt er ihn natürlich eine Weile stehen, während er noch an etwas arbeitet. Schließlich erhellt seine Unschuld; zum Truppendienst zurück kann er jedoch nicht, sondern muß in Wien die Kriegsschule besuchen.

Einmal ist er bei seinem Vater zum Abendessen geladen und lernt dessen zweite Frau kennen: eine abscheuliche, aristokratelnde und klerikale Person. Die Speisen sind kärglich. Ein Abbé kommt und äußert sich abfällig über die Juden; Karl widerspricht ihm mit naiver Aufrichtigkeit. Fast wortlos wird er entlassen — während sich die drei zum Kartenspiel setzen. Bald darauf scheint er seines Lebens Zweck und Inhalt zu finden. Sein taubstummer Hausnachbar führt ihn in einen Kreis von Opiumrauchern und Anarchisten ein. Die Opiumraucher sind den Kalenderschen Holzpuppen ähnlich. Die Anarchisten haben einen russischen Juden zum Vorsitzenden, der ihm die Ziele dieses Weltbundes klarlegt. Sie wollen den Vater und alles, was auf ihn gemahnt, aus dem menschlichen Leben entfernen und das Verhältnis »Vater-Sohn« überall durch dasjenige von Mutter-Kind ersetzen. Die Vorbedingungen dafür, sich dieser Aktion mit Begeisterung annehmen zu wollen, sehen wir bei Karl gegeben; aus Moskau kommt die Weisung an, er habe in der Armee zu verbleiben und soviel Soldaten als möglich gegen die bestehende Ordnung aufzuwiegeln. Das betreibt er auch mit einigem Erfolg und nimmt an allen Sitzungen teil. Sein Verhältnis zum Vater verschlechtert sich, als dieser bemerkt, daß er »außer Dienst mit der Mannschaft verkehrt«. Und nun stellt sich ein neuer Wendepunkt seines Lebens ein: dem Kreise tritt eine aus Rußland zugereiste hübsche Revolutionärin namens Sinaïda bei, in die er sich alsbald rettungslos verliebt. Da scheinen wir am Kardinalpunkt der Introversion und Wiedergeburt angelangt zu sein. Denn einerseits löst ihn diese Liebe endgültig von der Realität, von den nötigen Rücksichten, von jeder Kompromißbereitschaft und nüchternen Erwägung. Vorwiegend Sinaïdas halber erkämpft er sich, zur Vollziehung einer großen Tat auserlesen zu werden: an einem gewissen Tag soll der Zar geheim in Schönbrunn eintreffen und Karl wird betraut, ihn mit den üblichen anarchistischen Mitteln aus der Welt zu schaffen. Er trifft fieberhaft Vorbereitungen, doch wird er Anzeichen gewahr, als ob die Polizei von seiner Doppelexistenz wüßte. Und Sinaïda anderseits — »ihr dunkles Haar war keineswegs kurzgeschnitten, ihre Kleidung wohl berechnet und anmutig« —, sie dürfte ihn nicht bloß aus den Krallen seines verfluchten offiziellen Daseins, sondern auch aus dem anarchistischen Sumpf der Verkommenen retten. Kurz vor dem geplanten Attentat versucht sie, ihn mit allen Mitteln davon abzubringen; sie erzählt ihm ihr unsühnbares Verbrechen: in Rußland warf sie eine Bombe in den Wagen des verhaßten Gouverneurs und tötete dessen liebliches, unschuldiges kleines Töchterchen. Wir sehen es etwa folgenderweise: Sinaïdas Wesen, die Liebe zu ihr wenden allerdings Karl von der erstickenden Realität seiner traurigen Jugend noch mehr ab — allein auch von der realitätverneinenden Regression des Anarchismus und des Opiums; sie bieten ihm Ansätze zur Lebensfähigkeit, zur Gesundung, zur Erfassung einer freundlichen und reinen Realität. Ihre Dialektik ist anagogisch gerichtet. Aber wir hätten es nicht mit einem großen Kunstwerk zu tun, wenn diese Dialektik mit immanenter Durchsichtigkeit zum Vorschein käme. Eine Militärpatrouille überrascht die ganze Gesellschaft bei ihrer Beratung, ehe noch der fatale Tag gekommen war. Der zweite »Vatermordsversuch« abortiert in einer, der ersten offenen Insubordinanz, gegenüber dem führenden Major. Karl wird verhaftet, einige Anarchisten, darunter Sinaïda, dürften verwundet oder getötet sein. Wir wissen — auch in Freuds Gradiva-Analyse begegneten wir diesem Motiv —, daß im Kunstwerke die vermeintlichen realen Tatsachen mit der inneren Entwicklung eigentümlicherweise verflochten sind, inniger als im Leben; der mit Sinaïda beginnenden Rückkehr zur Realität, beziehungsweise zur realen Abfindung und Abrechnung mit dem bisherigen Leben wird von der Außenwelt Vorschub geleistet: das Bild des Zaren weicht dem des eigentlichen Vaters, des Generalfeldmarschalls Duschek von Sporentritt.

Karl nämlich, dem alles außer Sinaïda und dem dunklen Vaterhaß gleichgültig ist, geht auf die mildernden und vertuschenden Auslegungen seines Falles

von seiten des Herrn Auditors nicht ein, sondern bleibt trotzig, widerspenstig und wofern nicht verstockt, aufrichtig. In diesem Stand der Dinge wird er vor den Vater zitiert, der ihn mit heftigen Vorwürfen, welche natürlich die Verletzung der militärischen Ehre beanstanden, empfängt. Er ist, wie auch jederzeit bishin, ohnmächtig vor dem Vater. Doch versucht er endlich die Lage zwischen ihnen zu klären, die militaristische Erstarrung der lebendigen Vater-Imago zu biegen. »Vater!« — redet er ihn an. Der aber macht ihn aufmerksam, daß das Dienstreglement dergleichen Charge nicht kenne. Als Karl zum dritten Mal — immer lauter — »Vater!« — ruft, wird ihm diese Sprechweise im Namen des Allerhöchsten Dienstes verboten. Er schreit aus vollem Halse: »Ich scheiße auf deinen Allerhöchsten Dienst!« Des Vaters und Vorgesetzten Reitpeitsche trifft ihn ins Gesicht. Er taumelt in ein Hotel und denkt in vagen Bildern nach. Am Nachmittag sucht er den Vater in seiner Wohnung auf, er ist nicht daheim. Er täuscht vor, als ob er wegginge, verkriecht sich aber heimlich und harrt ungesehen des Kommenden. Er hört den Vater zum Diener sagen: »Bringen Sie es dem Herrn Leutnant zur Kenntnis, daß ich zu Hause überhaupt nicht empfange.« Karl hält in seiner Hand einen Hantel — und sobald alles stille, der Vater zu Bett gegangen ist, richtet er sich auf, öffnet die Türe des angrenzenden väterlichen Schlafgemaches und ruft ihn heraus. Der Alte gehorcht ihm wie hypnotisiert, ruft nicht um Hilfe und ist seines Schicksals gewiß. Mit erhobenem Hantel tritt der Sohn auf ihn zu, er weicht langsam zurück. So verfolgt ihn der Sohn um den Tisch herum in crescendo, sein Nachtgewand fällt allmählich herunter, er steht da mit ausgetrocknetem Körper, gesenktem Haupt eines gehetzten Tieres. Er ist entblößt, gleichsam kastriert. Doch es fließt Blut: Karls Wunde am Gesicht reißt auf und tröpfelt. Und er erfaßt wiederum (wie bei Sinaïdas Sünde) den überindividuellen Kreislauf der Dinge, er denkt — wie er späterhin gesteht — an seinen künftigen Sohn. Dröhnend fällt der Hantel zu Boden, und der Ruf hallt von des Sohnes Lippen: »Geh schlafen!«

Nach Erfüllung der militärischen Strafe (halbes Jahr Gefängnis), aus dem Hause gestoßen, reist Karl nach Amerika, doch verweilt er einige Tage in der Stadt seiner Kindheit (in Prag). Sein Weg führt ihn zum Holzfigurenkabinett des alten Kalender. Die Bude ist von einer riesigen Menge umringt: aus einer Zeitung erfährt er, daß der mißratene Sohn, August Kalender, seinen gütigen Vater, den alten Julius Kalender, einer Kleinigkeit wegen kaltherzig ermordet hat. Die Zeitung knüpft daran wehleidige Erörterungen über die sittliche Fäulnis unseres Zeitalters und insbesondere unserer Jugend an. Karl, dessen Ansichten einigermaßen abweichend sind, entwickelt diese in einem Brief, den er dem Staatsanwalt in Prag aus Hamburg zuschickt. Er entschuldigt darin August, den Zuschauer seines ersten »Vatermord-Imago« (so könnten wir sagen) und wälzt die Verantwortung für dessen Tat auf sich. Er ist der eigentliche Vatermörder. Doch ist daran wieder sein Vater schuld: »Nicht der Mörder, der Ermordete ist schuldig«, oder gleichviel der eine oder das andere. (Bei dem letzten großen Vatermorde ist nur sein Blut, nicht das des Vaters geflossen!) Das Vaterprinzip trägt die Schuld. Jeder Sohn mordet seinen Vater, in dieser oder in jener Weise. Was aber berechtigte August Kalender so zu handeln? Sein Vater war ja die Milde und Nachsicht selbst. Sein Fehler war aber, daß er eben sein Vater war, und schließlich, woran sollte ein Junge denken, der in seinen empfänglichsten Jahren fort und fort nichts sieht, als Menschenköpfe, die ununterbrochen von anderen Menschen mit Kugeln bombardiert werden?

Das Nachwort aus Amerika zeugt für eine völlige seelische Genesung. Karl wird Farmer und heiratet (wen? wahrscheinlich nicht Sinaïda), er ist für das Leben wiederhergestellt. Er mahnt uns, natürlich, vernünftig und lebendig zu sein, und niemals den »Verschrobenen«, den »Witzigen«, wir wollen sagen: den Zwangsneurotikern, Folge zu leisten.

Die Kalender-Episode scheint uns nicht ohne Bedeutung zu sein. Sie ist eine neuartige Abschwächung des Vatermordes, der in vielen Richtungen kühne Durchbruchsversuche unternimmt, doch niemals eigentlich verwirklicht zu werden vermag. Die Regression erscheint, der endgültige Sieg aber bleibt ihr verwehrt. Der Vatermord des August ist nicht der wirkliche, er ist es nicht mehr als der Faustschlag des Kindes, die Revolten des Sohnes und die Demütigung des General-

feldmarschalls. Denn die Kalenders sind Nebengestalten, Als ob-Figuren, deren Schicksal nicht die Realität ist, nicht einmal die des Romans. Sie sind erstens subalterne Leute — und psychologisch verliert das seinen Sinn durch keine Revolution der Staatsform, ja der bewußten Wertungen. Sodann besitzen sie eine augenscheinlich allgemeine, symbolische, unpersönliche Prägung: ihre Holzfiguren sind den Opiumrauchern gleich, August Kalender verfolgt den Julius Kalender notgedrungen, von vornherein. Seine Tat stellt dar, daß es eine solche universale Tendenz gibt, die sich unerwarteterweise in Tat, in den wahrhaften brutalen, titanischen Vatermord umsetzen kann, und zwar ohne Rücksicht auf Milderungsgründe ethischer, d. h. logischer Natur, sondern in einer psychologisch besonders günstigen Konstellation. Das Psychologische, das nicht logisch ist, steht dem Zufälligen nahe. Ob Sinaïdas Schuld nicht tiefer liegt, als die, welche an jeder menschlichen Tat (deren Folgen ja nicht vorauszusehen sind) haftet: ob sie in dem armen kleinen Mädchen nicht eine Rivalin beim Vater-Gouverneur tötete? Gleichviel, immerhin dient die Kalender-Episode dazu, einesteils der zentralen Lage ein breiteres Fundament zu liefern, anderesteils aber der inneren integralen Umgestaltung dieser Lage, der Anagogie, zur Seite zu stehen. Das ist Kunst.

Der Anarchismus, richtiger Anarcho-Kommunismus, die maßlose Sehnsucht nach der völligen Mutterrückkehr entspricht einer Mutter- und Wurzellosigkeit. Die persönliche und mehr physiologische Liebe, die Fähigkeit zum geschlechtlichen Verhältnis bezeichnen demgegenüber zweifelsohne Anagogie. Wie der Anarcho-Kommunismus zur Mutter-, verhält sich der Militarismus zur Vater-Imago. Auf die analen und gastronomischen Momente genügt es hinzuweisen.

Die Wiedergeburt durch die Introversion wird bei Werfel unmittelbarer behandelt, als in den meisten Literaturprodukten. In diesem Zusammenhange ist vornehmlich das Schlußgedicht des »Gerichtstags«: »Das Licht und das Schweigen« zu berücksichtigen.

A. Kolnai.

Buchdruckerei Carl Fromme, Ges. m. b. H., Wien V.

IMAGO

ZEITSCHRIFT FÜR ANWENDUNG DER PSYCHOANALYSE AUF DIE GEISTESWISSENSCHAFTEN
HERAUSGEGEBEN VON PROF. DR. SIGM. FREUD
SCHRIFTLEITUNG: DR. OTTO RANK / DR. HANNS SACHS
INTERNATIONALER PSYCHOANALYTISCHER VERLAG G. M. B. H.
LEIPZIG — WIEN — ZÜRICH — LONDON — NEW-YORK

VII. 3. 1921

Psychoanalytische Gesichtspunkte in der juridischen Auffassung der »Schuld«.

Von Dr. GÉZA DUKES, Budapest.

»Die Aufgabe des Therapeuten ist aber die nämliche, wie die des Untersuchungsrichters; wir sollen das verborgene Psychische aufdecken und haben zu diesem Zwecke eine Reihe von Detektivkünsten erfunden, von denen uns also jetzt die Herren Juristen einige nachahmen werden.«

(Freud: »Tatbestandsdiagnostik und Psychoanalyse«)[1].

I.

Die Bestimmungen des positiven Rechts, welche die Grundbegriffe der Schuld festlegen, geben über den psychologischen Inhalt derselben keinen Aufschluß, weder § 75 des ungarischen noch § 59 des deutschen Strafgesetzbuchs, ebensowenig das positive Privatrecht (§ 885 im Entwurfe des ungarischen bürgerlichen Gesetzbuches und § 276 des deutschen bürgerlichen Gesetzbuches[2]). Die Rechtsprechung ist daher auf diesem Gebiete ausschließlich auf die Rechtswissenschaft angewiesen. Diese hat die Schuldlehre auf die zwei Grundpfeiler des Wissens und des Wollens aufgebaut. Dies sind nun aber psychologische Begriffe, so daß hier ein ständiges Zusammenarbeiten der Juristen mit den Psychologen notwendig

[1] Freud: »Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre«, 2. Folge.

[2] Im letzteren ist bloß das Wesen der Fahrlässigkeit näher bezeichnet, aber auch nicht psychologisch begründet. (»Außerachtlassung der im Verkehr erforderlichen Sorgfalt.«) Die Entwürfe zur Reform des allgemeinen Teiles des ungarischen Strafgesetzbuches haben es bereits ohne Ausnahme für notwendig erachtet, auch den psychologischen Inhalt der subjektiven Verschuldung zu umschreiben. Ebenso § 1295 des österreichischen allgemeinen bürgerlichen Gesetzbuchs.

wäre. Der Jurist hat in diesen Grenzfragen des Rechts und der Psychologie den Fortschritten der Psychologie stets vollste Aufmerksamkeit zu schenken und mit den Ergebnissen der psychologischen Forschungen — pro oder contra — ohne Verzug zu rechnen. Ein Gebot des wissenschaftlichen Fortschritts ist dies aber auch praktisch unerläßlich. Denn die Literatur der Schuldlehre ist ein unentschiedener Kampf von entgegengesetzten Theorien. Das Wesen dieses Gegensatzes: ob zum Vorsatze schon die Vorstellung des rechtswidrigen Erfolges genügt (Vorstellungstheorie)[1] oder aber auch das Wollen des Erfolges notwendig ist (Willenstheorie)[2]. Dieser Gegensatz erwies sich bis nun als unüberbrückbar, obwohl sich Vermittler finden (in der ungarischen Literatur Finkey, Vámbéry), die denselben nur als einen scheinbaren oder als einen solchen betrachten, der ohne bedeutende gegenseitige Konzessionen auszugleichen wäre. Dürfte es aber aus rein praktischen Rücksichten noch so nützlich sein, wissenschaftliche Gegensätze womöglich auf kurzem Wege zu eliminieren, für die Wissenschaft erscheint es uns wertvoller, erst den Ursprung des Gegensatzes zu ergründen und die Motive zu erforschen, denen es zuzuschreiben ist, daß Begründer und Anhänger der Theorien trotz aller Vermittlung am Ende doch bei ihrem Standpunkte beharren. Eine derartige Untersuchung führt dann möglicherweise zu einer solchen Erledigung des Streites, die beide Parteien befriedigt, nicht etwa nur ihre Kritiker. Wir schicken uns nun an, die Ursache dieses Gegensatzes in den lückenhaften Kenntnissen der seelischen Geschehnisse, beziehungsweise in den auf diesem Gebiete herrschenden Kontroversen zu suchen. Wir wollen annehmen, daß in dem Maße, als letztere behoben werden, auch die auf psychologischen Erkenntnissen aufgebauten gegensätzlichen Rechtstheorien sich einander nähern und die aus denselben hervorgegangenen Rechtsbegriffe geläutert werden.

Nun ist es eben das Gebiet der Vorstellung, also eines Grundbegriffes der Schuldlehre, auf welchem die psychologische Forschung seit der Erstarrung so mancher Rechtsbegriffe durch die Freudsche Psychoanalyse zu vielen und bedeutungsvollen neuen Kenntnissen gelangte. Im Mittelpunkt derselben steht die Aufschließung des unbewußten seelischen Geschehens, die Erkenntnis dessen, daß dem Unbewußten nicht jene nebensächliche Rolle zukommt, welche ihm die auch heute noch allgemein gültige — wenn auch nicht mehr ausschließlich anerkannte — Psychologie einräumt, indem sie z. B. von der »Schwelle des Bewußtseins« spricht, sondern daß das Unbewußte vielmehr der eigentliche Inhalt der Seele ist, der vom Bewußtsein — wie von einem sechsten Sinne — nur erfaßt wird. Durch die Erkenntnis der Wichtigkeit des unbewußten seelischen

[1] Liszt, Frank, Kohler etc., in der ungarischen Literatur Fayer, Baumgarten.

[2] Beling, Birkmeyer, Lammasch, Meyer etc., in Ungarn Finkey, Angyal.

Geschehens und durch dessen eingehende Erforschung gelangte Freud unter anderem auch zu einer tieferen und sichereren Begründung des Determinismus. Dieses Problem war bis Freud bloß Gegenstand theoretischer Erwägungen. Man konnte sich der deterministischen Anschauung anschließen oder nicht, je nachdem man sich die pro oder contra angeführten, auf rein theoretisch-deduktiver Grundlage basierten Argumente zu eigen machte. Anders seit Freud. Wer sich durch Freuds »Psychopathologie des Alltagslebens«[1] ehrlich durcharbeitet, wird sich den dort gewonnenen praktischen Erfahrungen nicht mit rein theoretischen Raisonnements widersetzen können. Der uns vorgeführte Inhalt der Determinanten und deren Wirksamkeit im seelischen Mechanismus überzeugt uns davon, wie unsere, scheinbar bloß von außen her bestimmten Handlungen, wenn auch jenseits des bewußten seelischen Geschehens, so doch in der eigenen Seele wurzeln können. Es wird uns auch klar, daß auch solche, gewöhnlich als »Zufälle« qualifizierte Fehlleistungen, wie Irrtum, Verschreiben, Versprechen, Vergreifen, Vergessen, Verlesen u. a., nicht einfach »ursachlose« oder nur auf äußere Ursachen (Zerstreutheit, Nachlassen der Aufmerksamkeit etc.) zurückführbare Tatsachen darstellen, sondern daß sich in ihnen verborgene Tendenzen der Seele offenbaren, die nur diesen besonderen Weg des Sichgeltendmachens finden, aber durch die von Fall zu Fall vorgenommene Analyse in ihrer ursprünglichen eigentlichen Form rekonstruiert werden können. Im Laufe der psychoanalytischen Forschungsarbeit erwies es sich auch bald unzweifelhaft, daß jeder wenn auch noch so unwesentliche Einfall mit dem übrigen Seeleninhalte zusammenhängt und daß die Determiniertheit des seelischen Geschehens so weit reicht, daß sie auch vom scheinbar willkürlich gewählten oder in uns »zufällig« aufgetauchten Namen- oder Zahleneinfall nachweisen läßt, warum uns gerade dieser und kein anderer Name oder Zahl in den Sinn kam. Und so ist denn als Ergebnis der psychoanalytischen Arbeit jede Möglichkeit eines »seelischen Zufalles« ad absurdum geführt.

Überprüfen wir nun auf Grund dieser Erkenntnisse die Vorsatztheorien, so erweisen sich beide gleicherweise als psychologische Irrtümer. Denn: findet die eingehende Analyse unbewußte Tendenzen selbst in den Fällen, wo eine Handlung weder von bewußtem Wollen noch von einer bewußten Vorstellung begleitet, ausgeführt wird, wie könnte der Psychoanalytiker zugeben, daß ein Erfolg nicht gewollt ist, den ein auf die bewußte Vorstellung des Erfolges basiertes, bewußtes Handeln zustande bringt? Das ist es aber, was beide Vorsatztheorien für möglich halten. Die eine, indem sie zum Vorsatze nebst der Vorstellung des Erfolges das Wollen desselben für unnötig hält, die andere, indem sie letzteres ausdrücklich postuliert. Die ungarische Rechtsprechung folgt

[1] 7. Auflage. Internat. Psychoanalyt. Verlag. 1921.

denn auch keiner dieser Theorien[1], sie nimmt Vorsatz an, sobald es offenkundig wird, daß der Täter mit Vorstellung des Erfolges gehandelt hat. Dabei stützen sich die gerichtlichen Urteile nicht auf die Vorstellungstheorie, sondern motivieren sich damit, daß die Voraussicht des eingetretenen Erfolges notwendigerweise auch dessen Wollen bedeutet. »Wer eine Handlung vollführt, von der er weiß, oder wissen müßte, daß dieselbe gewöhnlich den Tod herbeiführt, hat diese Handlung eben dieses Erfolges halber vollführt, hat also diesen Erfolg unbedingt gewollt.« So motiviert die ungarische königliche Kurie eine Reihe von Entscheidungen[2]. Dieser Standpunkt der Rechtsprechung enthält eigentlich — bei näherer Betrachtung — eine stillschweigende Anerkennung der Möglichkeit eines unbewußten Wollens und dessen juridischer Relevanz. Handelt es sich doch in den Motiven dieser Urteile um ein Wollen, welches, obwohl nicht offenkundig, dennoch notwendigerweise als vorhanden angenommen wird. So bedeutet denn diese gerichtliche Praxis nichts weniger als Festlegung des Prinzips, es genüge zum Vorsatze die — wenngleich nur vom unbewußten Wollen desselben begleitete — Vorstellung des Erfolges. Dieser Standpunkt ist übrigens auch in der Literatur des Strafrechtes vertreten. Zu demselben Ergebnis gelangt nämlich auch Binding, wo er sagt: »Sich als Täter zu wissen, ohne seine Täterschaft zu wollen, ist undenkbar. Das Letztere ist das Prius und die conditio sine qua non für das Wissen als Folge«[3].

Diese Auffassung entspricht denn nun auch der psychoanalytischen Wahrheit. Doch läßt die Psychoanalyse uns dieselbe durch ihre Aufschlüsse über das Unbewußte in neuem Lichte erscheinen. Was Binding und die vor-Freudsche Psychologie durchwegs unter »unbewußt« verstanden, war etwas Grundverschiedenes von dem in der Psychoanalyse mit diesem Namen bezeichneten Begriffe. »Ein unbewußtes Wollen und ein unbewußtes Tun — nicht ein Wollen und Tun, dessen sich der Täter nicht bewußt wäre, sondern dessen Potenz ihm nicht bewußt ist«[4]. Das ist das Wesentliche des Bindingschen Unbewußten. Bewußt und unbewußt würden also dieser Auffassung gemäß nur der Intensität nach verschiedenes bedeuten. Anders in der Lehre Freuds. Die Psychoanalyse belehrt uns über folgendes seelisches Geschehen[5]. Alles Psychische beginnt unbewußt

[1] Das deutsche Reichsgeri[illegible]ht grundsätzlich auf dem Boden der Willenstheorie; in Frankreich herrscht di[illegible]orstellungstheorie. Siehe Liszt: Lehrbuch des deutschen Strafrechts, 15. Aufl. B[illegible] 1905, S. 171, Nota 3.

[2] Siehe die Aufzählung d[illegible]inschlägigen Entscheidungen im V. Bd. der Dezisionen-Sammlung: »Felsöbir[illegible]gaink Elvi Határozatai« von D. Márkus. 2. Aufl., S. 69.

[3] Binding: Die Normen [illegible] ihre Übertretung. 2. Aufl., S. 323. Von den mir bekannten Autoren der Straf[illegible]sliteratur ist Binding der einzige, der dem Unbewußten größere Aufmerks[illegible]t schenkt.

[4] Binding: Normen II. S[illegible]19.

[5] Siehe die Abhandlung: »[illegible]r den Begriff des Unbewußten in der Psychoanalyse« in Freuds: »Sammlun[illegible] Schriften zur Neurosenlehre«, IV. Folge. 1918.

und wird erst später bewußt, aber letzteres nicht unbedingt. Ein Teil des Psychischen kann zufolge eines Abwehrvorganges in der Seele nicht zum Bewußtsein gelangen, so daß mehr oder weniger vom seelischen Inhalt eines jeden Menschen trotz seiner noch so großen »Intensität« ständig unbewußt bleibt. Dieses unbewußte Psychische, »bewußtseinsunfähige« Urtriebe und archaische Tendenzen, sowie das sich im Laufe der individuellen Entwicklung diesen anschließende Material, behält aber seine Wirksamkeit und offenbart sich im Traum, in den Produktionen der Künstler, in Fehlhandlungen, in Neurosen, Psychosen etc. Also nicht die geringere Intensität ist es, wodurch sich dieses Unbewußte vom Bewußten unterscheidet. Nebst der Verschiedenheit des Inhaltes ist übrigens dieses Unbewußte auch durch eigene Arten des Vorstellungsablaufes, den sogenannten »Primärvorgang« charakterisiert. In dieser Auffassung des Unbewußten und in den durch deren praktische Anwendung erzielten therapeutischen Erfolgen liegt die große Bedeutung der Psychoanalyse, und durch eine weitere Aufschließung des in diesem Sinne erfaßten Unbewußten ließen sich vielleicht auch für die Kriminologie weitgehende Erfolge erzielen[1].

Der Kampf zwischen Willens- und Vorstellungstheorie blieb — wie aus dem Bisherigen erhellt — unentschieden, solange er sich auf dem Gebiete der Bewußtseins-Psychologie abspielte. Die ungarische Rechtsprechung verließ nun — ohne sich hierüber Rechenschaft zu geben — dieses Gebiet und löste die Frage mit Zuhilfenahme des Unbewußten. Die Literatur möge hierin eine Wegweisung erblicken, um sich auch behufs theoretischer Lösung des Problems auf dieses Gebiet zu wagen. Wenn dann das unbewußte seelische Geschehen und dessen kriminogene Wirksamkeit seitens des Kriminalpsychologen entsprechende Würdigung erfährt, wird sich die Frage vielleicht auf das Problem der Zurechnungsfähigkeit erstrecken können, in dem Sinne, ob und in welchem Maße die nicht im bewußtlosen Zustande (§ 76 des ungarischen und § 51 des deutschen St.-G.-B.), aber unbewußterweise — in einem der Kontrolle des Bewußtseins mehr oder weniger entzogenem Zustande — begangene kriminelle Handlung strafrechtlich zu verantworten sei. Zum Unterschiede dieser zwei Arten seelischer Zustände ist hier zu bemerken, daß, während die Bewußtlosigkeit — abgesehen von den Fällen der Psychose — ein durch äußere, physiologische Ursachen hervorgerufener Zustand ist (Schlaf, Trunkenheit), das Bewußtsein des unbewußt Handelnden durch innere, rein psychische Ursachen ausgeschaltet ist. Im wesentlichen könnte hier von einer temporären

[1] Siehe die Abhandlungen: »A pszichoanalizisröl s annak jogi és társadalmi jelentöségéröl« und »Pszichoanalizis és kriminológia« in Ferenczis: »Ideges tünetek keletkezése és eltünése« und: »A pszichoanalizis haladása«. (Deutsch in den demnächst im Intern. Psychoanalytischen Verlag in Buchform erscheinenden gemeinverständlichen Aufsätzen über Psychoanalyse von S. Ferenczi, (Aufsätze VIII und IX.).

Geistesstörung gesprochen werden, wenn man nicht an dem üblichen Sinn dieses Begriffes festhält, sondern den wissenschaftlichen Inhalt desselben vor Augen hat. Und für den Kriminologen wird es sicherlich keine leichte Aufgabe sein, einerseits derartige seelische Störungen, aus welchen Irrtum, Zerstreutheit, Verschreiben, Versprechen u. a. durch Disharmonie von Bewußtsein und Unbewußten verursachte Handlungen hervorgehen, und anderseits solche Zustände, welche kurz als »Störung der Geistestätigkeit« bezeichnet werden (§ 76 des ungarischen und § 81 des deutschen St.-G.-B.) — vom Standpunkte der psychischen Zurechnungsfähigkeit — voneinander abzugrenzen. Der Kriminalpsychologe wird — um von der psychologischen Wahrheit nicht abzuweichen — beide Zustände mit demselben Maßstab messen müssen; in beiden Arten von seelischen Störungen wird er sich einem Durchbruche der Front des Bewußtseins gegenüberfinden; mit welcher Begründung wird er — aus rein psychologischen Erwägungen — in den an erster Stelle erwähnten Fällen Zurechnungsfähigkeit, in den anderen aber das Gegenteil oder »verminderte Zurechnungsfähigkeit« annehmen? Etwa nur auf Grund kriminalpolitischer Zweckmäßigkeit?

Die Kriminalpolitik wird — soweit dies die Sicherheit der Gesellschaft erlaubt — sicherlich auch in der Zukunft auf dem Fundamente der psychologischen Wahrheit weiterbauen wollen. Nun wird aber die Berechtigung des heutigen Begriffes der strafrechtlichen Zurechnungsfähigkeit durch die Erkenntnis der unbedingten Determiniertheit alles seelischen Geschehens — Ausgangspunkt und Basis dieser Erörterungen — in Frage gestellt und wird dem Ansturme dieser psychologischen Wahrheit kaum genügenden Widerstand leisten können. Um so mehr als dadurch der Rechtsgrund der Strafe im wesentlichen nicht tangiert wird. Der Hauptzweck der Strafe ist ja die Sicherung der Gesellschaft, welcher Zweck die Ausübung der staatlichen Strafgewalt genügend legitimiert. Wozu daher die diesem Zwecke dienenden Maßregeln mit Rechtsbegriffen unterstützen, die der psychologischen Wahrheit widersprechen? Die Notwendigkeit der diffesa sociale geböte ja selbst dann die Aufrechterhaltung der Strafe, beziehungsweise die Unschädlichmachung des Täters, wenn der Strafe nur repressive Wirksamkeit zugemutet werden könnte. Nun bedeutet aber die Ausschaltung der strafrechtlichen Zurechnungsfähigkeit nicht zugleich Negierung der präventiven Wirksamkeit der Strafe; schließt doch die unbedingte Determiniertheit des seelischen Geschehens nicht die Möglichkeit der Erziehung aus, also auch nicht die Wirksamkeit solcher Motive wie Furcht vor der bevorstehenden, beziehungsweise Erinnerung an die vollzogene Strafe. Vielmehr zeigen die psychoanalytischen Erfahrungen, daß sich diese Wirksamkeit auf ein weiteres Gebiet der Psyche erstreckt, als bisher angenommen wurde, und zwar auch auf den unbewußten Inhalt und die unbewußte Funktion der Seele; wurde es doch klar, daß auch das Unbewußte beeinflußt werden kann, ja daß eine wirkliche — auch gegen Rück-

fälle schützende — Änderung in der psychischen Konstitution eigentlich nur durch intensive Einwirkung auf das Unbewußte möglich ist. Und dies gilt nicht nur von den sogenannten Gesunden, sondern auch von den Geisteskranken; auch bei den wegen Unzurechnungsfähigkeit freigesprochenen und in Irrenanstalten untergebrachten Geistesgestörten läßt sich ja — wie bekannt — durch Strafdrohungen, beziehungsweise Vollzug derselben, die beste Ordnung aufrechterhalten. Dies ist ein weiteres Argument dafür, daß es unbegründet ist, einerseits die geisteskranken, anderseits die im obigen Sinne unbewußt handelnden Kriminellen in Hinsicht auf eine aktuelle Tat — vom Standpunkte der psychischen »Zurechnungsfähigkeit« — so scharf zu unterscheiden, wie dies heute geschieht.

Dem Bedenken Bindings, der »strikte« Determinismus zöge unabwendbar die Vernichtung des Schuldbegriffes nach sich, können wir nicht beipflichten[1]. Ist doch die Schuld eine nicht allein soziologische, strafrechtliche Konstruktion — wie wir dies von dem Begriffe der strafrechtlichen Zurechnungsfähigkeit behaupten — sondern eine psychische Einstellung, die schon angeborenerweise oder auf leise Winke der Außenwelt hin, auch ohne besonders starke Erziehungs- oder Strafmaßnahmen, spontan zustande kommt. Die psychoanalytischen Erfahrungen bestätigen jene intuitive Einsicht der Religionsstifter und Dichter, daß das Schuldgefühl, unabhängig von den jeweiligen gesellschaftlichen Werturteilen, ein mitgeborenes phylogenetisch ererbtes »Gut« des Menschen ist: ein Überrest (survival) der Wirkung der in der Urzeit der Gattung erlittenen Drohungen und Abschreckungen, die nach Begehung einer kriminellen Handlung nur gesteigert, daher bewußt wird, zum Schuldbewußtsein heranwächst, unbewußt aber in gewissem Maß in uns allen stets vorhanden ist (»Erbsünde«) Freud kam in seiner psychoanalytischen Praxis sogar zu dem »paradox klingenden« Ergebnis, daß es zuweilen die Kraft dieses Schuldgefühls ist, welches den Täter zur Ausführung der strafbaren Handlung drängt. Er braucht die Tat zur eigenen seelischen Erleichterung und zur Rationalisierung des präexistierenden Schuldgefühls[2]. Die die Kriminalität gewöhnlich hemmende Wirksamkeit dieses Schuldbewußtseins wie auch des darauf aufgebauten Gewissens ist also unabhängig davon, ob die »strafrechtliche Zurechnungsfähigkeit« und andere dem psychischen Determinismus widersprechende Begriffe aufrechterhalten bleiben oder nicht.

II.

Den psychologischen Inhalt der Fahrlässigkeit finden wir im positiven Rechte ebensowenig umschrieben, wie den des Vorsatzes. Wissenschaft und Rechtsprechung verstehen unter Fahrlässigkeit

[1] Binding: Normen II, § 91: »Etappen der theoretischen Schuldvernichtung«.

[2] Siehe die Abhandlung: »Einige Charaktertypen aus der psychoanalytischen Arbeit« in Freuds: »Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre«, IV. Folge.

die pflichtwidrige Nichtvoraussicht des voraussehbaren Erfolges. Dabei unterscheidet die Literatur seit Feuerbach eine bewußte (aber ungewollte) — culpa lata, luxuria — und unbewußte (und auch ungewollte) Fahrlässigkeit (culpa levis). Die erstere, wenn der Täter sich den Erfolg zwar vorgestellt hat, aber den Eintritt desselben für ausgeschlossen hielt, die letztere, wenn der Täter vom Erfolge überhaupt keine Vorstellung hatte. Zu psychoanalytischen Gesichtspunkten gelangen wir hier über Binding, der die Fahrlässigkeit als den »unbewußt rechtswidrigen Willen« definiert[1]. Der psychoanalytisch geschulte Kriminologe wird im Falle der sogenannten bewußten Fahrlässigkeit die Frage aufwerfen, ob der Täter, der den Eintritt des rechtswidrigen Erfolges (bewußt) für ausgeschlossen hielt, diesen unbewußt dennoch nicht wollen konnte? Und aus den Erfahrungen der Psychoanalyse ergibt sich ihm darauf wohl keine andere als eine bejahende Antwort. Die Tatsache selbst, daß der Handelnde den Eintritt des vorausgesehenen strafbaren Erfolges, ohne ihn eigentlich zu wollen, dennoch verursachte, wird den Psychoanalytiker zur Annahme bewegen, daß bewußte und unbewußte Tendenzen bei dem Täter nicht kongruent waren. Was der Mensch mit »ganzer Seele« will, in dessen Verwirklichung pflegt er nicht fehlzugehen — wenn die Möglichkeit dazu überhaupt gegeben ist. Sicherer Erfolg spricht für das gleichmäßige Zusammenwirken aller Seelenkräfte: halber Erfolg, Mißerfolg oder »Unfall« läßt den Verdacht auf einen Mangel dieses Zusammenwirkens aufsteigen[2].

Bezüglich der culpa levis wird die Frage auftauchen, ob es im Falle, wo der Täter bewußt — soweit es die heutigen Mittel der Kriminologie nachweisen lassen — keine Vorstellung vom Erfolg hatte, ausgeschlossen ist, daß er den Erfolg doch unbewußt »ahnte« und wollte. Auf Grund rein theoretischer Erwägungen meint hiezu Binding: »Auch das nicht Vorgestellte kann gewollt sein und Prüfstein für den Willensgehalt ist nicht die Meinung des Wollenden sondern seine Tat«[3]. Diese Ansicht wird auch durch die Erfahrungen der Psychoanalyse bekräftigt. »Die bisherigen analytischen Erfahrungen« — so heißt es bei Ferenczi — »berechtigen übrigens zur Annahme, daß z. B. der durch ‚Unachtsamkeit', ‚Sorglosigkeit' verursachte Schaden in vielen Fällen auf ein unbewußtes ‚Wollen' zurückgeführt werden kann«[4]. In der Terminologie der Psychoanalyse hieße es also: Auch mit Nichtvorhandensein einer be-

---

[1] Binding: Normen II. S. 326. Dagegen meint Finkey: »Ein unbewußter Wille ist nicht vorstellbar, ebenso wie unbewußter Vorsatz ein Unding ist.« (Finkey: A magyar büntetőjog tankönyve 2. kiad. S. 274, Lehrbuch des ungarischen Strafrechts.)

[2] Siehe den Abschnitt: »Determinismus, Zufalls- und Aberglaube« in Freuds: Psychopathologie des Alltagslebens (l. c.)

[3] Binding: Normen. II. S. 317.

[4] Siehe die Abhandlung: »Ein Vortrag für Richter und Staatsanwälte« in der oben erwähnten neuerscheinenden Sammlung S. Ferenczis.

wußten Vorstellung des Erfolges ist ein unbewußtes Wollen desselben doch verträglich.

Diesen Ausführungen zufolge würde nun ein beträchtlicher Unterschied zwischen Vorsatz und Fahrlässigkeit verschwinden, wie denn auch Binding die Statuierung desselben für einen Irrtum der strafrechtlichen Literatur hält. »Wissentliche und unwissentliche Schuld« — sagt Binding — »das sind dogmatisch ihre einzigen qualitativ verschiedenen Arten. Das ist aufs Haar genau auch der quellenmäßige Standpunkt des früheren gemeinen Rechtes gewesen und der Standpunkt der ganzen neueren Straf- und Zivilgesetzgebung geblieben«[1]. Dieser Ansicht schließen wir uns auch an, und kann uns hievon auch etwa das praktische Bedenken (Finkey)[2] nicht abhalten, daß diese Auffassung das Gebiet der Culpa zu sehr einschränken würde. Praktische Ziele dürfen die wissenschaftliche Forschung von vornherein nicht beeinflussen und die wissenschaftliche Wahrheit darf praktischen Erwägungen zuliebe nicht verschwiegen werden. Die praktische Verwirklichung dieser reinen Wahrheit ist eine andere Frage, sie gehört aber weniger in das Gebiet der Wissenschaft, sie ist vielmehr Gegenstand politischer Kunst.

Ist aber das Bedenken gegen obige Wahrheit überhaupt begründet? Zöge die im obigen Sinne zu erfolgende Korrektur der Schuldlehre unbedingt die Verschärfung des Strafrechts mit sich? Wir können das nicht zugeben. Denn es stimmt wohl, daß, wenn obige Gedankenreihe zum Ausgangspunkt genommen wird, daraus die Erweiterung der strafrechtlichen Verantwortlichkeit auch auf das unbewußt Gewollte folgt, da aber diese Richtung zugleich auch die festere Begründung des Determinismus bedeutet, werden sich die aus letzterem zugunsten des Angeklagten folgenden Konsequenzen mindestens in demselben Maße geltend machen, als sich das Gebiet der Verantwortlichkeit erweitert und die Rücksicht auf die soziale Gefährlichkeit Raum gewinnt.

Es dürfte auch eingewendet werden, daß eine solch verfeinerte Individualisierung, die die praktische Durchführung obiger Gesichtspunkte bedingt, nicht möglich sei. Demgegenüber sei nur darauf hingewiesen, wie oft Rechtsgelehrte und Praktiker auch im heutigen Strafverfahren die Hilfe des Psychiaters in Anspruch nehmen. Wird diesem doch durch das von ihm in der Frage der Zurechnungsfähigkeit verlangte Gutachten eigentlich das entscheidende Wort eingeräumt. Bedenken wir aber, daß wir erst am Anfange der praktischen Verwirklichung jener Richtung stehen, die im Zeichen der Individualisierung begann, so scheint es uns, daß die Möglichkeit auch weiterer Fortschritte von vornherein nicht abzulehnen ist.

[1] Binding: Normen II. S. 327.
[2] Finkey: »A magyar büntetöjog tankönyve«, 2. kiad. S. 302.

III.

Die bisherigen Ausführungen lassen leicht auch den Standpunkt erkennen, den die Psychoanalyse dem Zufall gegenüber einnimmt. Das Gebiet der Zufälle wird durch sie bedeutend eingeschränkt. Den realen Zufall, d. h. den nicht ausschließlich auf eigene Tätigkeit zurückführbaren Zufall der äußeren Umstände und Begebenheiten läßt auch die Psychoanalyse gelten, aber von einem — der bewußten Einsicht noch so entrückten — Erfolge einer ausschließlich eigenen Einwirkung kann die Abhängigkeit vom Willen des Handelnden immer erwiesen werden[1]. Dies wird durch folgendes Beispiel klarer. Die Psychoanalyse wird die Möglichkeit des Zufalles nicht ab ovo ausschließen, z. B. in dem von Binding erwähnten Paradigma, wenn jemand »ein brennendes Zündholz wegwirft, damit es unschädlich verlösche, es aber in ein Gefäß mit Spiritus wirft, den er für Wasser hielt«. Binding geht hier zu weit, indem er weiter bemerkt: Der Täter »hat keine Vorstellung von der Größe und Furchtbarkeit des Erfolges gehabt, ja hat sie vielleicht nicht haben können, und doch ist der Erfolg nichts anderes als realisierter Wille«[2]. Anders die Psychoanalyse, welche hier den Zufall, also die Unabhängigkeit vom Willen des Täters, eventuell präsumieren wird, wenn nämlich der Täter die Tatumstände nicht nur nicht kannte, daher nicht voraussehen konnte, sondern bei ihm auch die unbewußte Gegenwärtigkeit jener Kenntnisse nicht in Betracht kommen kann. In dem von Binding angeführten Falle z. B. dann, wenn am Orte der Tat tatsächlich immer nur ein Wassergefäß stand und es sich auch nicht etwa um den Hof einer Spiritusbrennerei handelt. Dies wäre ein Zufall, den Freud als äußeren, realen Zufall bezeichnet. Handelt es sich dagegen um eine Tätigkeit, die von äußeren Umständen unabhängig, oder mit Kenntnis — wenn auch nur unbewußter Kenntnis — derselben ausgeführt wird, wenn z. B. jemand in seiner »Zerstreutheit« aus dem in der Hand getragenen Medikamentenfläschchen unterwegs Sublimatpastillen verstreut und dadurch mehrfachen Tod verursacht, so wird der Psychoanalytiker stets nach unbewußtem Vorsatz fahnden, selbst wenn scheinbar nicht einmal Fahrlässigkeit — im heutigen Sinne — vorliegt. Die Erfahrungen der Psychoanalyse sprechen nämlich entschieden gegen die Möglichkeit eines innern, psychischen Zufalles. Übrigens liefert hier die Psychoanalyse nur die wissenschaftliche Grundlage zu jener Einsicht, die den Richter auch bis nun — wenn auch nur intuitiv — leitete. Die wissenschaftliche Distinktion des realen Zufalles und des psychischen wird die Aufgabe des Richters: Zufall von Fahrlässigkeit

[1] Siehe den Abschnitt: »Determinismus, Zufalls- und Aberglaube« in Freuds: »Psychopathologie des Alltagslebens«.

[2] Binding: Normen II, § 80. Im wesentlichen liegt diese Auffassung auch der 660. Dezision oder ungarischen königlichen Kurie — bezüglich der aberratio ictus — zugrunde.

zu unterscheiden, sicherlich erleichtern und die Rechtsprechung auf diesem Gebiete sicherer und konsequenter gestalten.

Die Richtung, das Gebiet des Zufalles einzuschränken, wird von vielen als Übertreibung der Subjektivisten qualifiziert[1]. Solange diese Richtung nur durch theoretische Erwägungen und philosophische Klügeleien unterstützt wurde, waren die hier geltend gemachten Bedenken nicht ganz grundlos. Sobald aber der Kriminologe in die Lage kommt, im Wege der psychoanalytischen Methode von der »Überdeterminiertheit« alles seelischen Geschehens unmittelbare Überzeugung zu gewinnen, wird er deren Konsequenzen nicht mehr aus dem Wege gehen können und bemüßigt sein — wie Freud bemerkt — statt des »leichten Flirts« mit dem Determinismus mit dieser Lehre eine »rechtschaffene Ehe« einzugehen, mit dem derselben anhaftenden, gesteigerten Verantwortlichkeitsgefühl und so mancher Schwierigkeit. Eine andere Frage ist es, wie sich dann die lex lata mit dieser — mittels der »Kriminalpsychoanalyse« (Ferenczi) zu bekräftigenden — Wahrheit in Einklang wird bringen lassen? Und was geschähe de lege ferenda? Wird es etwa notwendig sein, sich Ferris Standpunkte der objektiven Verantwortlichkeit[2] zu nähern?

IV.

Den Erfahrungen der Psychoanalyse auch in der Rechtswissenschaft Geltung zu verschaffen, die psychologischen Grundlagen der Letzteren im Sinne der Freudschen Lehren zu überprüfen, wird nicht umgangen werden können. Es gilt dies in erster Reihe für die Kriminologie, wo Ferenczi[3] bereits Ziele und Wege festlegte.

Die Grundmethode der Psychoanalyse, die freie Ideenassoziation, ist in der Kriminologie übrigens seit den Versuchen von Wertheimer und Klein (Tatbestandsdiagnostik) nicht unbekannt. Nun sollte man auf diesem Wege — auf der seither technisch und inhaltlich erweiterten Basis der Psychoanalyse — einen weiteren Schritt tun, wenn dies auch in der Praxis jedenfalls auf so manches Hindernis stößt. Das größte Hindernis der Anwendung der psychoanalytischen Methode in der Kriminologie ist der Unterschied zwischen dem Charakter und dem Interesse des Heilung suchenden Kranken und dem des Kriminellen, auf den Freud folgendermaßen hinweist: Beim Neurotiker Geheimnis vor seinem eigenen Bewußtsein, beim Verbrecher nur vor dem »Kriminologen«, bei ersterem ein echtes Nichtwissen, obwohl nicht in jedem Sinne, bei letzterem nur Simulation des Nichtwissens. Damit ist ein anderer, praktisch wichtiger

[1] Finkey: »A magyar büntetöjog tankönyve« 2. kiad., S. 309.

[2] Siehe die Abhandlung Ferris über die italienische Strafrechtsreform in der »Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft« Nr. 4—5 des Jahrganges 1920.

[3] Siehe die Abhandlung: »Psychoanalyse und Kriminologie« in der obenerwähnten neuerscheinenden Sammlung Ferenczis.

Unterschied verknüpft. In der Psychoanalyse hilft der Kranke mit seiner bewußten Bemühung gegen seinen Widerstand, denn er hat ja einen Nutzen von dem Examen zu erwarten, die Heilung, der Verbrecher hingegen arbeitet nicht mit dem Kriminologen »er würde gegen sein ganzes Ich arbeiten«[1]. Demzufolge wird seine Seele dem Kriminalpsychoanalytiker im allgemeinen nicht zugänglich sein. Deshalb ist auch nicht zu hoffen, daß die Psychoanalyse behufs Klarlegung des Tatbestandes und der Motive der Tat vor dem Urteil ähnliche Verwendung finden könnte wie in der ärztlichen Praxis. Nicht ausgeschlossen wird es aber sein, die Erfahrungen der ärztlichen Psychoanalyse auch schon im Laufe des Untersuchungsverfahrens und bei der Hauptverhandlung auf Tat und Täter derart anzuwenden, wie dies bereits mit Dichterwerken, Mythen oder längst verflossenen geschichtlichen Handlungen vielfach geschieht, wo ja auch die Möglichkeit fehlt, die Person des Künstlers oder Mythendichters einer direkten Analyse zu unterziehen. – Aber nach dem rechtskräftig erbrachten Urteile wird – wie Ferenczi vermutet – möglicherweise die unmittelbare Analyse des Täters vorgenommen werden können. Der rechtskräftig Verurteilte sieht sich einerseits nicht mehr der Gefahr gegenüber, seine Lage durch Aufrichtigkeit zu verschlimmern, anderseits wird ihn die Möglichkeit, sein Gewissen zu erleichtern und gegen seinen kriminellen Hang Heilung zu finden, dazu bewegen, seine Seele dem Psychoanalytiker gegenüber ebenso zu öffnen, wie dies der Arzt von seinen Kranken fordert. Mit der psychoanalytischen Untersuchung solcher Verurteilter könnte dann einerseits der theoretische Zweck verfolgt werden: die eingehende Erforschung der kriminogenen seelischen Determinanten und Begründung der psychoanalytischen Kriminologie, anderseits die im besten Sinne erfaßte Spezialprävention: die »Kriminaltherapie« (Ferenczi) beginnen.

[1] Freud: Tatbestandsdiagnostik und Psychoanalyse.

Psychoanalytische Gesichtspunkte zur Psychogenese der Moral, insbesondere des moralischen Aktes[1].

Von Dr. CARL MÜLLER-BRAUNSCHWEIG, Berlin.

Ehe ich an die eigentliche Untersuchung herangehe, lassen Sie mich deren Gegenstand umschreiben. Was wollen wir unter Moral hier verstehen? Man spricht von der Moral einer Zeit oder eines Volkes. In diesem unbestimmten Sinne wollen wir Moral hier nicht verstanden wissen, sondern in dem Sinne eines Lebens und Handelns gemäß bestimmten Normen oder Idealen.

Dieses Leben nach Normen trägt zum Teil einen habituellen Charakter. Es fällt nicht weiter auf, wenn der gegenwärtige Kulturmensch im allgemeinen nicht stiehlt und mordet. Man könnte Moral in diesem Sinne statisch nennen. Die Betrachtung dieser habituellen statischen Moral verdunkelt nun aber ein Moment, um das es uns hier besonders zu tun ist, ich meine den ursprünglichen Spannungscharakter des Moralischen, den Charakter einer Spannung zwischen dem fordernden Ideal und dem sich zunächst resistent verhaltenden Triebleben.

Diese Äußerung der Moral, die wir die dynamische nennen könnten, zeigt sich mehr in außergewöhnlichen Situationen eines inneren Konfliktes. Wir mögen uns hier erinnern an das Kantische Beispiel des Depositums[2], in welchem jemand in der Lage wäre, ohne die geringste äußere Unannehmlichkeit fürchten zu brauchen, ein ihm anvertrautes Gut an sich zu nehmen, sich aber durch die bloße Vorstellung der Pflichtwidrigkeit einer solchen Handlung dazu bestimmen läßt, es dem Willen des verstorbenen Depositärs gemäß zu verwenden. Oder wir mögen uns vorstellen, daß wir in die Lage versetzt werden, über einen verhaßten Rivalen eine gutachtliche Äußerung zu tun. Wir wissen, daß ein kleines eingeschobenes Wort, eine winzige Geste genügen könnte, bei dem sich Erkundigenden einen Eindruck hervorzurufen, der wohl unserem Haß entsprechen und unserem Vorteil zugute kommen, aber nicht unserem Gerechtigkeitsgefühl genügen würde. Jeder, der die menschliche Natur im allgemeinen und sich selbst im besonderen besser, als das durchschnittlich der Fall ist, kennt, wird solche Situationen in sich erlebt

[1] Vortrag, gehalten in der Berliner Ortsgruppe am 11. November 1920.

[2] Kritik der praktischen Vernunft 1. T., 1. B., 1. Hauptst., § 4.

haben. In ihnen wird die aktuelle Spannung deutlich, um die es uns hier vornehmlich zu tun ist, die Spannung zwischen dem ideal Geforderten und den entgegenstehenden Tendenzen.

Es mag auch dienlich sein, die in Frage stehende Erscheinung dadurch abzugrenzen, daß wir sie gegen das Strafrechtliche und das Religiöse abheben. Der moralische Akt wird entscheidend bestimmt nicht durch Rücksicht auf die strafrechtlichen Folgen, die etwa die gegenteilige Handlung haben würde, und nicht durch Rücksicht darauf, daß ein Gott eine solche Handlung wünscht. Strafrechtlich oder religiös gerechtfertigte Handlungen sind damit nicht notwendigerweise unmoralisch, sie können es aber sein. Man kann sie vormoralisch oder außermoralisch nennen. Moralisch sind sie nur dann, wenn das entscheidend Bestimmende in ihnen nicht durch die strafrechtliche oder religiöse Rücksicht, sondern durch die moralische Idee vertreten ist. Dabei kann es offen gelassen werden, ob es in Wirklichkeit solche rein moralischen Handlungen gibt und ob nicht vielmehr zugleich immer andere Triebfedern unterstützend in der gleichen Richtung wirksam sind, Triebfedern außermoralischer wie antimoralischer Tendenz. Der Psychoanalytiker wird das ohne weiteres bejahen. Auch nach Kant ist das Moralische in seiner vollen Reinheit immer nur Idee, ideale Forderung[1].

Zur weiteren Bestimmung unseres Gegenstandes mögen wir uns fragen, ob wir irgend eine inhaltlich bestimmte Moral im Auge haben, und darauf die Antwort geben, daß es für unsere Absichten belanglos ist, daß die Inhalte der moralischen Forderungen nach Zeiten und Völkern, nach Gesellschaftsgruppen, ja, nach Individuen neben Gleichem auch starke Verschiedenheiten aufweisen. Uns interessiert hier vorwiegend nur die Form des Moralischen, die unabhängig von jedem Inhalt in dem Phänomen besteht, daß der Kulturmensch sich überhaupt Grundsätzen, Maximen, Idealen unterwirft. Sollten wir genötigt sein, inhaltlich bestimmte Beispiele heranzuziehen, werden wir sie freilich zweckentsprechend unserer kulturellen Sphäre entnehmen.

[1] Er sagt (Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, 2. Abschnitt, 3. Absatz): »Man braucht auch eben kein Feind der Tugend, sondern nur ein kaltblütiger Beobachter zu sein, der den lebhaftesten Wunsch für das Gute nicht sofort für dessen Wirklichkeit hält, um (vornehmlich mit zunehmenden Jahren und einer durch Erfahrung teils gewitzigten, teils zum Beobachten geschärften Urteilskraft) in gewissen Augenblicken zweifelhaft zu werden, ob auch wirklich in der Welt irgend wahre Tugend angetroffen werde. Und hier kann uns nichts vor dem gänzlichen Abfall von unseren Ideen der Pflicht bewahren und gegründete Achtung gegen das Gesetz in der Seele erhalten, als die klare Überzeugung, daß, wenn es auch niemals Handlungen gegeben habe, die aus solchen reinen Quellen entsprungen wären, dennoch hier auch gar nicht davon die Rede sei, ob dies oder jenes geschehe, sondern ... was geschehen soll, mithin Handlungen, von denen die Welt vielleicht bisher noch gar kein Beispiel gesehen hat ..., dennoch unnachläßlich geboten seien, und daß z. B. reine Redlichkeit in der Freundschaft um nichts weniger von jedem Menschen gefordert werden könne, wenn es gleich bis jetzt gar keinen redlichen Freund gegeben haben möchte ...«

Anderseits wollen wir darauf hinweisen, daß das Moralische, gerade wenn wir es nach dieser formalen Seite hin ins Auge fassen, Anteil hat an vielen Erscheinungen, die für gewöhnlich nicht oder nicht deutlich zum Geltungsbereich des Moralischen hinzugerechnet werden. Ich meine Erscheinungen wie die Konvention, die Umgangsform, die Disziplin, ja, den Komment der Studenten. Bis in sie erstreckt sich, wenn auch in geringem Maße, das formal moralische Element hinein. Deutlicher tritt es schon in der Berufsmoral hervor, etwa der des Arztes, des Offiziers oder des Kaufmannes. Man kann aber auch von einer Schülermoral oder von einer Gaunermoral sprechen.

Wenn wir kurz zusammenfassen wollen, was uns etwa als der formale Charakter des Moralischen imponiert, so wäre es:

a) Das Verantwortungsgefühl gegenüber der idealen Forderung,
b) die Spannung zwischen dem Antrieb der moralischen Forderung und den dagegenstehenden, zumeist dem Triebleben entspringenden Tendenzen,
c) die Forderung einer Triebeinschränkung oder eines Befriedigungsverzichts,
d) die Forderung einer von fremdem Einfluß unabhängigen Selbstbestimmung.

Welche Gesichtspunkte wird die Psychoanalyse an das so umschriebene Phänomen heranbringen können? Sie wird fragen können, welche bei den Neurosenanalysen gefundenen, aber auch für das normale Leben gültigen Prozesse und Mechanismen, sie wird fragen können, welche Phasen in der Ich- und Libidoentwicklung und welche Libidoorganisationen wesentlich an der Bildung der Moral beteiligt sein mögen, und sie wird weiter fragen können, ob vielleicht typische, in der Kindheitsgeschichte jedes Menschen vorkommende epochale Ereignisse von bestimmendem Einfluß gewesen sein mögen.

Durch diese Fragestellungen angeregt werden wir zunächst die Vorgänge der Reaktionsbildung und Sublimierung ins Auge fassen und darauf die determinierenden infantilen Ereignisse betrachten. Wie wir vorwegnehmend bemerken wollen, werden wir dann der anal-sadistischen Organisation eine wichtige Rolle zuschreiben müssen und weiterhin dem Narzißmus, sowohl in seiner Bedeutung als Entwicklungsphase als auch in der Rolle einer das ganze Leben hindurch wirksamen Libidoform. Im Zusammenhang mit dem Narzißmus werden wir die Bedeutung der Prozesse der Idealbildung und der Identifizierung und die Bedeutung der sadistisch-masochistischen Komponente zu würdigen haben. Zum Schluß wollen wir versuchen, die ontogenetische Betrachtung durch eine kurze phylogenetische zu ergänzen.

Wir sind es in der Psychoanalyse gewöhnt, von Reaktionsbildungen und Sublimierungsprodukten zu sprechen. Wir vermögen

freilich nicht näher anzugeben, welche Prozesse es sind, die diese Bildungen zustande bringen, wir können nur erläuternd sagen, Reaktionsbildungen seien solche, die aus einer Umsetzung primitiver Triebenergien entstehen, derart, daß sie das ursprüngliche Triebziel in seinen Gegensatz verkehren. Anderseits verstehen wir unter Sublimierung eine Umsetzung primitiver Triebenergien solcherart, daß das primitive Triebziel mit einem ferneren, abgeleiteteren, auf einer höheren Ebene gelegenen vertauscht wird. Der Begriff der Sublimierung ist also der weitere, der den der Reaktionsbildung einschließt. So fassen wir die Ordnungsliebe als eine Reaktionsbildung der primitiven Schmutzlust, Sparsamkeit und Geiz als Sublimierungsprodukte der Triebtendenz zum Zurückhalten des Stuhls auf.

Ganz allgemein hat Freud schon in seinen »Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie« die Moral als eine Reaktionsbildung bezeichnet. In ihr sieht er gleicherweise wie in den Erscheinungen von Ekel und Scham einen der Wälle, die gegen das primitive Triebleben aufgeworfen werden.

In der Folge sind die Begriffe der Reaktionsbildung und Sublimierung fruchtbar angewandt worden bei der Nachforschung über die genetischen Zusammenhänge zwischen Charakterzügen und ihnen zugeordneten primitiven Triebtendenzen. Nach Freuds Ableitung der Trias Ordentlichkeit, Sparsamkeit, Eigensinn aus der Gruppe der analen Triebe folgten insbesondere Sadger und Jones mit weiteren Untersuchungen. Jones[1] leitete eine Reihe von Charakterzügen aus der Analerotik ab, und zwar ohne Rücksicht darauf, ob es sich um als moralisch anzusprechende Charakterzüge handelte oder nicht. Uns, die wir hier die Psychogenese des Moralischen untersuchen wollen, interessiert es, daß unter den von Jones abgeleiteten Charakterzügen sich eine große Reihe von solchen befinden, die wir als moralisch wertvolle bezeichnen müssen. So spricht er dort außer von Ordnungsliebe und Sparsamkeit zum Beispiel auch von ausgeprägter Individualität, von Selbstbeherrschung, Entschlossenheit, Verläßlichkeit, von Tüchtigkeit, Gründlichkeit, von liebevoller Sorgfalt gegenüber anvertrauten Dingen und untergeordneten Personen.

Für unser Thema wollen wir uns daran erinnern, daß wir zu Beginn die habituelle Moral von einer aktuellen ursprünglichen unterschieden. Der zweiten sollte eigentlich unsere Untersuchung gelten. Nun müssen wir jene moralischen Charakterzüge zur habituellen Moral rechnen und es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, die Genese solcher Züge weder allgemein noch im einzelnen zu verfolgen.

Wir möchten hier ein anderes Problem nicht unberührt lassen: Wie unterscheidet sich die Genese der habituellen moralischen

[1] Intern. Zeitschr. 1919. Ernest Jones: Über analerotische Charakterzüge (übers. v. Anna Freud), vorher bereits veröffentlicht im Journal of Abnormal Psychologie, vol. XIII, auch in des Verfassers Papers on Psychoanalysis, 2. ed. 1918

Charakterzüge von der Genese jener ursprünglichen aktuellen Reaktion, wie sie im moralischen Konflikt zutage tritt? Man darf hier wohl antworten, daß der habituelle Charakterzug aus der Umsetzung von Triebenergien hervorgeht, während der moralische Akt mehr aus der Umsetzung von Energien stammt, die nicht den eigentlichen Trieben so sehr zugehören als vielmehr daraus abgeleiteten Tendenzen (die einer höheren psychischen Ebene angehören), nämlich den Wünschen.

Es würde sich aus dieser Ableitung erklären, daß in den Charakterzügen das Eingewohnte, Konstante und Reflexartige des Triebes wiederkehrt, während der moralische Akt wie eine momentane Sicherung gegen den momentan auftauchenden Wunsch erscheint.

So würden wir die habituelle Moral als eine Sublimierungs- und Reaktionsbildung aus primitiven Triebenergien, den moralischen Akt als eine Reaktionsbildung von Wunschenergien betrachten können.

Sehen wir von den besonders durch den Prozeß der Verdrängung erzeugten pathologischen Verwendungen der Trieb- und Wunschenergien ab, so würden demnach im Menschen an Formen der Energieverwendung nebeneinander wirksam sein einmal der Anteil der nicht umgesetzten und nicht gebundenen Energien der primitiven Triebe (z. B. der Exkretionstriebe, des Gewaltsamkeitstriebes), dann die aus einem weiteren Anteil dieser primitiven Triebenergien entstandenen Sublimierungs- oder Reaktionsprodukte (etwa Ordnungsliebe, Güte), weiterhin die aus beiden Quellen stammenden Wünsche und die daraus wieder reaktiv entspringenden momentanen Sicherungen in Form moralischer Forderungen.

Diese Forderungen treten einem »ich möchte« oder »ich möchte nicht« mit den Formeln »du darfst nicht« oder »du sollst« entgegen. Sie werden aktuell, wenn das Individuum sich in einem Zustand verstärkter »Versuchung« befindet, d. h. wenn durch die äußere oder innere Situation verursacht, ein verstärkter Wunsch in ihm rege wird, der durch die vorhandenen Gegenkräfte (Gegenwünsche, Charakterzüge) allein nicht gebunden werden kann, sondern besondere Sicherungen verlangt, eben die verstärkte Besinnung auf die moralische Forderung.

Für den Psychoanalytiker liegt es nahe, die normale Unterwerfung unter moralische Gebote mit dem Verhältnis des Zwangsneurotikers zu seinen Zwangsgeboten zu vergleichen, und es entsteht für ihn die Frage, worin die Übereinstimmung und worin der Unterschied zwischen beiden Erscheinungen liegen mag.

Beiden gemeinsam ist die Unterwerfung unter Gebote, aber das Charakteristische dieser Unterwerfung bei der Zwangsneurose ist der Zwang, mit dem seine Befolgung nahezu unausweichlich bestimmt wird, während das Sichauferlegen einer moralischen Forderung nur Sache eines mehr beweglichen Intellekts und Willens sein kann.

Das Zwangsgebot ist eine Sicherung vorwiegend unbewußter Triebe und Wünsche und deshalb annähernd unkontrollierbar und inkorrigibel, das normale moralische Verbot richtet sich gegen vorwiegend bewußte Tendenzen. Die manifesten Inhalte der Zwangsverbote sind entstanden durch Verschiebung von einem infantilen verbotenen Gegenstande auf einen indifferenteren Ersatzgegenstand, während die moralische Forderung ihren eigentlichen Gegenstand zum Inhalte hat. Beim Zwangsverbot handelt es sich um ein — wenigstens vorübergehend — erstarrtes Verdrängungsprodukt, beim moralischen Gebot um eine floride Verdrängungsaufgabe. In der Zwangsneurose handelt es sich — so könnte man in Analogie zu dem sagen, was Freud in seinem Aufsatze »Zwangshandlung und Religionsübung« (Kl. Schr. z. Neurosenlehre, II. F.) über das Verhältnis von Zwangsneurose und Religion äußert — um eine Privatmoral, um ein asoziales, realitätsabgewandtes Gebilde, während die normale Moral einen sozialen Charakter hat und damit der Realität zugewandt ist.

Wir wollen die Erörterungen, die sich an die Begriffe der Reaktionsbildung und Sublimierung anschlossen, verlassen, um die Frage aufzuwerfen, ob es typische Kindheitsereignisse gibt, denen wir eine besondere Bedeutung für die Entwicklung der moralischen Einstellung zuschreiben müssen.

Betrachten wir die formalen Charaktere der moralischen Reaktion, den Verzicht auf einen Triebwunsch, die Unterordnung unter ein Gebot, die Selbstbestimmung, die Selbstbeherrschung, die Individualität, die Konfliktspannung zwischen einem »ich möchte« und einem »du sollst«, so werden wir nicht anstehen, deren grundlegende Entwicklung in den Situationen der ersten kindlichen Triebkonflikte zu vermuten.

Und zwar wird man hier unter den mehrfachen in Frage kommenden Situationen eine herausheben und ihr eine besondere Bedeutung beimessen müssen, nämlich der Reinlichkeitsangewöhnung des Kindes.

Die epochale Bedeutung dieser Angewöhnung ist psychoanalytisch ausgiebig gewürdigt worden. Für unser Thema finden wir eindrucksvoll alle die gesuchten Züge vereinigt, wir finden den Triebverzicht in dem Verzicht auf die Exkret- und Exkretionslust in mannigfacher Form. Die Unterordnung unter ein Gebot ist gegeben in der Unterordnung des Kindes unter das Gebot des Erziehers, sich nicht mehr schmutzig zu machen, seinen Stuhl nicht länger nur nach ungeregeltem Belieben, sondern auf bestimmte Weise und zu bestimmten Zeiten herzugeben u. dgl. Von besonderer Wichtigkeit hiebei ist der Vorgang, daß das Kind nicht nur lernt, dem fremden Gebot des Erziehers zu gehorchen, sondern daß es lernt, sich das Gebot als eigenes von sich aus aufzuerlegen. Nur durch diese — wenngleich nur relative und partielle — Unabhängigmachung vom Erzieher, nur dadurch, daß es das Gebot des Er-

ziehers zu seinem eigenen macht, gewinnt es die endgültige Fähigkeit, es dauernd und ausnahmslos zu erfüllen. Damit kommt es zum wichtigen Momente der Selbstbestimmung. Die, wenn auch nur gefühlsmäßige, Einstellung, die es jetzt beherrscht, würde, in die vollbewußte und begriffliche Ausdrucksform übersetzt, lauten: Ich will mich nicht mehr schmutzig machen. In der Beherrschung der Sphinkteren haben wir wohl die bedeutsamste Grundlage aller Selbstbeherrschung zu sehen. Aber auch die Gewinnung dessen, was wir Individualität nennen, ist wesentlich mit der Reinlichkeitsangewöhnung verknüpft. Einmal durch die schon erwähnte Unabhängigkeit, die das Kind gewinnt, wenn es das Gebot des Erziehers zu seinem eigenen macht. Es handelt hier als selbständige Persönlichkeit, die sich in einer wichtigen (Trieb-) Angelegenheit vom fremden Einfluß freigemacht hat. Zum andern ist es freilich nicht außer acht zu lassen, daß es dieser Unabhängigkeit nicht nur dadurch mächtig und gewahr wird, daß es lernt, dem Gebote des Erziehers von sich aus und selbständig zu folgen, sondern auch dadurch, daß es lernt, diesem Gebote selbständig zu trotzen. Tausk[1] hat bereits darauf aufmerksam gemacht, wie gerade die Wahrnehmung des Kindes, durch Lüge und Verstellung die Erzieher täuschen und deren Wünschen entgegen die seinen durchsetzen zu können, mit dazu dient, daß das Kind vom Erzieher unabhängig wird und Individualität gewinnt.

Das formale Moment der Konfliktspannung tritt in der Situation der Reinlichkeitsangewöhnung ebenfalls deutlich hervor. Die Wucht der kindlichen Exkretionstriebe ist groß, die daraus hervorgehenden Wünsche sind stark, eine heftige Spannung zwischen Wunsch und idealer Forderung, geeignet, grundlegend zu sein, ist damit gegeben.

Zusammenfassend dürfen wir also sagen, daß das Kindheitsereignis der Reinlichkeitsangewöhnung einen, wenn nicht den Hauptausgangspunkt der Entwicklung der moralischen Einstellung bildet. Auffallen muß, daß, während bei dem Angewöhnungskampf der Verzicht auf die urethrale Lust sicher die gleiche Rolle wie der Verzicht auf die anale spielt, die moralischen Charakterzüge — wenn wir die bisherigen Untersuchungen betrachten — mehr den Stempel analer als urethraler Herkunft tragen[2].

Eine Frage möchte ich hier aufwerfen. In der Kindheitsgeschichte gehen der Reinlichkeitsangewöhnung bereits andre Erziehungsaktionen vorauf. Sind diese nicht in gleichem Sinne Aus-

[1] Über die Entstehung des Beeinflussungsapparates in der Schizophrenie. I. Z. 1919, S. 15.

[2] Ob das daher kommt, daß (nach einer Diskussionsbemerkung von H. Sachs) die urethralen Energien mehr geeignet sind, für die genitale Organisation verwertet zu werden, während sich die analen dazu nicht schicken und somit für andere Umsetzungen frei sind, oder ob wir die Entdeckung urethraler Charakterzüge — über den »brennenden Ehrgeiz« hinaus — noch vor uns haben, wollen wir nicht zu entscheiden versuchen.

gangspunkt der moralischen Entwicklung? So läßt man etwa das Kind liegen, wenn es schreit und offensichtlich aufgenommen werden möchte. Oder es verlangt nach Nahrung und wird nicht an die Brust gelegt. Hat es hier nicht auch Triebverzichte zu leisten?

Der Grund, aus dem heraus wir diesen Erziehungsmaßregeln eine geringere Bedeutung als der Reinlichkeitsangewöhnung zuschreiben, liegt darin, daß bei dieser ein unvergleichlich höherer Anspruch an des Kindes Freiwilligkeit und Aktivität gestellt wird, während es sich bei jenen mehr passiv, wohl oder übel, zum Verzichte gebracht sieht. Das für die moralische Einstellung so wesentliche Moment des aktiven Verzichts von sich aus, ebenso das der Konfliktsspannung kann dort nicht in so entscheidendem Maße anknüpfen.

Anderseits wird eine richtige Erziehung vor jener entscheidenden Epoche eine Erleichterung der Aufgabe der Reinlichkeitsangewöhnung und damit eine günstige Vorbedingung für die moralische Entwicklung bedeuten. Im Gegenteil wird die falsche Behandlungsart mancher Mütter (etwa das Kind jedesmal aufzunehmen und zu beruhigen oder gar an die Brust zu nehmen, wenn es schreit), eine sehr ungünstige Vorbedingung für die spätere Reinlichkeitserziehung geben, stärkere Trotzeinstellungen schaffen und die Erlangung der Verzichtsfähigkeit erschweren.

Es wäre eine Aufgabe für sich zu fragen, wie weit man die Begriffe und Äußerungsformen, die zum Umkreis des Moralischen gehören, im einzelnen mit dem Kindheitsereignis der Reinlichkeitsangewöhnung in Zusammenhang bringen kann. Es soll hier nur auf einzelnes hingewiesen werden.

So auf den Begriff der Schuld und die Erscheinung des Schuldgefühls. Wir kennen seit langem aus dem Assoziationsmaterial die Gleichung von Schulden, insbesondere Geldschulden und Kot. Diese Gleichung bekommt einen genetischen Unterbau, wenn wir daran denken, daß die ersten Schulden tatsächlich Kot- und Urinschulden sind. Auch hier scheint, den Assoziationen nach zu urteilen, der Kot vor dem Urin einen Vorrang zu haben — Geld vorwiegend = Kot —, doch kommt in anderen Ausdrücken — »Mittel flüssig machen« — die Beziehung zum Urin auch deutlich zum Vorschein. Wichtig ist, daß das erste intensivere Schuldgefühl, das paradigmatisch für alle späteren wird, mit den Exkreten und der Exkretion innig verknüpft sein muß. Damit ist gesagt, daß das aus dem Ödipus-Komplex stammende Schuldgefühl, von dem später noch die Rede sein wird, etwas — der Entwicklung nach — Zweites ist und in dem mit der Reinlichkeitsangewöhnung verknüpften seinen Vorläufer findet. Ebenso setzen sich die aus dem Masturbationsverbot stammenden Züge auf die aus dieser Epoche gewonnenen auf, am deutlichsten Trotz und Auflehnung. Doch scheint es mir verkehrt, im Masturbationsverbot ein den Schmutzverboten gleichwertiges Agens für die moralische Spannung zu sehen, denn der Erziehung der Exkretionstriebe läßt sich viel schwerer ausweichen, das Kind kann hier fortdauernd kon-

trolliert und beschämt werden, während es seine Masturbation verheimlichen kann[1].

Ein anderer zum Thema des Moralischen gehöriger Zug, der in seinem Zusammenhange mit der Epoche der Reinlichkeitsangewöhnung erwähnt sein möge, ist das egoistische Nichthergeben, Fürsichbehaltenwollen und sein Widerspiel, die Opferwilligkeit, das Gebenvermögen. Es ist deutlich, daß das erste drastische Vorbild zu diesen Zügen in dem Zurückhalten des Kotes, beziehungsweise in dem Verzicht auf dieses Zurückhalten zu sehen ist. Der Egoismus, der unter dem Gesichtspunkte der Moral als das zu Überwindende κατ' ἐξοχήν gilt, zeigt sich hier gespeist von der anal-narzißtischen Libido. Von dieser analnarzißtischen Lust opfert das Kind, wenn ihm der Erzieher eine quasi Liebesprämie gibt, mit Hilfe seiner dadurch mobilisierten Objektlibido.

Doch wollen wir den soeben geäußerten Gedanken von hier aus nicht weiter verfolgen, sondern uns einem weiteren analytischen Gesichtspunkte zuwenden, den wir an die Frage nach der Entstehung der Moral heranbringen können. Es ist das der Begriff der analsadistischen Organisation, derjenigen Organisation, die der genitalen vorangeht.

Wir erinnern uns, daß Freud dieser Organisation für die Genese der Zwangsneurose eine besondere Bedeutung zugeschrieben hat. Der Zwangsneurotiker ist an sie fixiert. Insbesondere ist das zwangsneurotische Phänomen der Übermoral darauf zurückzuführen, daß der Zwangsneurotiker seine relativ schwache Objektliebe gegen die hinter ihr lauernde, aus der stark wirksamen anal-sadistischen Organisation stammende Feindseligkeit zu sichern hat. Nach Freud ist der Zwangsneurotiker mit seiner Ich-Entwicklung (insbesondere mit der Entwicklung seines Intellekts und seiner Selbsterhaltungstriebe) seiner Libidoentwicklung vorausgeeilt, während das Ich schon die Beziehung zu den Objekten gefunden hat, ist die Libido hier noch im Rückstande, befindet sich noch vorwiegend in der prägenitalen anal-sadistischen Organisation. So entsteht die Übermoral mit der Aufgabe, die relativ schwache Objektliebe gegen die »hinter ihr lauernde Feindseligkeit zu verteidigen«.

Diese Einsicht in die Entstehung der zwangsneurotischen Übermoral erweitert nun Freud zu einer Betrachtung der Moral überhaupt. Er sagt[2] wörtlich: »Erwägt man, daß die Zwangsneurotiker eine Übermoral entwickeln müssen, um ihre Objektliebe gegen die hinter ihr lauernde Feindseligkeit zu verteidigen, so wird man geneigt sein, ein gewisses Ausmaß von diesem Voraneilen der

[1] Wohlgemerkt sprechen wir hier vom Akt des Masturbationsverbotes (in Analogie zum Schmutzverbot) und nicht von den Inhalten der Masturbationsphantasien. Die unbestrittene Abhängigkeit des Schuldgefühls von diesen gehört nicht ohne weiteres in den obigen Zusammenhang.

[2] Freud: Die Disposition zur Zwangsneurose. I. Z. 1, 1913, S. 531, wieder abgedruckt in den »Kleinen Schriften zur Neurosenlehre«, 4. Folge, S. 123.

Ich-Entwicklung als typisch für die menschliche Natur hinzustellen und die Fähigkeit zur Entstehung der Moral in dem Umstande begründet zu finden, daß nach der Entwicklung der Haß der Vorläufer der Liebe ist. Vielleicht ist dies die Bedeutung eines Satzes von W. Stekel, der mir seinerzeit unfaßbar schien, daß der Haß und nicht die Liebe die primäre Gefühlsbeziehung zwischen den Menschen sei.«

Von diesem Gesichtspunkte aus wäre also die moralische Spannung mitzuverstehen, aus der bei allen Menschen vorhandenen Spannung zwischen den aus der anal-sadistischen Organisation stammenden feindseligen Impulsen und einer noch relativ unvollkommenen Ausbildung der Objektliebe.

Ich verlasse diese Betrachtung und wende mich der Bedeutung des Narzißmus und der Idealbildung zu[1].

Unter Narzißmus verstehen wir ganz allgemein die Richtung der Libido auf das eigene Ich. Wir wenden aber den Begriff in verschiedenen Bedeutungen an: Einmal bezeichnen wir mit Narzißmus diejenige Phase der Libido-Entwicklung im Kindesalter, die vorherrschend durch die Richtung der Libido auf das eigene Ich charakterisiert ist, und in der die Objektlibido noch wenig entwickelt ist. Ein andermal verstehen wir unter der narzißtischen Libido diejenige Teilrichtung der Libido, die während des ganzen Lebens des Menschen eine wichtige Rolle für das körperliche und seelische Gleichgewicht spielt, und einen Zustand der Libido, aus dem, wie aus einem Reservoir, jede neu entstehende, vorübergehende oder dauernde Objektbesetzung ihre Energien zieht.

Wir wollen hier nur von den normalen Bildungen und Bedeutungen der narzißtischen Libido sprechen. So schalten wir den Narzißmus in der Bedeutung einer Libidoverfassung aus, die durch ein überstarkes Fortbestehen des kindlichen Narzißmus charakterisiert ist, und so sprechen wir auch nicht von einer überstarken narzißtischen Einstellung, die durch Überausgleich einer Läsion des normalen Narzißmus entstanden ist.

Wir wollen anstatt dessen unser Augenmerk auf eine andere Differenzierung des Narzißmus richten, die wir mit den Ausdrücken primärer und sekundärer Narzißmus bezeichnen können.

Jene das ganze Menschenleben fortdauernde Richtung der Libido auf das Ich, die für sein körperliches und seelisches Gleichgewicht hochbedeutsam ist, und die man den vitalen Narzißmus nennen könnte, macht einen Entwicklungsgang durch von einer primären Bildung zu einer ausgebauten. Der primäre Narzißmus erleidet Gefährdungen, insbesondere dadurch, daß sich der kleine Mensch mit der Realität zu messen beginnt und sich in Leistungen

[1] Siehe für den ganzen Abschnitt Freud: Zur Einführung des Narzißmus, Jahrbuch d. Ps., Bd. VI, 1914. Auch abgedruckt in der 4. Folge d. Kl. Schr. z. Neurosenlehre.

(einschließlich Liebesleistungen) versucht, die ihm mißlingen können. Oder er beginnt seine Eigenschaften und Leistungen mit denen der Eltern und Freunde oder anderer geschätzter Personen zu vergleichen, und ist dadurch einer Beeinträchtigung seines Selbstgefühls ausgesetzt. Nun werden normalerweise diese Gefährdungen des primären Narzißmus überwunden, eine sozusagen narzißtische Narbe und weitere sich daran anschließende pathologische Folgen werden vermieden, indem Erlebnisse mißlungener Leistungen durch solche gelungener ausgeglichen werden, und indem das Individuum im mehr oder weniger gelingendem Wettbewerb mit den andern zu einer steigenden Erkenntnis und Übung seiner individuellen Fähigkeiten gelangt. Dieser Prozeß bricht normalerweise während des ganzen Lebens niemals ab, und auf diesem Wege wird der primäre Narzißmus ständig erweitert und durch ihn gesichert[1].

Neben dieser Sicherungsform, zum Teil sich mit ihr deckend, geht nun aber eine andere, an sich bedeutsam und für unsere Betrachtung von besonderer Wichtigkeit, einher: die Sicherung des primären Narzißmus durch den Prozeß der Idealbildung. Das will sagen: mit der Entwicklung von Phantasie und Intellekt beginnt das Individuum, sich zu lieben, nicht nur wie es ist, sondern auch wie es sein möchte.

Mit dieser Doppelrichtung der narzißtischen Libido ist eine hochbedeutsame Spannung des Seelenlebens gegeben, eine Spannung zwischen einer seelischen Gruppe, die Freud das Ideal-Ich, und einer anderen, die er das Aktual-Ich genannt hat. Das Ideal-Ich wacht ständig über das Aktual-Ich. Entweder erledigt es die unlustvolle Spannung durch Verdrängung ihm nicht genehmer Züge und Impulse des Aktual-Ichs oder es stellt an das Aktual-Ich Forderungen. Es müht sich ab, das Aktual-Ich dem Ideal-Ich anzugleichen.

Das aber ist auch die Formel der moralischen Bemühung.

Wir dürfen also sagen, daß psychoanalytisch die narzißtische Idealbildung als eine Quelle der moralischen Spannung und Forderung anzusehen ist. Auch das für die Moral zentral bedeutsame Phänomen des Gewissens findet in diesem Zusammenhange eine psychoanalytisch bekannte Quelle. Es ist das die Zensur, jene von der Traum- und Phantasiearbeit, den Fehlhandlungen und neurotischen Symptomen her bekannte Instanz. Das Gewissen erscheint uns hier als eine Äußerung jener Zensur, soweit sie durch die Einwirkung des Ideal-Ichs auf das Aktual-Ich gegeben ist.

Für die Entstehung der Idealbildung kommt vor allem das Verhältnis des Kindes zu seiner Umgebung in Betracht. Das Kind baut sein Ideal-Ich auf durch mehr oder weniger unbewußte oder bewußte Identifizierung mit den Personen seiner Umgebung, nach

[1] S. dazu Tausk: »Über die Entstehung des Beeinflussungsapparates in der Schizophrenie«. Int. Zeitschr. 1919, S. 35: unser »vitaler Narzißmus« hier teils als »organischer«, teils als »psychischer«. S. 22: der »angeborene« und »erworbene« Narzißmus.

deren positivem Vorbilde wie im Gegensatze zu ihnen. Das so im Zusammengehen mit seinen mitgebrachten Tendenzen in ihm entstehende Ideal-Ich wirkt seine zensurierende Macht auf sein Aktual-Ich aus.

Insoweit die das Kind umgebenden Personen, insonderheit die Erzieher, im Ideal-Ich wirksam sind, kehren also im Gewissen des Menschen die Stimmen seiner Erzieher wieder. Diese Erscheinung hat Freud in der pathologischen Verzerrung der Paranoia aufgezeigt. Die Stimmen, die der Paranoiker zu hören vermeint, sind die wieder nach außen projizierten Forderungen des Gewissens, die durch diese Projektion und durch ihren typischen Inhalt die Quelle des Gewissens verraten: die Stimmen der Erzieher oder andrer Personen der Kindheit.

Um die Bedeutung der Kindheitsumgebung für die Entstehung der Idealbildung und der moralischen Einstellung, insbesondere die Bedeutung des Erziehers für das Kind voll zu würdigen, dürfen wir uns nicht eines Vorteils begeben, den uns die Betrachtung der sado-masochistischen Komponente der Libido an die Hand gibt. Wie kommt das Kind dazu, sich dem Erzieher zu unterwerfen? Nur aus der aktiven und passiven Unterwerfungslust, so können wir sagen, ist der moralische Akt verständlich. Nur auf dem Wege einer (wenn auch nur teilweisen) Unterwerfung unter den Erzieher nimmt es dessen Gebot auf sich. Indem es sich mit dem Erzieher identifiziert, vertritt es gegen sich selbst dessen Stelle. Im moralischen Akt ist es Unterwerfender und Unterworfener in einer Person und zu gleicher Zeit.

Man wird, wenn man diesen Prozeß voll verstehen will, daran denken müssen, daß Freud in seiner Abhandlung über Triebe und Triebschicksale von der Genese des Masochismus aus dem primären Sadismus sagt, diese geschehe auf dem Wege über den gegen das eigene Ich gewendeten Sadismus. Selbst wenn man nicht der Meinung ist, daß es keinen primären Masochismus gibt, wird man zugeben müssen, das die masochistische Komponente sich auf diesem Wege ausbilden und verstärken mag.

Dieser Werdegang des Sado-Masochismus wird nun auch bei der Ausbildung der moralischen Fähigkeit anzunehmen sein und wird insbesondere bei dem Prozeß der Reinlichkeitsangewöhnung in Erscheinung treten.

Wir wollen zum Schluß die bisherige ontogenetische Betrachtung durch eine phylogenetische ergänzen[1]. Diese Aufgabe wäre, voll in Angriff genommen, eine ebenso lohnende wie umfangreiche, sie kann hier nur angedeutet werden.

[1] Wir haben in der ontogenetischen Untersuchung die Bedeutung der Konflikte aus dem Familienroman, insbesondere aus dem Ödipus-Komplex, für die Enwicklung der moralischen Reaktion nur gestreift. Ihre Würdigung hätte den Rahmen eines Vortrages zu stark geweitet.

Freud hat mit seinem »Totem und Tabu« für die Frage der Entstehung der sozialen, staatlichen und religiösen Kultur und damit auch der moralischen Kultur einen großartigen Ausblick eröffnet und etwas Grundlegendes geschaffen.

In der Tabu-Abhängigkeit des Primitiven dürfen wir einen Vorläufer der moralischen Spannung sehen. Und die Analyse der Inhalte der Tabuverbote führt uns im wesentlichen auf eine ungeheure reale Spannung zurück, auf die Spannung des Kampfes um die Sexualobjekte, insbesondere des Kampfes der Väter und der Söhne um die Mutter. Die Psychoanalyse des Gegenwartsmenschen zeigt, daß die inzestuösen Kämpfe, aus der Realität zum größten Teil verschwunden, nicht weniger mächtig nun innerhalb der Seele toben. Die inzestuösen Triebregungen gehören dem vom Ideal-Ich bekämpften Aktual-Ich an und tragen so zu einem mächtigen Teil zur Spannung zwischen diesen beiden psychischen Gruppen und damit zur moralischen Spannung bei, ohne daß — in der Regel — der moralisch Reagierende um diesen Unterbau weiß.

Während so die unbewußten inzestuösen Regungen einen negativen Faktor der moralischen Spannung darstellen, geht anderseits ein wichtiger positiver Faktor von den stammesgeschichtlichen inzestuösen Kämpfen aus. Im Laufe des zu konstruierenden, ungeheure Zeitspannen umfassenden realen Kampfes der Väter und der Söhne um die Frau ist es, sicherlich nach vielen Schwankungen und Rückfällen, schließlich zu mehr und mehr lebensfähigen und dauernden Triebeinschränkungen auf beiden Seiten gekommen, der Vater hat auf die Vertreibung oder Tötung des Sohnes, der Sohn auf die Tötung des Vaters und den Besitz der Mutter verzichtet. Dabei mögen außer der Notwendigkeit, den Stamm gegen Feinde besser verteidigen zu können, Entwicklungen und Sublimierungen der homosexuellen Komponente mitgeholfen haben. So wurden zu wesentlichen Inhalten des Ideal-Ichs die Schonung der Eltern durch die Kinder, insbesondere des Vaters durch den Sohn, und die Beachtung der Inzestschranke.

In der Kindheitsgeschichte wiederholen sich diese Kämpfe und Verzichte in abgekürzter Form. Zugleich aber bringt der kleine Mensch den ganzen Ertrag dieser stammesgeschichtlichen Kämpfe und Verzichte in Form vererbter Bereitschaft mit. Je mehr in diesem Erbe eine unausgeglichene Spannung zwischen unverarbeiteten inzestuösen Regungen und gelungenen Triebeinschränkungen und Sublimierungen enthalten ist, um so stärker wird die Spannung zwischen dem Ideal-Ich und dem Aktual-Ich und damit die moralische Spannung sein. Um so heftiger wird er auch in die unvermeidlichen aktuellen Konflikte des Familienromans hineingerissen werden, die nun ihrerseits die mitgebrachte moralische Spannung vertiefen können.

Ich bin geneigt, die Bedeutung des Ödipus-Komplexes für die Entstehung der moralischen Spannung mehr in der Stammesgeschichte als in der Einzelgeschichte zu sehen. In der Einzelgeschichte scheint

mir den Erlebnissen aus dem Ödipus-Komplex das ja auch so früh einsetzende Erlebnis der Reinlichkeitsangewöhnung den Rang streitig zu machen.

Auch die Reinlichkeitsangewöhnung hat naturgemäß ihr Vorspiel, das weit in die Geschichte der tierischen Ahnen des Urmenschen hinabreichen muß, denn schon der Vogel lernt es, sein Nest nicht zu beschmutzen. Es scheint mir aber ein Unterschied zwischen der ontogenetischen Wiederholung der Reinlichkeitsangewöhnung und derjenigen der inzestuösen Verzichte zu bestehen, auf die hinzuweisen nicht so unwichtig sein mag. Das Kind wiederholt den inzestuösen Kampf nur in sehr eingeschränktem Maße. Wenn der kleine Sohn auf seine Mutter verzichtet, so verzichtet er auf ein Objekt, das er nie wirklich und ganz besessen hatte, wie das beim Urmenschen einmal der Fall gewesen sein muß. Dagegen wiederholt das Kind die in der unendlichen Reihe seiner tierischen Ahnen zurückliegende Lust am eigenen Kot und Urin in aller Gründlichkeit, und es hat hier also auf etwas zu verzichten, worin es sich zunächst real und restlos auslebt.

Eine Kinderentwicklung.

Von MELANIE KLEIN, Berlin.

I.

Sexualaufklärung und Autoritätsmilderung in ihrem Einfluß auf die intellektuelle Entwicklung des Kindes[1].

Einleitung.

Die Idee der sexuellen Aufklärung der Kinder gewinnt immer mehr an Boden. Die mancherorten auch durch die Schulen eingeleitete Aufklärungsaktion bezweckt, die im Pubertätsalter stehenden Kinder vor realen, durch die Unkenntnis vergrößerten Gefahren zu bewahren, und auf dieser einleuchtenden Grundlage hat die Idee auch am meisten Verständnis und Anhängerschaft gewonnen. Die durch die Psychoanalyse gefundenen Erkenntnisse verweisen aber auf die Notwendigkeit, die Kinder vom zartesten Alter an — wenn auch nicht »aufzuklären« — so doch in einer Weise zu erziehen, die eine eigentliche Aufklärung überflüssig macht, weil sie die vollkommenste, dem Entwicklungsgang des Kindes sich anpassende, naturgemäßeste Aufklärung in sich begreift. Die aus den Erfahrungen der Psychoanalyse unabweisbar sich aufdrängenden Folgerungen gebieten, die Kinder nach Möglichkeit vor überstarker Verdrängung — und damit sei es vor Krankheit, sei es vor ungünstiger Charakterentwicklung — zu bewahren. Der gewiß begründeten Absicht, tatsächlichen, respektive sichtbaren Gefahren durch das Wissen zu begegnen, setzt also die Analyse die Forderung an die Seite, ebenfalls tatsächliche, wenn auch nicht sichtbare (weil als solche nicht erkannte) aber viel allgemeinere, tiefer gehendere und deshalb viel beachtenswertere Gefahren zu verhüten. Die Ergebnisse der Psychoanalyse — die in jedem einzelnen Falle immer wieder in die Kinderzeit zurückführen zu den Verdrängungen der kindlichen Sexualität als den Ursachen späterer Erkrankung oder der auch in jedem normalen Seelenleben mehr oder weniger wirksamen krankhaften Elemente oder Hemmungen — weisen uns deutlich den zu betretenden Weg. Wir können dem Kinde übergroße Verdrängung ersparen, indem

[1] Als Vortrag gehalten im Juli 1919 in der Budapester Psychoanalytischen Vereinigung. Ich habe zu derselben Zeit diese Arbeit zum Drucke fertiggestellt und lasse diese Beobachtungen und die daraus gezogenen Folgerungen unverändert, so wie sie sich mir damals darboten.

wir — und vor allem in uns selbst — das ganze große Gebiet der Sexualität von den Schleiern des Geheimnisvollen, Unaufrichtigen und Gefährlichen befreien, die eine heuchlerische auf affektiver und nicht erkenntnismäßiger Basis begründete Zivilisation dicht gesponnen hat. Ist erst von unserer Erkenntnis dieser Schritt gemacht worden, bei dem uns die Einsicht in die Wahrheit der durch die Psychoanalyse zutage geförderten Seelenlehre geleitet — ist der Weg leicht. Wir werden dann eben das Kind, in dem Maße als es die Entwicklung seiner Wißbegierde verlangt, der Kenntnis der, mit den Schleiern zugleich eines großen Teiles ihrer Gefährlichkeit entkleideten Sexualität, teilhaftig werden lassen. Damit erreichen wir, daß nicht, wie es über uns verhängt war, vorhandene Wünsche, Gedanken, Empfindungen zum Teil verdrängt, zum Teil aber — soweit das nicht gelingt — mit falscher Scham und nervösen Leiden ertragen werden müssen. Indem wir aber diese Verdrängung, indem wir die Belastung durch überflüssige Leiden verhüten, legen wir die Grundlagen für Gesundheit, für seelisches Gleichgewicht und günstige Charakterentwicklung. Dieses an sich unermeßlich reich erscheinende Resultat ist nicht der einzige Gewinn, den wir für den einzelnen und die Entwicklung der Menschheit aus einer auf unbedingtester Wahrhaftigkeit aufgebauten Erziehung zu erhoffen haben. Denn ihre Folge ist zugleich auch eine andere und nicht weniger bedeutungsvolle: Die entscheidende Beeinflussung der Entwicklung des Denkens.

Diese aus den Erfahrungen und Lehren der Psychoanalyse hervorgehende Erkenntnis ist mir zu einer tiefen und lebendigen Überzeugung geworden, als sie sich mir in deutlicher und unwiderleglicher Weise an der Entwicklung eines Kindes erwies, mit dem ich mich viel zu beschäftigen Gelegenheit habe.

Vorgeschichte

Es handelt sich um einen Knaben, den kleinen Fritz, Sohn einer verwandten Familie, die in meiner nächsten Nachbarschaft wohnt. Ich hatte dadurch Gelegenheit, viel und ungezwungen mit dem Kinde beisammen zu sein. Da überdies die Mutter alle meine Weisungen befolgt, kann ich weitgehenden Einfluß auf seine Erziehung nehmen. Der nun fünfjährige Knabe, ein gesundes, kräftiges Kind, hat sich auch geistig normal, aber langsam entwickelt. Er hat erst mit zwei Jahren zu sprechen begonnen und war schon über dreieinhalb Jahre alt, als er sich zusammenhängend ausdrücken konnte. Besonders bemerkenswerte Aussprüche, wie man sie mitunter bei veranlagten Kindern schon sehr frühzeitig hört, waren aber auch dann nicht zu verzeichnen. Trotzdem machte er doch, sowohl in seinem Aussehen als in seinem Wesen den Eindruck eines geweckten und gescheiten Kindes. Sehr langsam machte er sich einzelne Begriffe zu eigen. Er war schon über vier Jahre alt, als er erlernt hatte, die Farben zu unterscheiden, und fast viereinhalb, als ihm die Begriffe »gestern, heute, morgen« klar geworden waren. In praktischen Dingen, also was die Entwicklung seines Wirklichkeitssinnes

betrifft, war er entschieden hinter anderen Kindern seines Alters zurück. Wiewohl er häufig zu Einkäufen mitgenommen wurde, schien es — wie aus seinen Fragen hervorging — ihm nicht recht begreiflich, daß man die Dinge von den Leuten, die mehr davon haben, nicht geschenkt bekommt und es war ihm nicht recht begreiflich zu machen, daß man — und zwar auch nach ihrem Wert verschieden viel — dafür bezahlen müsse.

Auffallend war dagegen sein Gedächtnis. Er erinnerte und erinnert sich verhältnismäßig sehr weit zurückliegender Dinge mit allen Einzelheiten und Begriffe oder Tatsachen, die ihm einmal klar geworden, hat er sich gründlich zu Eigen gemacht. Gefragt hat er im allgemeinen wenig. Im Alter von ungefähr viereinhalb Jahren setzte eine schnellere geistige Entwicklung und auch etwas stärkere Fragelust ein. Zu dieser Zeit trat auch bei ihm das Allmachtsgefühl sehr in die Erscheinung, das Freud den »Glauben an die Allmacht der Gedanken« genannt hat. Wovon immer — von welcher Kenntnis und Handfertigkeit — die Rede war, Fritz zeigte sich davon durchdrungen, daß er es vollkommen könne und wenn ihm auch das Gegenteil bewiesen, in anderen Fällen auf Fragen zugestanden wurde, daß auch Papa und Mama so manches nicht wissen, so schien das seinen Glauben an die eigene und die Allwissenheit seiner Umgebung nicht zu erschüttern. Wenn er sie anders nicht mehr zu verteidigen wußte, so erklärte er unter dem Drucke der Gegenbeweise: »Wenn man es mir nur einmal zeigt, weiß ich es bestimmt.« So zeigte er sich trotz aller Gegenbeweise unter anderem davon überzeugt, vollkommen kochen, lesen, schreiben und französisch sprechen zu können.

Beginn der Geburtsfragenperiode.

Mit vierdreiviertel Jahren setzten die Fragen nach der Geburt ein. Die Feststellung drängte sich auf, daß damit zugleich auch eine auffallende Verstärkung der Fragelust im allgemeinen Hand in Hand ging.

Ich möchte da bemerken, daß die von dem Kleinen gestellten Fragen (mit denen er sich meist an die Mutter oder an mich wendet) stets wahrheitsgetreu, wenn erforderlich, auf wissenschaftlicher Grundlage, doch natürlich seinem Verständnis angepaßt, aber möglichst kurz gefaßt, beantwortet werden. Niemals wird auf die schon beantworteten Fragen zurückgegriffen, ebensowenig ein neues Thema angeregt, wenn er es nicht durch seine spontan gestellten Fragen wieder oder neu veranlaßt.

Nachdem er einmal die Frage[1]: »Wo war ich, wie ich noch nicht auf der Welt war« gestellt hatte, war sie in der Formulierung:

[1] Die Frage in dieser Formulierung wurde ausgelöst durch gelegentliche Bemerkungen der älteren Schwestern und des Bruders, die bei verschiedenen Anlässen ihm sagten: »Da warst du noch nicht auf der Welt.« Sie schien auch in dem ihm sichtlich peinlichen Gefühl »einmal nicht dagewesen zu sein« ihre Begründung zu finden — da er auch sofort nach erhaltener Aufklärung und seither auch immer wieder seiner Befriedigung Ausdruck gab — doch also auch früher schon

»Wie wird ein Mensch?« wieder aufgetaucht und so stereotyp fast täglich gestellt worden. Es war klar, daß die stete Wiederkehr dieser Frage nicht die Folge mangelnden Verstehens sei, denn er begriff sichtlich vollkommen die Erklärungen, die ihm über die im Mutterleib vor sich gehende Entwicklung gegeben wurde (der Anteil des Vaters wurde allerdings dabei nicht berührt, da er die Frage nach dieser Richtung damals noch nicht direkt gestellt hatte). Dafür, daß eine gewisse Unlust, ein »Nichtannehmenwollen«, gegen die sein Wahrheitsdrang ankämpfte, für das häufige Wiederholen der Fragen bestimmend war, sprach sein Benehmen, das zerstreute, etwas befangene Verhalten, daß er kaum, daß das Gespräch begonnen hatte, an den Tag legte und das sichtliche Bestreben, von dem durch ihn selbst herbeigeführten Thema wieder loszukommen. Er setzte dann mit der Stellung dieser Frage an die Mutter und mich einige Zeit aus und wandte sich damit an die ihm sicher weniger maßgebenden Elemente, nämlich die Bonne (die kurz nachher das Haus verließ) und den älteren Bruder. Deren Antworten: daß der Storch die Kinder bringe und daß Gott den Menschen schaffe — beruhigten ihn aber doch nur für einige Tage, und als er nachher mit der Frage: »Wie wird ein Mensch?« wieder bei der Mutter anlangte, schien er endlich geneigter, ihre Anwort auch tatsächlich zur Kenntnis zu nehmen [1].

Auf die das Gespräch einleitende Frage: »Wie wird ein Mensch?« wiederholte ihm die Mutter wieder die öfter gegebene Aufklärung, wonach er diesmal gesprächiger wurde und ihr erzählte, das Fräulein habe ihm gesagt (das schien er übrigens vorher schon von jemandem gehört zu haben), daß der Storch die Kinder bringe. »Das ist nur eine Geschichte«, erwiderte sie. »Die L.-Kinder haben mir gesagt, daß nicht der Osterhase zu Ostern da war, aber das Fräulein die Sachen im Garten versteckt hat« [2]. »Sie haben voll-

auf der Welt gewesen zu sein. Daß dieses Interesse aber nicht das einzig wirksame bei dieser Fragestellung war, zeigte sich darin, daß nach kurzer Zeit die Frage in der veränderten Formulierung auftauchte: »Wie wird ein Mensch?« Mit vierundeinviertel Jahren war eine Zeitlang eine andere Frage öfter wiedergekehrt. Er fragte: »Wozu braucht man einen Papa?« und (seltener): »Wozu braucht man eine Mama?« — Diese Frage, deren Bedeutung damals nicht erkannt wurde — beantwortete man dahin, man brauche einen Papa zum liebhaben und damit er für einen sorgt. Diese Antwort befriedigte ihn sichtlich nicht — und er wiederholte noch öfter diese Frage, bis er sie dann allmählich fallen ließ.

[1] Zugleich damit erledigte er auch einige andere Vorstellungen, die in der den Geburtsfragen unmittelbar vorhergehenden Zeit wiederholt besprochen, aber anscheinend in ihm ebenfalls nicht geklärt worden waren. Er hatte sogar eine Art Kampf um sie geführt, z. B. die Existenz des Osterhasen damit beweisen wollen, daß auch die L.-Kinder (seine Spielgefährten) einen besitzen, daß er selbst den Teufel von weitem auf der Wiese gesehen habe — und es war viel leichter, ihn davon zu überzeugen, daß das von ihm Vermeinte ein Füllen sei, als ihm die Überzeugung von der Grundlosigkeit des Teufelglaubens an sich beizubringen.

[2] Anscheinend war er in der Osterhasenfrage erst durch die Erklärung der L.-Kinder (wiewohl sie ihm oft Unwahres erzählten) überzeugt worden. Das hatte ihn vielleicht auch veranlaßt, auf die so oft von ihm geforderte und doch nicht zur Kenntnis genommene Beantwortung der Frage: »Wie wird ein Mensch?«, endlich auch etwas näher einzugehen.

kommen recht gehabt«, erwiderte sie. – »Nicht wahr, es gibt keinen Osterhasen, das ist nur eine Geschichte?« – »Gewiß.« – »Und gibt es auch keinen Weihnachtsmann?« – »Nein, den gibt es auch nicht.« – »Und wer bringt und richtet den Baum?« – »Die Eltern.« – »Und Engel gibt es auch nicht, das ist auch nur eine Geschichte?« – »Nein, es gibt keine Engel, das ist auch nur eine Geschichte.«

Es war gewiß eine nicht leicht erkaufte Erkenntnis, als er nach Abschluß dieses Gespräches nach einer kurzen Pause fragte: »Aber nicht wahr, Schlosser, die gibt es, die sind wirklich? Wer würde denn sonst den Kasten machen?« Zwei Tage nachher unternahm er den Versuch eines Elternwechsels, indem er mitteilte, daß er Frau L. zu seiner Mama, deren Kinder zu seinen Geschwistern nehme und diesen Entschluß konsequent einen ganzen Nachmittag aufrecht erhielt. Abends war er dann reuig wieder nach Hause zurückgekehrt[4]. Daß zwischen diesem beabsichtigten Elternwechsel und der vorangegangenen so schwer angenommenen Aufklärung ein ursächlicher Zusammenhang bestand, ergab sich daraus, daß er am nächsten Morgen gleich nach dem Gutenmorgengruß seine Mutter frug: »Mama, bitte, sag', und wie bist du auf die Welt gekommen?«

Von da an zeigt er auch weit mehr Lust, auf das von ihm immer wieder gesuchte Thema wirklich einzugehen. Er fragt, wie das bei den Hunden ist? Dann erzählt er mir, daß er letzthin »in ein aufgeschlagenes Ei hineingeschaut«, aber kein kleines Huhn drinnen gesehen habe. Als ich ihm den Unterschied zwischen dem Hühnchen und dem Menschenkind erkläre, daß dieses so lange in der Wärme im Mutterleib bleibt, bis es auch schon stark genug ist, außerhalb zu gedeihen, gefällt ihm das nun sichtlich gut. »Wer ist denn aber in der Mutter drinnen, der das Kind füttert?« fragt er weiter.

Den nächsten Tag fragt er mich: »Wie wird das, daß man wächst?« Als ich ihm als Beispiel ein kleines Kind der Bekanntschaft anführe und als weitere Beispiele für die Stufen des Wachstums: ihn, seinen Bruder, seinen Papa, sagt er: »das weiß ich, aber wie wird das überhaupt, daß man wächst?«

Am Abend hat er wegen Unfolgsamkeit einen Verweis erhalten. Er ist betrübt darüber und bestrebt, die Mutter zu versöhnen. Er sagt: »Morgen werde ich folgen und wieder morgen und wieder morgen . . .« Plötzlich hält er inne, denkt nach und fragt: »Mama bitte, wie lange kommt dann noch wieder morgen?« Und als sie fragt, wie er das meint, wiederholt er: »Wie lange kommt dann immer noch ein neuer Tag?« – Gleich nachher: »Nicht wahr, Mama, die Nacht gehört immer noch zum vorigen Tag und in der

[4] Er war auch schon ungefähr zwei Jahre vorher vom Hause durchgegangen, damals blieb allerdings Ziel und Grund unbekannt. Man fand ihn damals vor einem Uhrmachergeschäft, dessen Auslagen er aufmerksam betrachtete.

Früh kommt dann wieder ein neuer Tag«[1]. Sie war etwas holen gegangen und fand ihn, als sie ins Zimmer zurückkam, vor sich hinsingend. Bei ihrem Eintritt hört er zu singen auf, schaut sie forschend an und fragt: »Nicht wahr, wenn du jetzt sagst, ich soll nicht singen, so darf ich nicht weiter singen?« Als sie ihm erklärt, daß sie so etwas nie sagen würde, weil er immer seinen Willen haben darf, nur dann nicht, wenn es nicht sein kann, wenn sie einen Grund dagegen habe, läßt er sich das an Beispielen erklären und zeigt sich zufrieden.

Gespräch über die Existenz Gottes

Den darauffolgenden Tag regnet es. Fritz, der das bedauert, weil er im Garten spielen möchte, fragt die Mutter »ob der liebe Gott bestimmt weiß, wie lange er regnen lassen wird?« Sie erwidert, daß doch nicht Gott regnen läßt, sondern der Regen aus den Wolken kommt und erklärt es ihm. — Den nächsten Morgen empfängt er sie nach langer Zeit wieder mit der Frage: »Wie wird ein Mensch?« Sie sucht zu ermitteln, was er eigentlich an ihren Erklärungen nicht verstanden hat, da sagte er: »Das mit dem Wachsen.« Als sie nun wieder versucht, ihm klar zu machen, wie der kleine Kopf, die kleinen Glieder usw. wachsen, sagt er: »Mama bitte, aber wie wird — von wo kommt der kleine Kopf und der kleine Bauch und das andere? Als sie ihm erwidert, daß das ganz klein eben schon in dem kleinen Ei drinnen sei, wie in der Knospe die kleine Blüte — fragt er nicht weiter. Etwas später fragt er: »Wie wird der Sessel gemacht?«[2] Inzwischen hatte sie ihn angekleidet. Ganz unvermittelt fragt er: »Nicht der liebe Gott läßt regnen? Die Toni (das Mädchen) hat gesagt, der liebe Gott läßt regnen!« — Nach ihrer Antwort fragt er: »Das ist nur eine Geschichte, daß Gott regnen läßt?« Als sie das bejaht, fragt er weiter: »Aber der liebe Gott ist wirklich?« Sie erwidert ein wenig ausweichend, daß sie ihn nie gesehen habe. »Man sieht ihn nicht, aber er ist wirklich oben im Himmel?« — »Im Himmel — ist ihre Antwort — ist nur Luft und Wolken.« »Aber ist Gott wirklich?« fragt er weiter. — Nun kann sie nicht mehr entschlüpfen, faßt einen Entschluß und sagt: »Nein, mein Kind er ist nicht wirklich.« — »Aber Mama, wenn mir ein wirklicher, erwachsener Mensch sagt, daß Gott wirklich ist

[1] Der Zeitbegriff, den er sich so schwer zu Eigen gemacht hatte, scheint sich nun in ihm geklärt zu haben. Denn einmal, als schon die erhöhte Fragelust eingesetzt hatte, sagte er: »Gestern ist, was war, heute ist, was ist, morgen, was sein wird.«

[2] Diese Frage wiederholte er nachher noch eine Zeit lang, bei solchen Gelegenheiten, wenn von dem Werden ihm schwerer verständlicher Entwicklungen die Rede war. »Wie der Sessel gemacht wird«, obzwar er es als Frage stellt, deren Antwort ihm aber wohlvertraut ist, ja die ihm deshalb mit dem Hinweis, daß es ihm ja schon bekannt ist, nicht mehr wiederholt wird — scheint also eine Art Hilfsbegriff für ihn zu sein — den er als Maß oder Vergleich für die Tatsächlichkeit des neu Gehörten verwendet. — In dieser Art verwendet er auch das Wort »wirklich«, — wogegen dann auch der Gebrauch »Wie wird ein Sessel gemacht« zurücktritt und schließlich auch aufhört.

und im Himmel wohnt — dann ist es auch nicht wahr?« Sie erwidert ihm, daß auch manche Erwachsene Dinge nicht gut wissen und unrichtig erzählen. Er war nun auch mit seinem Frühstück fertig geworden und stand vor der Türe, die in den Garten führt und schaute hinaus. Er war nachdenklich. Plötzlich sagt er: »Nicht wahr Mama, was ist, das sehe ich, und was man sieht, das ist auch wirklich so? Ich sehe die Sonne und den Garten — aber ich kann das Haus von Tante Marie nicht sehn und es gibt es doch?« Sie erklärt ihm, warum er das Haus von Tante Marie nicht sehen kann und er fragt: »Mama, du kannst das Haus auch nicht sehn?« — und zeigt sich befriedigt, als sie es verneint. Gleich nachher aber fragt er noch immer weiter: »Mama, wie ist die Sonne dort hinauf gekommen?« Als sie ein wenig nachdenkend sagte: »Weißt du, das ist schon sehr, sehr lange so . . .« — »Ja aber, viel, viel früher noch, wie ist die da hinaufgekommen?«

Ich muß da für das etwas unentschiedene Verhalten der Mutter in der Gottfrage dem Kinde gegenüber eine Erklärung einfügen. — Die Mutter ist Atheistin. Nichtsdestoweniger aber war in der Erziehung der älteren Kinder diese ihre Überzeugung nicht geltend geworden. Die Kinder wurden zwar absolut frei von Konfessionalität erzogen, bekamen auch sehr wenig von Gott zu hören — aber der von der Umwelt (Schule usw.) fertigpräsentierte Gott wurde auch von ihr nie negiert, so daß er, wenn auch wenig von ihm die Rede, unbedingt für die Kinder vorhanden war und den Grundbegriffen ihres Denkens eingereiht wurde. Sie ging dabei von der Anschauung aus, daß die Gottvorstellung, die vielleicht auch einem tieferen Bedürfnisse des Kindes entspreche, durch das persönliche, geistige Wachstum, durch Entwicklung eigener Weltanschauung entweder verworfen oder ihr in einer der Persönlichkeit entsprechenden Weise eingegliedert würde. Da auch ihrem Manne, der selbst einen pantheistischen Gottbegriff anerkennt, die Einführung des Gottbegriffes in die Kindererziehung vollkommen entsprach — so war über diese Frage zwischen den Eltern absolut nichts Prinzipielles vereinbart worden. — Allerdings aber hatten die älteren Geschwister den Begriff der Existenz Gottes — wie wohl die meisten kleinen Kinder — als gegeben und so selbstverständlich aufgenommen, daß für sie, solange sie noch kleiner waren, die Begründung dieses Begriffes und der Standpunkt der Eltern dazu überhaupt nicht in Frage kam. Nun aber hatte sich unerwarteterweise die Sachlage so gefügt, daß der Kleine so dringend ein prinzipielles Bekenntnis über ihre persönliche Überzeugung von ihr gefordert hatte, daß ihr eine andere als die erteilte Antwort unmöglich war. Es traf sich nun zufällig so, daß sie an diesem Tage nicht mehr Gelegenheit fand, die Veränderung der Sachlage mit ihrem Manne zu besprechen, so daß er, als der Kleine gegen Abend unvermittelt die Frage an ihn richtete: »Papa, ist Gott wirklich?« sie einfach mit »ja« beantwortete. Fritz erwiderte: »Die Mama hat aber gesagt, es gibt

nicht wirklich Gott.« In diesem Augenblicke betritt gerade die Mutter das Zimmer und er interpellierte sie sofort: »Mama, bitte, der Papa sagt, es gibt wirklich Gott – gibt es wirklich Gott?« – Sie war natürlich etwas betroffen und erwiderte: »Ich habe ihn nie gesehen und glaube auch nicht, daß es Gott gibt.« Nun kam ihr auch schon ihr Mann zu Hilfe und rettete die Situation, indem er sagte: »Weißt du, Fritz, niemand hat Gott gesehen, und es gibt Leute, die glauben, daß es Gott gibt und andere, die glauben, daß es ihn nicht gibt. Ich glaube, daß es Gott gibt, die Mama glaubt, daß es ihn nicht gibt.« – Fritz, der die ganze Zeit über recht gespannt von ihm zu ihr blickte, wurde nun ganz vergnügt und erklärte: »Ich glaube auch, daß es nicht Gott gibt.« Nach einer Pause scheinen ihm aber doch Zweifel zu kommen und er fragt: »Mama bitte, wenn es Gott gibt, wohnt er dann im Himmel?« Sie wiederholt, daß im Himmel nur Luft und Wolken sind – darauf sagt er wieder ganz munter und bestimmt: »Ich glaube auch, daß es nicht Gott gibt.« Gleich nachher sagt er: »Aber Elektrische, die sind wirklich – und Eisenbahn gibt es auch – ich bin zweimal auf ihr gefahren, einmal als ich zur Großmama und einmal als ich nach E. gefahren bin.«

Diese unvorhergesehene und improvisierte Lösung in der Gottfrage hatte vielleicht den Vorteil, daß sie geeignet ist, die übergroße Autorität der Eltern etwas zu vermindern, die Vorstellung ihrer Unfehlbarkeit und Allwissenheit abzuschwächen, da er – was bis dahin noch nicht der Fall war – eine verschiedene Meinung von Vater und Mutter in einer wichtigen Frage feststellen konnte. Allerdings hätte diese Autoritätsverminderung vielleicht auch eine gewisse Unsicherheit zeitigen können, die aber, glaube ich, unbedingt und ohne Schwierigkeit überwunden würde, weil noch immer ein Maß an Autorität zurückbleibt, das mehr als genügend wäre, ihm Stütze zu bieten. Ich habe aber in seinem allgemeinen Verhalten keine Spuren dieses Eindruckes, weder als Unsicherheit, noch als erschüttertes Vertrauen einem der Elternteile gegenüber wahrnehmen können. Eine kleine Beobachtung, die wir ungefähr zwei Wochen nachher machten, mag immerhin damit in Zusammenhang stehen: Seine Schwester hatte ihm bei einem Spaziergang aufgetragen, jemanden nach der Zeit zu fragen. »Ob einen Herrn oder eine Dame?« meinte er. Das sei gleich, wurde ihm erwidert. »Wenn aber der Herr sagt zwölf Uhr und eine Dame sagt viertel zwei?« frug er nachdenklich.

Die nächsten sechs Wochen seit diesem auf die Existenz Gottes bezüglichen Gespräche haben sich mir gewissermaßen als Abschluß und Höhepunkt eines Abschnittes erwiesen. Ich finde das intellektuelle Wachstum in diesem Abschnitt und seither so stark angeregt und sowohl in der Intensität wie in der Richtung und Art der Entwicklung gegen früher so verändert, daß ich in seiner geistigen Entwicklung seit der Zeit, da er sich zusammenhängend ausdrücken kann, bisher drei Abschnitte unterscheide: Die Zeit vor dem Ein-

setzen der Geburtsfragenperiode, als zweite den mit diesen Fragen beginnenden und mit der Erledigung des Gottbegriffes abschließenden Abschnitt und die diesem folgende, erst begonnene Periode.

Die Fragelust, die sich in diesem zweiten Abschnitte so stark Dritter Abschnitt. entwickelt hatte, ist seither nicht schwächer geworden, bewegt sich aber auf etwas anderen Wegen.

Allerdings kommt er auch jetzt noch öfters auf das Thema der Geburt zurück – aber in einer Weise, die zeigt, daß er diese Kenntnis seinem Denken bereits einverleibt hat. Das Interesse für Geburt und damit Zusammenhängendes ist noch immer stark, aber entschieden weniger brennend, was sich auch darin zeigt, daß er diesbezüglich weniger fragt, sondern mehr feststellt. So z. B.: »Der Hund, nicht wahr, wird auch so, daß er in seiner Mama wächst.« – Ein andermal: »Wie wird der Hirsch, so wie der Mensch?« Auf die bejahende Antwort: »Er wächst also auch in seiner Mama drinnen?«

Aus der Frage: »Wie wird ein Mensch?« die in dieser Form Werden. nicht mehr gestellt wird, hat sich aber das Fragen nach dem Werden im allgemeinen entwickelt. Er hat in diesen Wochen der Entstehung all dessen, was verfertigt wird und wächst, soweit es seinen Augen und Begriffen zugänglich ist, nachgefragt. Aus der Fülle der nach dieser Richtung in diesen Wochen gefallenen Fragen gebe ich eine Auswahl: »Wie seine Zähne wachsen, wie es ist, daß das Auge drinnen bleibt (in der Augenhöhle), wie es wird, daß die Handlinien entstehen, wie Bäume, Blumen, Wald usw. wachsen, ob der Stengel von der Kirsche von Anfang an mitwächst, ob unreife Kirschen im Magen reifen, ob abgepflückte Blumen versetzt werden können, ob abgepflückter, unreifer Samen nachher reift, wie eine Quelle wird, wie Flüsse entstehen, wie die Schiffe auf die Donau kommen, wie der Staub wird, ferner die Herstellung der verschiedenartigsten Gebrauchsgegenstände, Stoffe und Materialien. Dabei fragt er auch bei den verfertigten Gegenständen nur selten, wie sie gemacht werden, sondern fast immer: »Wie wird (z. B.) Glas?«

Mit den mehr spezialisierten Fragen: »Wie es wird, daß sich der Mensch bewegen, die Füße bewegen, etwas anfassen kann – wie es wird, daß das Blut in ihn hineinkommt – wie die Haut des Menschen wird, daß sie da ist – wieso es kommt, daß überhaupt etwas wächst – wie das wird, daß ein Mensch arbeiten, machen kann« – und der Art, wie er diesen Fragen nachgeht, ebenso wie mit dem immer wieder geäußerten dringenden Wunsch zu sehen, wie die Dinge verfertigt sind, auch ihren inneren Mechanismus kennen zu lernen (Klosett, Wasserleitung, Röhren, Revolver), mit dieser Neugierde scheint mir schon das Bedürfnis, das ihm Interessante bis zu Ende zu erforschen, in die Tiefe zu dringen, wirksam zu sein. An dieser Intensität und Tiefenforschung ist vielleicht die unbewußte Neugierde nach dem Anteil des Vaters an der Geburt des Kindes (der er direkt noch nicht Ausdruck gab) auch mit be-

teiligt. Diese zeigt sich, glaube ich, auch bei einer anderen Art Fragen wirksam, die eine Zeitlang sehr in den Vordergrund trat, und die, ohne daß er auch dies bisher bereits geäußert hätte, dem Unterschied der Geschlechter nachforschte. Wiederholt ist in dieser Zeit die Frage gefallen — ob seine Mutter, ich und seine Schwestern immer Mädchen waren — ob jede Frau, wenn sie noch klein, ein Mädchen ist — ob er nie ein Mädchen war[1] — ferner ob sein Papa, als er klein, ein Bub war — ob Papas, wenn sie klein sind, immer Buben sind — ob jeder Mensch, auch jeder Papa zuerst klein ist — auch frug er, als die Geburtsfrage noch aktueller war, einmal seinen Vater, ob er auch in seiner Mama gewachsen sei, wobei er sagte »im Magen seiner Mama«, eine Behauptung, die er gelegentlich noch einigemale wiederholte, obzwar dieser Irrtum richtiggestellt worden war. Das stets in die Erscheinung getretene, liebevolle Interesse für Stuhl, Harn und alles damit Zusammenhängende ist auch weiter recht lebhaft geblieben, das Vergnügen daran tritt gelegentlich unverhüllt zutage. Dem Wiwi (Penis), den er sehr liebt, hat er eine Zeitlang einen Kosenamen gegeben, ihn »Pipatsch« genannt, sonst aber auch häufig »Pipi«[2]. Er hat auch einmal seinem Vater gesagt, indem er dessen Spazierstock zwischen die Beine klemmte: »Schau, Papa, was ich für ein großes, dickes Wiwi habe.« — Eine Zeitlang sprach er öfters von seinen schönen eleganten Kakis, wobei er auch gelegentlich Form, Farbe, Quantität viel Beachtung schenkt.

Interesse für Stuhl und Harn.

Wegen Unwohlseins hatte er einmal einen Einguß bekommen (ein bei ihm recht ungewohnter Vorgang, dem er jedesmal großen Widerstand entgegensetzt; auch Medizin nimmt er nur sehr schwer, speziell in Pillenform) und ist dann sehr überrascht, als er anstatt festen Stuhles — Flüssigkeit kommen fühlt. Er fragt, ob jetzt das Kaki von vorne kommt oder ob das jetzt Wiwiwasser ist. Als man ihm erklärt, daß das ebenso wie sonst vor sich geht, nur flüssig ist — fragt er: »Auch bei Mädchen ist das so — auch bei dir ist das so?«

Ein andermal bezieht er sich auf die Vorgänge im Darm, die ihm die Mutter anläßlich des Eingusses erklärt hat, und fragt nach dem Loch, wo die Kakis herauskommen. Dabei erzählt er mir, daß er letzthin in dieses Loch hineingeschaut hat oder hineinschaun wollte.

Er fragt, ob das Klosettpapier auch für die anderen ist? Dann fragt er: . . . »Nicht wahr Mama, du machst auch Kakis?« Als sie bejaht, meint er: »Denn nicht wahr, wenn du nicht Kakis

[1] Im Alter von ungefähr drei Jahren zeigte sich besonderes Interesse für Schmuckgegenstände, speziell seiner Mutter (dieses Interesse hält seither an) und er äußerte wiederholt: »Wenn ich eine Dame sein werde, werde ich auf einmal drei Broschen tragen«. Wiederholt sagte er: »Wenn ich eine Mama sein werde — — —«.

[2] Er war im dritten Jahre, als er einmal, den um einige Jahre älteren Bruder im Bade ganz nackt sah und voller Freude ausrief: »Der Karl hat auch ein Pipi!« Dann sagte er zum Bruder: »Bitte, frage die Lene, ob sie auch ein Pipi hat!«

hättest, hätte niemand auf der Welt Kakis.« Im Anschluß daran erzählt er von der Dicke und Farbe der Hundekakis, von dem anderer Tiere und vergleicht seines damit. Er hilft beim Schotenöffnen und sagt, daß er jetzt ein Klistier der Schote gibt, den Popo öffnet und die Kakis herausnimmt.

Wirklichkeitssinn.

Sein praktischer Sinn, von dem festzustellen war, daß er — wie schon erwähnt — vor der Geburtsfragenperiode sehr wenig entwickelt und der Kleine in dieser Beziehung hinter anderen Kindern seines Alters zurück war, zeigte mit Einsetzen dieser Frageperiode einen mächtigen Aufschwung.

Indem er im Kampfe mit seiner Verdrängungsneigung nicht leicht und, wie es scheint, um so lebendiger verschiedene Begriffe als unwirkliche im Gegensatz zu den wirklichen erkannt hat, zeigt sich nun das Bedürfnis, alle Dinge nach dieser Richtung hin zu prüfen. Seit Abschluß der zweiten Periode tritt dies besonders in dem Bestreben zutage, auch längst vertraute,. immer wieder geübte und beobachtete Vorgänge und ihm seit jeher bekannte Dinge auf ihre Wirklichkeit, ihre Begründung hin zu untersuchen — so zu selbständigen Feststellungen zu gelangen, aus denen er dann auch wieder seine eigenen Folgerungen zieht.

Selbstverständliche Fragen und Feststellungen.

Z. B. er ißt ein Stück hartes Brot und sagt: »Das Brot ist sehr hart.« Nachdem er es aufgegessen hat: »Ich kann auch sehr hartes Brot essen.« — Er fragt mich, wie das heißt, worauf man in der Küche kocht (das Wort war ihm entfallen). Als ich es ihm sage, stellt er fest: »Nicht wahr, es heißt Sparherd, weil es Sparherd ist — ich heiße Fritz, weil ich Fritz bin. Du heißest Tante, weil du Tante bist.« Er hat beim Essen einen Bissen schlecht gekaut und deswegen nicht herunterschlucken können. Beim Weiteressen sagt er: »Das ist mir nicht heruntergegangen, weil ich es nicht gekaut habe.« Gleich nachher: »Der Mensch kann essen, weil er kaut.« Nach dem Frühstück erzählt er: »Wenn ich den Zucker im Tee umrühre, kommt er in den Magen.« Ich: »Ist das sicher?« Er: »Ja, weil dann bleibt er nicht in der Schale und kommt in den Mund.«

Die auf diese Weise erworbenen Feststellungen und Erkenntnisse dienen ihm sichtlich als Maß und Vergleich für neu sich ihm zur Verarbeitung darbietende Erscheinungen und Begriffe. Indem also sein Intellekt um die Verarbeitung der neu erworbenen Erkenntnisse rang, diese an ihm bekannt gewesenen Tatsachen und Begriffen zu messen und andere zum Vergleich heranzuziehen strebte, wurde er zur Überprüfung und Registrierung der bisher erworbenen und zur Bildung neuer Begriffe geführt.

»Wirklich« — »nicht wirklich« — Worte, die er ja vorher auch gebraucht hat, gewinnen nun einen ganz anderen Sinn durch die Art ihrer Anwendung. Wenn er, gleich nachdem er Storch, Osterhase usw. als Märchen erkannt, die Geburt durch die Mutter als etwas weniger Schönes, aber Plausibles und Wirkliches festgestellt hat — als Abschluß sagt: »Aber die Schlosser sind wirklich,

wer würde denn sonst den Kasten machen?« — wenn er, nachdem von ihm die Nötigung genommen wurde, an ein ihm unbegreifliches und unglaubliches, unsichtbares, allmächtiges, allwissendes Wesen zu glauben, fragt: »Nicht wahr, was ist, das sehe ich — und was man sieht, das ist wirklich. Ich sehe die Sonne und den Garten, usw.«, so hat dieses »wirklich« eben dadurch für ihn eine grundlegende Bedeutung gewonnen, die ihn befähigt, alle sichtbaren, tatsächlichen Dinge — von den bloß in Wunsch und Phantasie vorhandenen, so schönen, aber leider nicht wahren, nicht »wirklichen«, zu unterscheiden. Das »Realitätsprinzip«[1] setzt sich in ihm durch. Wenn er nach dem Gottgespräch mit Vater und Mutter, nachdem er sich mit seiner Meinung dem Unglauben der Mutter angeschlossen hatte, sagt: »Elektrische, die gibt es wirklich, und Eisenbahnen auch, denn ich bin darauf gefahren«, so hat er sich eben in vorerst greifbaren, körperlichen Dingen den Maßstab gefunden, an dem er auch die vagen und unverläßlichen Dinge mißt, die sein Wahrheitsdrang verwirft. Vorerst mißt er sie bloß an den greifbaren, körperlichen Dingen — aber schon indem er sagt: »Ich sehe die Sonne und den Garten — ich sehe aber nicht das Haus von Tante Marie und es gibt es doch«, hat er einen weiteren Schritt auf diesem Wege gemacht, der die Tatsächlichkeit des nur Gesehenen auf die Tatsächlichkeit des Gedachten überträgt, indem er nämlich etwas, das ihm auf Grundlage seiner bisherigen geistigen Entwicklung als einleuchtend — also gewissermaßen auch als »greifbar« — erscheint, aber auch nur so Erworbenes, als »wirklich« feststellt und dann diese Feststellung einreiht.

Die starke Anregung und Entwicklung, die sein Wirklichkeitssinn also in der zweiten Periode erfährt, setzt sich im dritten Abschnitt unvermindert, aber mehr in der Weise fort, daß sie sich — gewiß zufolge der Menge neu erworbener Feststellungen — mehr einer Überprüfung der früheren und gleichzeitig einer Entwicklung der neuen, nämlich ihrer Verarbeitung in Erkenntnisse, zuwendet. Ich gebe als Beispiele dafür einige der in dieser Zeit gefallenen Fragen und Bemerkungen. — Kurz nach dem Gottgespräch berichtet er seiner Mutter einmal nach dem Erwachen, eines der L.-Mädchen habe ihm erzählt, daß sie ein Kind aus Porzellan gesehen hätte, das gehen konnte. Als sie ihn fragte, wie man das nennt, was ihm da erzählt worden sei, lacht er und sagt: »Eine Geschichte«. Als sie ihm gleich nachher sein Frühstück bringt, stellt er fest: »Aber das Frühstück, nicht wahr, ist etwas Wirkliches — das Mittagessen ist auch etwas Wirkliches?« — Als man ihm verbietet, Kirschen zu essen, weil sie noch unreif sind, fragt er: »Nicht wahr, jetzt ist Sommer? Im Sommer sind aber die Kirschen reif!« — Es war tagsüber davon die Rede, daß er, wenn andere Buben ihn angreifen,

[1] Siehe Freud: Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens. (Kleine Schriften zur Neurosenlehre. Dritte Folge.)

zurückschlagen solle. (Er war nämlich so sanft und wenig aggresiv, daß sein Bruder es für nötig hielt, ihm diesen Rat zu geben.) Am Abend fragt er: »Mama, bitte, wenn mich ein Hund beißt, kann ich ihn zurückbeißen?« Sein Bruder hat bei Tisch Wasser eingeschenkt, wobei er das Glas auf die etwas aufgebogene Kante gestellt und dabei verschüttet hat. Fritz sagt: »Das Glas steht nicht gut auf dieser Grenze.« (Er nennt jeden abschließenden Rand, überhaupt jeden Abschluß, z. B. auch das Kniegelenk »Grenze«.) »Nicht wahr, Mama, wenn ich das Glas auf die Grenze stellen wollte, so wollte ich verschütten!« Ein sehnlicher und oft geäußerter Wunsch von ihm ist, auch das Höschen, das einzige Kleidungsstück, das er nun bei der Hitze im Garten trägt, ablegen und ganz nackt sein zu können. Da die Mutter auf seine Frage, warum er das nicht soll, wirklich keinen triftigen Grund vorbringen kann, so erwidert sie, daß nur ganz kleine Kinder nackt zu sein pflegen, daß doch auch seine Spielgefährten, die L.-Kinder, nicht nackt sind, weil man das nicht macht. Darauf sagt er bittend: »Bitte, erlaube, daß ich nackt bin, dann werden die L.-Kinder sagen, daß ich nackt bin, und sie werden dürfen und dann werde ich auch nackt sein.« — Für Geldverkehr zeigt er nun endlich nicht nur Verständnis, sondern auch Interesse[1]. Er stellt gelegentlich wiederholt fest, daß man Geld bekommt für das, was man arbeitet, und das was man im Geschäfte verkauft, daß der Papa für seine Arbeit Geld bekommt, aber bezahlen muß für das, was man ihm arbeitet. Auch fragt er seine Mutter, ob sie Geld bekommt für das, was sie arbeitet (im Haushalte). — Als er wieder einmal um etwas bittet, das jetzt nicht zu haben ist, fragt er: »Ist jetzt noch Krieg?« Als man ihm darauf erklärt, daß noch immer wenig Waren vorhanden, sie teuer sind und man deshalb schwer einkaufen könne, fragt er: »Weil wenig ist, ist es teuer?« Nachher läßt er sich noch erklären, welche Gegenstände z. B. billig und welche teuer sind. — Einmal fragt er: »Nicht wahr, wenn man schenkt, das ist so, daß man nichts dafür bekommt?«

Sehr deutlich zeigt sich auch sein Bedürfnis, sich über die Grenzen seiner Rechte und Macht ins Klare zu kommen. Er hatte damit den Anfang gemacht, als er — an dem Abend, da die Frage fiel, »wie lange noch immer ein neuer Tag kommen werde« — sich bei der Mutter erkundigte, ob er aufhören müsse zu singen, wenn sie es ihm verbiete. Damals zeigte er zuerst lebhafte Befriedigung über ihre Versicherung, daß sie ihn nach Möglichkeit tun läßt, wozu er Lust hat, und er suchte sich das durch Beispiele, wann das möglich

Bestimmung seiner Rechte.

[1] Für das nun hervortretende Interesse und Verständnis für Geld war wohl auch bestimmend, daß die Aufklärung, die sichtlich Hemmungen behob, seinen Komplexen die Möglichkeit gab, bewußter zu werden. Wiewohl seine Koprophilie sich auch bis dahin ziemlich offen geäußert hatte, ist doch wohl anzunehmen, daß die allgemeine, nun einsetzende Tendenz zur Aufhebung von Verdrängungen auch in bezug auf seine Analerotik sich geltend machte und so ihr Anstoß zur Sublimierungsmöglichkeit — zum Interesse für Geld — bot.

sei und wann nicht, klar zu machen. Einige Tage darauf bekam er von seinem Papa Spielzeug, mit der Bemerkung, das gehöre ihm, wenn er brav sei. Er erzählt mir das und fragt: »Was mir gehört, das kann mir doch niemand wegnehmen, auch Mama nicht, auch der Papa nicht?« Er war sehr zufrieden, als ich ihm das zugestand. Am selben Tag fragt er noch seine Mutter: »Nicht wahr, Mama, Du verbietest mir nichts so — nur mit Grund« (wobei er sich ungefähr der seinerzeit von ihr benützten Worte bedient). Zu seiner Schwester sagt er einmal: »Ich kann alles machen, was ich kann — wie geschickt ich dazu bin und was ich darf.« Mir sagt er ein andermal: »Nicht wahr, ich kann alles machen, was ich will, nur nicht schlimm sein!« Übrigens fragt er einmal bei Tisch: »Darf ich denn nie unartig essen?« Und als man ihn damit tröstet, daß er doch schon genug oft unartig gegessen habe, meint er: »Und jetzt darf ich dann nie mehr unartig essen?«[1] Häufig sagt er beim Spiel oder bei anderen Gelegenheiten von Dingen, die er gerne macht: »Ich tue das — nicht wahr — weil ich will!« So zeigt es sich, daß er in diesen Wochen sich über die Begriffe: Wollen, Müssen, Dürfen, Können vollkommen ins Reine gekommen ist. Von einem Spielzeug, dessen Mechanismus darin besteht, daß ein in einem kleinen Käfig befindlicher Hahn beim Öffnen des Türchens, das ihn zurückgedrängt hat, herausspringt, sagt er: »Der Hahn springt heraus, weil er muß.« Als noch am selben Abend von der Geschicklichkeit der Katzen die Rede ist und erzählt wird, daß eine Katze auch aufs Dach klettern kann, fügt er hinzu: »Wenn sie will.«

Wollen, Müssen, Dürfen, Können.

Er sieht eine Gans und fragt, ob sie laufen kann. Gerade in dem Augenblicke beginnt die Gans zu laufen. Er fragt: »Sie läuft, weil ich es gesagt habe?« Als das verneint wird, setzt er fort: »Weil *sie* wollte?«

Allmachtsgefühl

In engstem Zusammenhange mit der bedeutenden Entwicklung seines Wirklichkeitssinnes scheint mir der Abbau seines noch vor einigen Monaten so stark in die Erscheinung getretenen »Allmachtsgefühles« zu stehen, der schon in der zweiten Periode einsetzte, aber seither noch merklichere Fortschritte gemacht hat. Er zeigte und zeigt bei verschiedenen Gelegenheiten die Kenntnis der Beschränkung seiner Fähigkeiten, ebenso wie er nun auch nicht mehr so Unbegrenztes von seiner Umgebung voraussetzt. Aber immer wieder zeigen doch Fragen und Bemerkungen, daß es sich eben nur um einen Abbau handelt, daß zwischen seinem sich entwickelnden Wirklichkeitssinn und dem tief wurzelnden Allmachtsgefühl — also zwischen Realitätsprinzip und Lustprinzip — sich Kämpfe abspielen, die häufig zu Kompromißbildungen führen, oft

[1] Wiederholt bittet er seine Schwester, doch auch manchmal recht unartig zu sein und verspricht ihr, sie dafür sehr zu lieben. Daß Papa oder Mama mitunter auch etwas schlecht machen, nimmt er mit großer Befriedigung zur Kenntnis und sagte bei so einer Gelegenheit: »Nicht wahr, auch eine Mama kann etwas verlieren?«

aber zugunsten des Lustprinzips entschieden werden. Ich führe einige Fragen und Bemerkungen an, aus denen ich diese Folgerungen gezogen habe. Einen Tag nach dem Gespräch, in dem er Osterhase usw. erledigt hatte, erkundigt er sich bei mir, wie die Eltern den Weihnachtsbaum herrichten und ob der Baum auch gemacht wird oder wirklich wächst. Dann fragt er mich, ob ihm die Eltern nicht zu Weihnachten einen Wald von Weihnachtsbäumen schmücken und schenken könnten. Noch am selben Tage bittet er die Mutter, ihm den Ort B. (wohin er im Laufe des Sommers fahren soll) zu schenken, damit er ihn gleich habe[1]. In der Früh sagt man ihm einmal, daß es kühl ist und er deshalb wärmer angezogen werden muß. Nachher sagt er zu seinem Bruder: »Es ist kalt, demzufolge ist Winter. Es ist Winter, demzufolge ist Weihnachten. Du – heute ist Weihnachtsabend. Wir werden Schokolade schlecken und Nüsse vom Baum essen.«

Überhaupt wünscht und bittet er häufig Mögliches und Unmögliches von ganzem Herzen und inständig, wobei er viel Leidenschaftlichkeit und auch Ungeduld zeigt, die sonst nicht sehr in die Erscheinung treten, da er ein ruhiges, wenig aggressives Kind ist[2]. Z. B. sagt er, als von Amerika die Rede ist: »Mama, bitte, ich möchte Amerika sehn – aber nicht wenn ich groß bin – gleich jetzt möchte ich es sehn.« Dieses »nicht wenn ich groß bin, gleich jetzt« verwendet er häufig im Anschluß an Wünsche, bei denen er voraussetzen kann, daß er mit ihrer Erfüllung auf später vertröstet werden wird. Aber auch in der Äußerung seiner Wünsche, die in der Zeit, da sein Allmachtsglaube so stark in die Erscheinung trat, durch die Unterscheidung von Erfüllbarkeit oder Unerfüllbarkeit gar nicht beeinflußt schienen, zeigt sich nun meist eine Anpassung an Möglichkeit und Wirklichkeit. Wünschen.

Mit den Bitten, ihm einen Wald von Weihnachtsbäumen und den Ort B. zu schenken, die er am Tage nach dem Gespräch äußerte, das ihm den Verlust so vieler Illusionen gebracht hatte (Osterhase, Storch usw.), hat er vielleicht einen Versuch gemacht, wie weit die mit dem Verlust dieser Illusionen zugleich gewiß auch stark erschütterte elterliche Allmacht doch noch reiche. Dagegen fügt er, wenn er mir nun erzählt, was er mir für schöne Dinge aus B. mitbringen wird, jetzt immer hinzu: »Wenn ich kann« oder »Was ich kann«, während er sich früher ebenso wie in der Formu-

[1] Zu dieser Zeit bat er auch einmal die Mutter, die in der Küche beschäftigt war, sie möge doch den Spinat so kochen, daß daraus Kartoffel würden.

[2] In seinen Liebesäußerungen zeigt er sich sehr zärtlich, besonders der Mutter, aber auch seiner übrigen Umgebung gegenüber, ist mitunter auch stürmisch, aber im allgemeinen eher zärtlich als stürmisch. Allerdings zeigt sich seit einiger Zeit in der Intensität seiner Fragen eine gewisse Leidenschaftlichkeit. Im Alter von ungefähr eindreiviertel Jahren trat die Liebe zum Vater auch etwas stürmisch hervor. Er liebte ihn zu dieser Zeit entschieden mehr als die Mutter. Einige Monate, bevor sich dies zeigte, war der Vater nach fast einjähriger Abwesenheit wieder nach Hause gekommen.

lierung von Wünschen auch in der von Versprechungen (was er mir und den anderen alles schenken wird, wenn er groß ist) durch die Unterscheidung von Möglichkeit oder Unmöglichkeit gar nicht beeinflußt zeigte. Wenn nun von ihm unbekannten Kenntnissen oder Handfertigkeiten die Rede ist (z. B. Buchbinden), sagt er, daß er es nicht kann und bittet, es lernen zu dürfen. Aber es braucht oft nur eines kleinen, ihm günstig scheinenden Umstandes, um seinen Allmachtsglauben wieder wirksam zu zeigen, z. B. wenn er behauptet, daß er auch mit Maschinen umgehen kann wie ein Maschineningenieur, weil er eine kleine Spielmaschine bei seinem Freunde kennen gelernt hat, oder wenn er seinem Eingeständnisse, etwas nicht zu wissen, oft hinzufügt: »Wenn man es mir gut zeigt, werde ich es wissen«. Sehr häufig vergewissert er sich in solchen Fällen, ob sein Papa das auch nicht weiß. Es zeigt sich dabei deutlich eine ambivalente Einstellung. Mitunter scheint ihm die Antwort, daß auch Papa oder Mama etwas nicht wissen, befriedigend, ein andermal nimmt er sie ungerne zur Kenntnis und versucht, sie durch Gegenbeweise zu entkräftigen. Das Mädchen hat ihm einmal auf seine Frage, ob sie alles weiß, mit »Ja« erwidert. Trotzdem sie nachher diese Behauptung zurückgezogen hat, wandte er sich dann noch eine Zeitlang an sie mit der gleichen Frage, wobei er sie durch eine schmeichelhafte Bemerkung über ihre Geschicklichkeit, die ihn zu diesem Glauben veranlasse, dahin zu beeinflussen suchte, bei ihrer ersten Behauptung des »Alleswissens« zu verbleiben. Auf diese Behauptung, daß die Toni alles weiß (wobei er aber sicher anderseits davon überzeugt ist, daß sie weit weniger weiß als seine Eltern), berief er sich einigemale, als er die Antwort erhielt, daß auch Papa oder Mama etwas nicht machen können, und es ihm eben damals sichtlich unangenehm war, das zu glauben. Er bat mich einmal, die Wasserleitungsrohre auf der Straße bloßzulegen, weil er sich sie von innen ansehen möchte. Auf meine Antwort, daß ich das nicht machen und auch nachher nicht mehr in Ordnung bringen könnte, suchte er diesen Einwand dadurch zu widerlegen »wer aber solche Sachen machen würde, wenn nur die Familie L. und er und seine Eltern allein auf der Welt wären?« Er erzählt seiner Mutter einmal, daß er eine Fliege gefangen hat, und fügt hinzu: »Ich habe Fliegen fangen gelernt.« Wie er das gelernt hat, erkundigte sie sich. »Ich habe probiert, eine zu fangen, und es ist gegangen und jetzt kann ich es«. Da er sich gleich nachher bei ihr erkundigt, ob sie das »Mamasein« gelernt hätte, glaube ich nicht mit der Annahme fehlzugehen, daß er sich — vielleicht nicht ganz bewußt — über sie lustig gemacht hat.

Diese ambivalente Einstellung, deren Erklärung dadurch gegeben ist, daß das Kind sich an die Stelle des mächtigen Vaters (die es doch auch einmal einzunehmen hofft) versetzt, sich mit ihm identifiziert, daß es aber anderseits diese sein Ich tatsächlich ein-

schränkende Macht beseitigen möchte, gilt gewiß auch für dieses Verhalten bezüglich der Allwissenheit den Eltern gegenüber.

Kampf zwischen Realitäts- und Lustprinzip.

Aus der Art aber, wie sein erstarkender Wirklichkeitssinn sichtlich den Abbau des Allmachtsgefühles begünstigt, wie der Kleine die Siege über dieses, deutlich mit entschiedener Unlustüberwindung, durch seinen Forschungsdrang getrieben, nicht leicht erkämpft, meine ich folgern zu können, daß eben dieser Kampf zwischen Wirklichkeitssinn und Allmachtsgefühl die ambivalente Einstellung auch mit beeinflußt. Wenn in diesem Kampfe das Realitätsprinzip die Oberhand gewinnt und die Notwendigkeit durchsetzt, die Unbegrenztheit des eigenen Allmachtsgefühles einzuschränken, läuft parallel damit das Bedürfnis, bei dieser schmerzlichen Notwendigkeit in der Verminderung der elterlichen Allmacht eine Erleichterung zu finden. Siegt aber das Lustprinzip, dann findet es an der Autorität der elterlichen Vollkommenheit eine Stütze, die es zu schützen sucht. Das wäre vielleicht auch mit ein Grund, warum das Kind ebenso wie zur Rettung des eigenen auch zu der des Allmachtsglaubens der Eltern Versuche unternimmt, sowie sich ihm dazu eine anscheinende Möglichkeit bietet.

Wenn er, durch das Realitätsprinzip bewogen, den schmerzlichen Verzicht auf das eigene, unbegrenzte Allmachtsgefühl versucht, ergibt sich vielleicht – auch mit Anschluß daran – das beim Kinde so deutlich zutage tretende Bedürfnis, die Machtgrenzen der Eltern und die eigenen festzustellen.

Es scheint mir, als ob in diesem Falle der Wißtrieb als der im Kinde primärer und stärker entwickelte den schwächer entwickelten Wirklichkeitssinn angeregt und mit Überwindung der Verdrängungsneigung zu den Feststellungen der für ihn so neuen und bedeutsamen Erkenntnisse gedrängt hätte[1]. Durch diese, speziell auch die mit ihnen verbundene Autoritätsverminderung, hätte dann das Realitätsprinzip in ihm eine neuerliche und so verstärkte Kräftigung erfahren, daß er die schon mit diesen Entwicklungen zugleich begonnene Beeinflussung und Überwindung des Allmachtsgefühles in bezug auf Denken und Erkennen erfolgreich fortführen konnte. Diesen Abbau aber, der das Bedürfnis nach Verminderung der elterlichen Vollkommenheit mit sich führt (was gewiß auch zur Feststellung der Grenzen ihrer und der eigenen Macht beiträgt), beeinflußt wieder die Verminderung der Autorität, so daß zwischen Autoritätsverminderung und dem Abbau des Allmachtsgefühles eine Wechselwirkung, eine gegenseitige Unterstützung bestünde.

[1] Es ist anzunehmen, daß das Kind in der Entwicklung seines Wirklichkeitssinnes auf einer gewissen Stufe des Allmachtsglaubens fixiert geblieben war. (Siehe Ferenczi: Entwicklungsstufen des Wirklichkeitssinnes. Int. Zeitschr. f. ärztl. Psychoanalyse, Jahrg. I, 1913.) Sichtlich ist es der nun zufolge der Aufklärung mit ungehemmterer Wirksamkeit einsetzende Wißtrieb, der es ermöglicht, daß mit Überwindung des Lustprinzipes das Realitätsprinzip in ihm zur Geltung kommt, er eine weitere Stufe des Wirklichkeitssinnes zu nehmen vermag.

Sehr stark entwickelt zeigt sich, gewiß im Zusammenhang mit dem Optimismus. so wenig erschütterten Allmachtsgefühl, sein Optimismus, was früher besonders hervortrat, aber sich auch jetzt bei verschiedenen Gelegenheiten erweist. In der Anpassung an die Wirklichkeit hat er auch hierin parallel zum Abbau des Allmachtsgefühles große Forschritte gemacht, aber sehr häufig zeigt sich auch sein Optimismus stärker, als alle Realität. Dies trat besonders bei einer sehr schmerzlichen Enttäuschung, ich denke der schwersten seines bisherigen Lebens, zutage. Seine Spielgefährten, in deren gutem Verhältnisse zu ihm infolge äußerer Gründe eine Störung eingetreten war, trugen im Gegensatz zu der bis dahin ihm bewiesenen Liebe und Zärtlichkeit ein vollkommen verändertes Verhalten zur Schau. Sie gaben ihm, da sie in der Mehrheit und älter sind, in jeder Weise ihre Macht zu fühlen, verhöhnten und kränkten ihn. Da er wenig aggressiv und zärtlich ist, versuchte er beharrlich, durch Freundlichkeit und Bitten sie wieder zu gewinnen, und schien eine Zeitlang ihre Unfreundlichkeiten auch vor sich selbst nicht zur Kenntnis zu nehmen. Z. B. war er, trotzdem er nicht umhin konnte, die Tatsache anzuerkennen, absolut nicht geneigt zuzugestehn, daß sie ihn belügen, und als sein Bruder es ihm gelegentlich wieder bewies und ihn ermahnte, ihnen doch nicht zu glauben, sagte Fritz bittend: »Aber nicht immer lügen sie.« Dann aber zeigten doch gelegentliche, wenn auch seltene Klagen, daß er sich entschließt, das ihm widerfahrene Unrecht zur Aggressive Tendenzen. Kenntnis zu nehmen. Es traten nun auch aggressive Tendenzen ganz unverhüllt hervor (er sprach davon, sie mit seinem Spielrevolver wirklich totzuschießen, ihnen ins Auge zu schießen, sprach auch einmal von totschlagen, als er von den Kindern geschlagen worden war, und zeigte so und durch andere Bemerkungen und auch im Spiel seine Todeswünsche)[1], aber dabei hat er nichtsdestoweniger seine Versuche, sie wiederzugewinnen, nicht aufgegeben. Sobald sie wieder mit ihm spielen, scheint er alles Erlebte vergessen zu haben und alles für gut zu halten, wiewohl dann doch wieder gelegentliche Bemerkungen zeigen, daß er sich der Veränderung des Verhältnisses vollkommen bewußt ist. Er hat, da ihn besonders mit dem einen der kleinen Mädchen eine zärtliche Liebe verbindet, unter dieser Sache sichtlich gelitten, aber doch mit Ruhe und großem Optimismus sich hineingefunden. Als er einmal vom Sterben hörte und ihm auf seine Frage erklärt wurde, daß jeder Mensch, wenn er alt ist, sterben muß, meinte er zu seiner Mutter: »Dann werde auch ich sterben, du auch, die L.-Kinder auch. Und dann werden wir wieder kommen, und dann werden sie wieder brav sein. Kann sein — vielleicht —«.

Als er dann andere Spielgefährten fand, — Buben — schien

[1] Auch früher hat er gelegentlich, wenn auch sehr selten, wenn er au seinen Bruder sehr böse war — von totschießen und totschlagen gesprochen. Seit letzter Zeit erkundigt er sich öfter, wen man tot schießen darf — und stellt fest: »Wer mich erschießen will, den darf ich tot schießen«.

er die ganze Sache verschmerzt zu haben und behauptet jetzt auch wiederholt, die L.-Kinder nicht mehr zu lieben.

Frage der Existenz Gottes.

Die Frage der Nichtexistenz Gottes hat er seit diesem Gespräch nur selten und flüchtig berührt, ist auf Osterhase, Weihnachtsmann, Engerl usw., überhaupt nicht mehr zurückgekommen. Den Teufel hat er noch einmal erwähnt. Er frug seine Schwester, was alles im Lexikon steht. Als sie ihm erklärte, daß man dort alles nachschauen kann, was man nicht weiß, erkundigte er sich: »Steht auch etwas vom Teufel drinnen?« Auf ihre Antwort: »Ja, es steht drinnen, daß es keinen gibt«, erwiderte er nichts mehr. Eine eigene Theorie scheint er sich bezüglich des Todes konstruiert zu haben, wie zuerst aus seiner Bemerkung betreffend die L.-Kinder: »Dann werden wir wiederkommen«, hervorging. Bei einer anderen Gelegenheit sagt er: »Ich möchte gerne Flügel haben und fliegen können. Haben die Vögel schon Flügel, wenn sie noch tot sind? Man ist doch schon tot, wenn man noch nicht da ist.« Auch in diesem Falle wartet er keine Antwort ab und geht gleich zu einem anderen Thema über. Vom Fliegen und Flügel haben phantasierte er nachher noch einige Male. Als ihm seine Schwester bei so einer Gelegenheit vom Luftschiff erzählt, das dem Menschen Flügel ersetzt, gefällt ihm das weniger. Das Thema »Sterben« scheint ihn jetzt überhaupt zu beschäftigen. Seinen Papa fragt er einmal, wann er sterben wird, dem Mädchen erzählt er auch, daß es einmal sterben wird, »aber nur, wenn sie sehr alt ist«, wie er tröstend hinzufügt. Daran anschließend sagt er mir, daß er, wenn er gestorben ist, sich nur mehr langsam bewegen wird – so: (er bewegt ganz langsam und wenig den Zeigefinger) – und daß auch ich, wenn ich tot bin, mich nur so langsam werde bewegen können. Ein andermal fragt er mich, ob, wenn man schläft, man sich gar nicht rührt, und meint dann: »Nicht wahr, mancher rührt sich, mancher nicht?« Er sieht in einem Buche ein Bild Kaiser Karls des Großen und erfährt auf seine Frage, daß er schon vor langen Zeit gestorben ist. Darauf fragt er: »Und wenn ich der Kaiser Karl wäre, wäre ich schon lange gestorben?« Auch fragt er, wenn man sehr lange nicht ißt, ob man dann sterben muß, und wie lange das dauert, bis man daran stirbt.

Sterben.

Pädagogische u. psychologische Perspektiven.

Wenn ich die Beobachtungen über die unter dem Einflusse der neuen Erkenntnis intensiv gesteigerte Denktätigkeit des Kindes mit früheren Beobachtungen und Erfahrungen über mehr oder weniger ungünstige Entwicklungen zusammenhalte, so ergeben sich mir daraus neue Einsichten.

Die Ehrlichkeit dem Kinde gegenüber, die aufrichtige Beantwortung aller seiner Fragen und die ihm dadurch ermöglichte innere Freiheit beeinflussen grundlegend in günstiger Weise die geistige Entwicklung, indem sie es vor den das Denken treffenden Hauptschädigungen der Verdrängungsneigung bewahren: dem Entzug von Triebkraft, von der auch ein Teil der Sublimierung verloren geht, und der mit den verdrängten Komplexen zugleich verbundene Mit-

verdrängung von Ideenassoziationen, wodurch die Folgerichtigkeit des Denkens gestört wird. Darüber sagt Ferenczi in seinem Artikel »Symbolische Darstellung des Lust- und Realitätsprinzips im Ödipus-Mythos«[1]: »Diese durch die kulturelle Erziehung der Rasse und des einzelnen für das Bewußtsein höchst unlustvoll gewordenen, daher verdrängten Tendenzen ziehen eine große Menge anderer mit diesen Komplexen assoziierter Vorstellungen und Tendenzen mit sich in die Verdrängung und schalten sie aus dem freien Gedankenverkehre aus oder lassen sie zumindest nicht mehr mit wissenschaftlicher Sachlichkeit behandeln.«

Bei dieser Hauptschädigung des Denkens — der Ausschaltung der Assoziationen aus dem freien Gedankenverkehre — käme nun, meine ich, auch die Art der Schädigung in Betracht, die Dimensionen gewissermaßen, unter denen das Denken von ihr betroffen wird, wodurch die Richtung des Denkens, nämlich die Ausbreitung nach Breite oder Tiefe bestimmend beeinflußt würde. Wie nun in dieser Zeit des intellektuellen Erwachens Begriffe aufgenommen oder als dem Bewußtsein unerträglich abgestoßen werden, dafür wäre bedeutsam die Art der Schädigung, die diesen Vorgang (der vorbildlich für das Leben bleibt) auslöst. Die Schädigung käme so zustande, daß bis zu einem gewissen Grade auch unabhängig voneinander das »Eindringen in die Tiefe« oder aber die die Breitendimension füllende »Quantität« betroffen werden kann[2].

In beiden Fällen würde nicht etwa nur eine Veränderung der Richtung bewirkt und die der einen Dimension entzogene Kraft der anderen zugute kommen. Wie sich aus allen anderen durch zu große Verdrängung zustande gekommenen psychischen Entwicklungen folgern läßt, bleibt die durch Verdrängung betroffene Kraft auch tatsächlich gebunden.

Daß aber diese erste, wichtigste Schädigung des Denkens einem das Ich belastenden Übermaß an Verdrängung, — ob nun in seiner Gesamtheit oder in einer seiner Dimensionen — in besonderem Maße der durch Heuchelei, Lüge und Verheimlichung bewerkstelligten Absperrung und Verheimlichung des Sexuellen und Primitiven entstammt, folgt daraus, daß sie damit jenes Gebiet trifft, dem sich die ursprünglichsten Wünsche, Triebe und Interessen zuwenden — an dem also auch der erwachende Intellekt seine Begriffe bilden und einreihen lernt; mit der Beschränkung des einen geht auch die Verstümmelung des anderen Hand in Hand.

Wenn nun durch diese Absperrung und Verheimlichung die natürliche Neugierde, unbewußt als vorhanden geahnten Tatsachen und Erscheinungen auf den Grund zu kommen, zurück-

[1] Imago, I, 1913.

[2] In dem 1902 erschienenen Buch von Dr. Otto Groß: »Die zerebrale Sekundärfunktion« stellt er zwei Typen der Minderwertigkeit bei »verflachtem« und der bei »verengtem« Bewußtsein auf, deren Entwicklung er auf »typische konstitutionelle Veränderungen der Sekundärfunktion« zurückführt.

gedrängt wird, so werden dann die tiefer gehenden Fragen, von denen das Kind unbewußt fürchtet, daß es auf Verbotenes, Sündhaftes stoßen könnte, mit verdrängt — zugleich aber auch das Bedürfnis, überhaupt tiefer gehenden Fragen nachzuforschen, unterbunden. So wäre damit die Scheu vor der Tiefenforschung an sich hergestellt und es wäre der Weg gegeben, daß dann zufolge angeborener, nicht zu unterdrückender Lust daran das Fragebedürfnis sich an der Oberfläche bewegen, eben zur oberflächlichen Neugierde werden wird. Oder aber es entwickelt sich der Typus des Begabten, dem man so häufig im täglichen Leben wie auch in der Wissenschaft begegnet, der, reich an Ideen, bei deren tiefergehender Ausführung versagt. Hieher gehört auch der Typus des anpassungsfähigen, klugen, praktischen Menschen, der Sinn für die Wirklichkeiten der Oberfläche hat, aber blind für die Wirklichkeiten ist, die nur in tiefer reichenden Zusammenhängen zu finden sind, — der das Tatsächliche vom Autoritativen im Gedanklichen nicht zu unterscheiden vermag. Die Furcht, ihm autoritativ als wahr aufgedrängte Begriffe als falsch erkennen zu müssen, die Furcht, verpönte und verleugnete Dinge unbefangen als vorhanden festzustellen — hat ihn zur Scheu, mit seinen Zweifeln tiefer einzudringen, hat ihn zur Flucht vor der Tiefe überhaupt geführt. In diesen Fällen könnte, so denke ich es mir, die Entwicklung mit beeinflußt worden sein durch die zufolge Verdrängung in der Tiefenausdehnung erfolgte Beschädigung des Wißtriebes und damit der Entwicklung des Wirklichkeitssinnes.

Wenn aber die Verdrängung den Wißtrieb in einer Weise trifft, daß durch die Scheu vor Verheimlichtem und Verpöntem die ungehemmte Lust zum Fragen nach diesen verbotenen Dingen, damit auch die allgemeine Fragelust, die Quantität des Forschungsdranges unterbunden, sie also in ihrer Breitendimension betroffen wird, so wäre damit die Vorbedingung zum späteren Mangel an Interessen gegeben. Wenn das Kind dann eine gewisse Hemmungsperiode seines Forschungsdranges überwunden hat und dieser selbst wirksam bleibt oder wieder wird, — kann er, dem nun die Scheu vor dem Anschneiden neuer Fragen anhaftet — die ganze Wirksamkeit seiner noch übrigen, nicht gebundenen Kraft auf die Tiefe einzelner weniger Probleme verwenden. So würde sich der Typus des Forschers entwickeln, der, von einer Frage angezogen, ihr die Arbeit seines Lebens widmen kann, ohne außerhalb dieses ihm gemäßen begrenzten Gebietes besondere Interessen zu empfinden. Ein anderer Typus des Gelehrten ist der Forscher, der, in die Tiefe dringend, dem Erkennen des Wirklichen sich gewachsen zeigt und auf diese Weise neue und große Wahrheiten findet, aber den größeren und kleinen Wirklichkeiten des täglichen Lebens gegenüber vollkommen versagt — er ist absolut unpraktisch. Das kann sich nicht daraus erklären, daß er, großen Aufgaben zugewendet, die kleinen nicht mehr seiner Aufmerksamkeit würdigt. Wie Freud bei

der Untersuchung der Fehlleistungen feststellt, kann der Aufmerksamkeitsentziehung nur eine Bedeutung als Nebenmoment zukommen. Sie bedeutet nichts für die grundlegende Ursache, nichts für den Mechanismus, durch welchen die Fehlleistung zustande kommt, sie kann höchstens eine begünstigende Wirkung haben. Wenn wir nun auch annehmen können, daß der mit großen Erkenntnissen beschäftigte Denker wenig Interesse für die Dinge des täglichen Lebens übrig hat, so sehen wir ihn dann aber auch in solchen Situationen versagen, wo er zufolge eiserner Notwendigkeit schon das Interesse hätte, aber sich eben praktisch nicht zurechtfinden kann. Daß er so geworden ist, dafür meine ich den Grund darin zu finden, daß er in einer Zeit, wo in erster Linie greifbare, einfache, alltägliche Dinge und Begriffe von ihm als wirklich erkannt werden sollten, an deren Erkenntnis durch etwas gehindert wurde, was auf dieser Stufe gewiß noch nicht Aufmerksamkeitsentziehung zufolge Mangel an Interesse für das Einfache, Naheliegende, sondern nur Verdrängung sein konnte. Es ließe sich annehmen, daß er früher einmal, am Erkennen anderer von ihm als wirklich geahnter, aber verpönter, primitiver Dinge gehemmt, zugleich auch das Erkennen der Dinge des täglichen Lebens, der ursprünglichen, der greifbar sich ihm darbietenden, in diese Hemmung und Verdrängung mit hineinbezog. So bliebe ihm – sei es, daß er sich ihm gleich zuwendet oder vielleicht erst nach Überwindung einer gewissen Hemmungsperiode – nur mehr der Weg in die Tiefe, er scheut nach dem in der Kindheit hergestellten vorbildlichen Vorgang die Breite, die Oberfläche. Dadurch hat er einen Weg nicht beschritten und kennen gelernt, der auf diese Weise für immer für ihn ungangbar wurde, den er also in späterer Zeit nicht einfach und natürlich gehen kann, wie es sich wohl auch ohne besonderes Interesse auf einem Wege machen läßt, der einem von früherer Zeit bekannt und wohl vertraut ist. Er hat eben diese eine in die Verdrängung eingeschlossene Stufe übersprungen, sowie im Gegensatze dazu der andere, der »nur Praktische« nur diese eine Stufe nehmen konnte, aber den Zugang zu den tiefer führenden Stufen verdrängt hat.

Es ereignet sich häufig, daß Kinder, die (meist noch vor Einsetzen der Latenzzeit) durch ihre Äußerungen hervorragende geistige Fähigkeiten zeigen und zu großen Hoffnungen für ihre Zukunft zu berechtigen scheinen, später nachlassen und schließlich als Erwachsene wohl ganz gescheit sind, aber einen durchaus nicht über den Durchschnitt sich erhebenden Intellekt aufweisen. Bei den Ursachen dieser Nichtentwicklung könnte wohl auch die größere oder kleinere Beschädigung der einen oder anderen Dimension mit als Erklärung dienen. Dafür würde die Tatsache sprechen, daß so manche Kinder, die durch ihre außerordentliche Fragelust, durch die Anzahl ihrer Fragen – andere, die durch ihr fortwährendes Forschen nach dem »wieso und warum« jeder Sache – ihre Umgebung ermüden, nach einiger Zeit nachlassen und schließlich: die einen wenig Interesse, die anderen

Oberflächlichkeit in ihrem Denken zeigen. Daß sich bei ihnen das Denken — sei es in seiner Gesamtheit oder in der einen oder anderen Dimension betroffen — nicht nach allen Seiten ausdehnen konnte, hat es an der Entwicklung gehindert, die eben die Bedeutung des Geistes ergeben hätte, zu der es in der Kindheit bestimmt schien.

Die bedeutsame Schädigungsursache des Wißtriebes und Wirklichkeitssinnes, die Verpönung und Verleugnung des Sexuellen und Primitiven, löst die Wirkung der Verdrängung durch Absperrung aus — zugleich aber droht ihnen eine andere eminente Gefahr, und zwar nicht durch Entziehung sondern durch Aufoktroyierung, durch Aufdrängung fertiger, und zwar auf eine solche Art fertig gereichter Begriffe, daß die Erkenntnis des Tatsächlichen, die sich dagegen nicht aufzulehnen wagt, die Folgerung, die daraus Schlüsse zu ziehen gar nicht unternimmt, dauernd dadurch ungünstig beeinflußt werden.

Die erste und übermächtige Autorität, der die Begriffe des Kindes begegnen, zu einer Zeit also, da es, hilflos und autoritätsbedürftig, sie als mit vollkommener Macht ausgerüstet empfindet, sind die Eltern. Wie das Kind sich dieser Autorität gegenüber verhalten — ob es sich ihr bedingungslos beugen, sich gegen sie auflehnen, oder sich möglichst unbehindert davon entwickeln kann — wird somit bestimmend für seine spätere Einstellung jeder Autorität gegenüber. Die Art also, wie die Eltern die Macht- und Autoritätsfrage auch schon in der ersten Erziehung handhaben, wird gewiß in bedeutsamer Weise dazu beitragen, nicht nur ein mehr oder weniger widerspruchlos folgsames, kritikloses Kind, sondern auch diese Geistesentwicklung für das ganze Leben zu bilden.

Man hebt bei besonders voraussetzungslosen, im Gegensatz zu Herkommen und Autorität zustande gekommenen Forschungsergebnissen den »Mut« des Denkers hervor. Es würde keinen so großen erfordern, wenn er nicht eben in der Kindheit einer außerordentlichen Tapferkeit bedurft hätte, die heiklen, von den höchsten Autoritäten teils verleugneten, teils verbotenen Themen im Gegensatze zu ihnen zu durchdenken. Wenn es nun auch eine häufige Beobachtung ist, daß der Widerstand die Kräfte entwickelt und stählt, die zu seiner Überwindung geweckt werden, so gilt das sicher nicht für die seelische und geistige kindliche Entwicklung. Sich im Gegensatze zu jemandem oder etwas entwickeln, heißt ja nicht weniger abhängig sein, als sich seiner Autorität bedingungslos zu unterwerfen, zwischen beiden Extremen entwickelt sich die wirkliche geistige Unabhängigkeit. Der Kampf, den der sich entwickelnde Wirklichkeitssinn gegen die mitgebrachte Verdrängungsneigung zu führen hat, der Prozeß, aus dem, ähnlich wie die Errungenschaften von Wissenschaft und Kultur in der Geschichte der Menschheit, auch beim Einzelnen die Erkenntnisse mühsam werden müssen, und die unvermeidlichen Hindernisse der Außenwelt sind reichlich genug, den Widerstand zu vertreten, der als Anregung der Ent-

wicklung der Kräfte durch Gegenwirkung noch dienen kann, ohne die Selbständigkeit der Entwicklung zu gefährden. Was außerdem in der Kindheit noch überwunden werden muß, — in der Form von Gegensatz oder Unterwerfung — was äußerlich noch als Widerstand zugetragen wird, ist zumindest überflüssig, meist aber schädlich, weil es als Hemmung und Schranke wirken wird[1]. Wenn auch häufig nebst deutlich kennbaren Hemmungen hohe geistige Fähigkeiten beobachtet werden, so sind auch diese gewiß nicht unbeeinflußt geblieben von den ungünstigen, hindernden Einflüssen ihres Werdebeginnes. Wie viel von dem geistigen Besitz des Einzelnen ist nur scheinbar sein Besitz, wie vieles ist dogmatisch, theoretisch, in Anlehnung an Autoritäten gewonnen, nicht auf dem Wege freien, unbehinderten Zuendedenkens sein Eigen geworden! Daß die Erfahrung und Einsicht des Erwachsenen für einen Teil der in der Kindheit verbotenen, unlösbar scheinenden und deshalb zur Verdrängung verurteilten Fragen die Lösung gefunden hat, macht trotzdem diese Behinderung des kindlichen Denkens nicht ungeschehen, nicht bedeutungslos. Denn wenn auch der Erwachsene einzelne der in der Kindheit vor seinem Denken errichteten Schranken später scheinbar niederzulegen vermag, das was zur Schranke für seinen Intellekt werden soll, die Art, wie er gegen sie, sei es in Trotz anrennt oder sie in Furcht umgeht, das Fundament der Denkrichtung und Denkweise also bleibt von den späteren Erkenntnissen unberührt. So zeigt denn der Bau des Denkens hinter der anscheinend so wohl und organisch gegliederten Fassade Sprünge und klaffende Risse. Vielleicht läßt sich da auch das zum Vergleich vorbringen, was Freud uns vom manifesten Trauminhalt im Vergleich zum latenten lehrt: daß der Teil der Traumarbeit, der den Traum für das Bewußte mit der Rücksicht auf Verständlichkeit herrichtet, mit Rationalisierung arbeitet, unbegründete Assoziationen künstlich herstellt, die aber dann häufig ganz plausibel wirken.

Die dauernde Unterwerfung unter das Autoritätsprinzip, die dauernde stärkere oder geringere geistige Unselbständigkeit und Beschränkung wird in diesem ersten und bedeutsamsten Auftreten der Autorität, im Verhältnisse der Eltern und des kleinen Kindes begründet. Ihre Wirkung wird verstärkt und gestützt durch die Menge ethischer und moralischer Begriffe, die — dem Kinde fertig gereicht — zu ebenso vielen Schranken für die Freiheit seines Denkens werden. Immerhin, — wenn auch als unumstößlich ge-

[1] Es ist zweifellos, daß jede Erziehung, auch die verständnisvollste, da sie ein gewisses Maß an Festigkeit voraussetzt, auch ein gewisses Maß an Widerstand und Unterwerfung erregen wird, ebenso wie eine größere oder kleinere Quantität an Verdrängung gegeben, unvermeidlich ist und wohl zu den Notwendigkeiten der Kulturentwicklung und Erziehung gehört. Die auf psychoanalytischer Einsicht basierende Erziehung wird aber dieses Maß auf ein Mindestmaß einzuschränken, die hemmende und schädigende Überlastung des psychischen Organismus zu vermeiden wissen.

geben — der stärker begabte, in seiner Widerstandsfähigkeit weniger beschädigte kindliche Intellekt kann doch häufig gegen sie einen kleineren oder größeren Kampf unternehmen. Denn wiewohl sie durch die autoritative Art ihrer Einführung dem Kinde gegenüber geschützt sind, müssen diese verschiedenen Begriffe immerhin gelegentliche Proben für ihre Wirklichkeit ablegen, und da entgeht es dem schärfer beobachtenden Kinde nicht, daß nicht alles, was von ihm als so selbstverständlich, als gut, als richtig, als schön gefordert, von denen, die es fordern, von den Erwachsenen, auch ebenso eingehalten wird. So bieten einer stärkeren Kritik diese Begriffe immerhin Angriffsflächen dar, gegen die ein Kampf, wenigstens in der Form von Zweifeln eher unternommen werden kann. Aber wenn die so fundamentalen früheren Hemmungen besser oder schlechter überwunden sind, bringt die Einführung der unkontrollierbaren, der übernatürlichen Begriffe eine neue schwere Gefahr für das Denken. Die Vorstellung des unsichtbaren, allmächtigen und allwissenden Gottes ist für das Kind eine überwältigende, um so mehr als zwei Umstände ihr affektives Wurzelfassen sehr begünstigen. Der eine ist eine mitgebrachte Autoritätsbedürftigkeit. Freud sagt darüber in »Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci«: »Die Religiosität führt sich biologisch auf die langanhaltende Hilflosigkeit und Hilfsbedürftigkeit des kleinen Menschenkindes zurück, welches, wenn es später seine wirkliche Verlassenheit und Schwäche gegen die großen Mächte des Lebens erkannt hat, seine Lage ähnlich wie in der Kindheit empfindet und deren Trostlosigkeit durch die regressive Erneuerung der infantilen Schutzmächte zu verleugnen sucht.« Da nun das Kind den Prozeß der Menschheitsentwicklung wiederholt, so findet der Gottbegriff an dieser Autoritätsbedürftigkeit einen Nährboden. Aber auch das eingeborene Allmachtsgefühl, »der Glaube an die Allmacht der Gedanken«, von dem wir durch Freud und seit Ferenczis »Entwicklungsstufen des Wirklichkeitssinnes«[1] wissen, wie tief seine Wurzel reicht und daß es deshalb im Menschen unvergänglich bestehen bleibt, — das Gefühl der eigenen Allmacht kommt der gefühlsmäßigen Aufnahme des Gottesbegriffes entgegen. Denn das Gefühl der eigenen Allmacht führt das Kind dazu, diese auch bei seiner Umgebung vorauszusetzen. So kommt der Gottesbegriff, der eine Autorität mit der vollkommensten Allmacht ausstattet, diesem Allmachtsgefühl des Kindes entgegen, indem es zu seiner Befestigung dient, respektive dazu beiträgt, dessen Abbau zu verhindern. Wir wissen, daß auch in dieser Beziehung der Elternkomplex maßgebend ist und die Art, wie dieses Allmachtsgefühl durch das Schicksal der ersten wichtigsten Liebe des Kindes befestigt oder gestört wird, seine Entwicklung zum Optimisten oder Pessimisten und damit gewiß auch die Frische und Unternehmungslust oder aber einen übermäßigen behindernden Skeptizismus in seiner Denk-

[1] Internat. Zeitschr. für ärztl. Psychoanalyse I, 1913.

richtung bestimmt. Daß aber das Resultat der Entwicklung nicht schrankenloser Utopismus und Phantasmus, sondern Optimismus sei, dazu ist das rechtzeitige Korrektiv durch das Denken notwendig. Die »mächtige religiöse Denkhemmung« wie es Freud nennt, verhindert nun das rechtzeitige grundlegende Korrektiv des Allmachtsgefühles durch das Denken. Sie verhindert eben dadurch, daß sie durch die autoritative Einführung einer mächtigen unumstößlichen Autorität das Denken überwältigt, den Abbau des Allmachtsgefühles, der eben nnr rechtzeitig und stufenweise mit Hilfe des Denkens erfolgen kann. Die vollkommene Entwicklung des Realitätsprinzips im wissenschaftlichen Denken aber hängt auf das Innigste damit zusammen, daß das Kind rechtzeitig in sich die Auseinandersetzung wagt, die das Realitätsprinzip und das Lustprinzip in ihm miteinander zu führen haben. Bei einem glücklichen Verlauf dieser Auseinandersetzung wird sich das Allmachtsgefühl zum Denken in ein gewisses auf Kompromissen basierendes Verhältnis zu setzen wissen, indem es Wunsch und Phantasie als das ihm zugewiesene Reich anerkennt, im Denken und Feststellen aber dem Realitätsprinzip die Herrschaft überläßt[1].

Im Gottesbegriff aber erwächst diesem Allmachtsgefühl ein übermächtiger Bundesgenosse, der fast unbesiegbar ist, weil das kindliche Denken, – unfähig mit den bisher geübten Mitteln sich diesem Begriff zu nähern, anderseits aber durch seine überwältigende Autorität zu sehr eingeschüchtert, um ihn zu verwerfen, – einen Kampf, einen Zweifel ihm gegenüber in den meisten Fällen gar nicht wagt. Daß das Denken später einmal vielleicht sogar dieses Hindernis niederzulegen vermag, wiewohl sehr viele Denker und Gelehrte über diese Schranke niemals hinübergelangten und ihre Erkenntnisse deshalb vor diesem Hindernis ein Ende fanden, macht auch hier den geschehenen Schaden nie mehr ungeschehen. Er kann durch Erschütterung des Wirklichkeitssinnes, der das ihm unglaublich, unwirklich Scheinende nicht zu verwerfen wagt, diesen so treffen, daß er auch die Erkenntnis des Greifbaren, Naheliegenden, des sogenannten »Selbstverständlichen« im Gedanklichen, wie auch das in die Tiefe dringende Erkennen mit verdrängt. Gewiß ist aber, daß diese erste Stufe des Erkennens und Folgerns ungehemmt zu nehmen, das Selbstverständliche sowohl wie auch das Wunderbare nur auf Grund eigener Feststellung und Folgerung zu erkennen, nur wirklich Erkanntes dem geistigen Besitz einzureihen, die Grundlage legen heißt für die vollkommene, ungehemmte Entwicklung des Denkens nach jeder Richtung hin. Der Schaden kann gewiß verschiedenartig und verschieden groß sein, er kann das Denken als Ganzes oder mehr die eine oder andere Dimension

[1] Dafür bringt Freud (in »Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens«. Sammlung kleiner Schriften. Dritte Folge. S. 275) einen besonders einleuchtenden Vergleich.

betreffen, sicher ist er durch spätere erkenntnismäßige Entwicklung nicht aufgehoben. So ist also nach den primären und grundlegenden Schädigungen des Denkens im frühesten Kindesalter auch die später einsetzende Hemmung durch den Gottesbegriff noch bedeutungsvoll. Es genügt also nicht, die Erziehung von Konfessionalität und Dogmen zu befreien, deren hemmende Einwirkung auf das Denken allgemeiner einleuchtet. Den Gottesbegriff in die Erziehung einführen und es der persönlichen Entwicklung überlassen, damit fertig zu werden, heißt durchaus nicht ihr diesbezüglich Freiheit geben. Denn man hat durch die autoritative Einführung zu einer Zeit, da das Kind erkenntnismäßig noch nicht gerüstet und der Autorität gegenüber ohnmächtig ist, seiner Stellungnahme in dieser Frage in gewaltsamer Weise eine Richtung gegeben, von der es sich nie mehr oder nur durch große Kämpfe und Energieverschwendung befreien kann. Ihm in dieser Frage Freiheit gewähren, heißt, die autoritative Einführung des Gottesbegriffes im Kindesalter vermeiden und so der eigenen persönlichen Entwicklung die unbehinderte Möglichkeit aller Erkenntnisse, also auch der des Gottesbegriffes freigeben.

Das Bedürfnis der Menschen nach Denkfreiheit ist ein tief eingeborenes, ihre um sie ertragenen Kämpfe und Leiden so alt wie die Geschichte der Menschheit selbst. Aber nichts, was sie an äußerem Zwange abzuschütteln vermögen, kann dem Gewinn an Freiheit verglichen werden, der diesem Kampf beschieden sein wird, dem Kampf gegen die Unterbindung des Denkens an seiner Quelle. Ein Kampf zugleich auch um die Höherentwicklung der Menschheit. Denn wenn Schwärmer und Utopisten an eine Entwicklung als an ein Besserwerden zufolge Kulturhebung glauben, so hätte ihnen gewiß dieser Krieg mit seinen unermeßlichen Gräueln beweisen können, daß die gewalttätigen, egoistischen, grausamen Instinkte nicht auszurotten sind. Nein, nicht auszurotten, aber zu beherrschen. An Stelle der auf Verleugnung der vorhandenen Instinkte basierenden Ethik eine neue setzen, die ihre freie Erkenntnis gewährt, die Kinderseele vor der Last übermäßiger Verdrängung bewahren und die Freiheit des Kinderdenkens sichern, heißt die Menschen von der Herrschaft ihrer unbewußten und deshalb ungebändigten Triebe erlösen und sie zum Teil dem freien, folgerichtigen Denken übertragen. Denn die Psychoanalyse will keine Utopien verkünden, keinen neuen Glauben gründen. Sie weiß, mit den tiefsten Tiefen der Seele vertraut, daß der »Mensch nie seinen Nächsten so lieben wird wie sich selbst«, daß er nie »den Feind lieben wird«, wie es die auf Unkenntnis der menschlichen Natur basierenden unerfüllbaren Forderungen der verschiedenen Religionen verlangen. Unerfüllbar und unerfüllt geblieben. Sie haben ihre Unfähigkeit erwiesen, die Menschen edler, im Verhältnisse zueinander besser zu machen, sie gehören einer zu überwindenden infantilen Periode der Menschheit an, da diese mit ungeheuren Anforderungen

an sich selbst ihr böses Gewissen übertönen, sich über die Tatsache hinwegtäuschen wollte, daß sie auch nicht einmal einen Bruchteil dieser Gebote zu erfüllen vermöge. Die Menschen von diesem Schuldbewußtsein befreien, das ihnen noch von Ahnen her, dem einzelnen immer wieder eine die ursprünglichsten Triebe der menschlichen Natur verkennende und deshalb auf Verdrängung beruhende Kultur eingeimpft hat, das hieße schon sie glücklicher machen und sie von dieser infantilen Stufe hinaufheben auf eine solche, die zweckmäßige, erfüllbare Gebote aufzustellen und diese dann auch einzuhalten vermag. Denn das wirkliche, nicht theoretische oder dogmatische Wissen um die tiefsten eigenen Schwächen macht gut, macht nachsichtig und rücksichtsvoll gegen die anderen. Auf dieser Basis könnten die Menschen jeder für sich und doch alle miteinander sich häuslich einrichten.

II.

Zur Frühanalyse.

Der Widerstand der Kinder gegen die Aufklärung[1].

Die Ergebnisse der Analysen bei erwachsenen Neurotikern, die mit den Erkrankungsursachen immer wieder in die Kindheit zurückführen, haben die Möglichkeit und Notwendigkeit der Kinderanalyse als unabweisbare Folge ergeben. In seiner Analyse des kleinen Hans[2] hat Freud wie in allem auch hierin den Weg gewiesen, den dann vor allem Frau Dr. Hug-Hellmuth und auch andere in so verdienstvoller Weise beschritten und erforscht haben.

Der sehr interessante und lehrreiche Vortrag der Frau Dr. Hug, den wir auf dem letzten Kongresse zu hören Gelegenheit hatten[3], brachte uns manchen Aufschluß darüber, wie sie in ihren Kinderanalysen die Technik der Analyse zu variieren, sie den Erfordernissen der Kinderpsyche anzupassen versteht. Es handelte sich dabei um Analysen erkrankter oder ungünstige Charakterentwicklung aufweisender Kinder, wobei die Vortragende bemerkte, daß sie Analysen bei Kindern erst nach sechs Jahren für angebracht hält.

Ich möchte nun aber die Frage aufwerfen: Was entnehmen wir den Analysen der Erwachsenen und Kinder für Lehren, die wir auf die Psyche des Kindes unter sechs Jahren anwenden können, da doch bekanntlich die Analysen der Neurosen als Traumen und schädigende Ursachen Vorfälle, Eindrücke oder Entwicklungen auf-

[1] Als Vortrag gehalten in der Berliner Psychoanalytischen Vereinigung im Februar 1921.

[2] Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben. Jahrbuch für Psychoanalyse, I. Band, 1909, abgedruckt in Sammlung kleiner Schriften.

[3] Zur Technik der Kinderanalyse. Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse, VII, 2, 1921.

decken, die in einem sehr frühen Alter, also vor sechs Jahren, erfolgt sind. Was ergibt sich aus diesen Erkenntnissen an Handhaben für die Prophylaxe, was können wir tun, und zwar gerade in dem Alter, von dem uns die Analyse gelehrt hat, daß es nicht nur für spätere Erkrankungen, sondern auch für die dauernde Charakterbildung und intellektuelle Entwicklung so überaus bedeutsam ist?

Die erste und selbstverständliche Folge unserer Erkenntnisse wird vor allem die Vermeidung von Momenten sein, die uns auch die Psychoanalyse gelehrt hat, als grobe Schädigungen der Kinderpsyche zu werten. Wir werden also als unbedingte Notwendigkeit feststellen, daß das Kind, und zwar von Geburt an, nicht das Schlafzimmer der Eltern teilen soll, wir werden dem kleinen sich entwickelnden Wesen gegenüber mit ihm aufgezwungenen ethischen Forderungen sparsamer sein, als man es uns gegenüber war. Wir werden es ihm gönnen, länger und ungehemmter natürlich zu bleiben, ungestörter als es bis jetzt der Fall war, sich seiner verschiedenen Triebregungen und seiner Lust daran bewußt zu werden, ohne sofort gegen diese Natürlichkeit mit ganzer Kraft seine Kulturneigungen aufzupeitschen. Wir werden eine langsamere Entwicklung anstreben, die Raum bietet zum teilweisen Bewußtwerden seiner Triebe und daran anschließend zu deren möglicher Sublimierung, dabei seiner erwachenden Sexualneugierde nicht die Äußerung wehren und sie stufenweise befriedigen, und zwar – meine ich – in rückhaltlosester Weise. Wir werden ihm genügend Liebe zu geben und dabei ein schädliches Übermaß zu meiden wissen, wir werden vor allem körperliche Strafen und Drohungen verwerfen und uns die zur Erziehbarkeit notwendige Folgsamkeit durch die Handhabe des Liebesentzuges sichern. Es ließen sich auch noch andere, mehr ins Detail gehende Forderungen dieser Art aufstellen, die aus unseren Erkenntnissen als mehr oder weniger selbstverständlich hervorgehen und hier nicht mehr begründet werden müssen. Auch darüber, wie diese Forderungen im Rahmen der Erziehung erfüllt werden können, ohne daß das Kind in seiner Entwicklung als Kulturwesen beeinträchtigt, noch durch besondere Schwierigkeiten im Verkehr mit der anders denkenden Umwelt belastet wird, darauf jetzt näher einzugehen, liegt nicht im Rahmen dieser Arbeit.

Ich will jetzt darüber nur bemerken, daß diese Forderungen für die Erziehung praktisch durchführbar sind (ich selbst hatte wiederholt Gelegenheit, mich davon zu überzeugen), und daß sie entschieden eine günstige Wirkung, eine nach vieler Hinsicht freiere Entwicklung zur Folge haben. Es wäre, wenn es gelingen könnte, sie zu allgemeinen Erziehungsprinzipien zu machen, schon viel erreicht. Ich muß da allerdings gleich eine Einschränkung machen. Ich fürchte, daß selbst da, wo Einsicht und guter Wille diese Forderungen befolgen möchten, die innere Möglichkeit von seiten der nichtanalysierten Erzieher nicht immer vorhanden wäre. Ich will aber der Vereinfachung halber vorläufig nur an dem günstigen Fall festhalten, daß bewußter

und unbewußter Wille sich diese Erziehungsforderungen zu eigen machen und mit gutem Resultate durchführen. Ob dann — wir kehren damit zur ursprünglichen Fragestellung zurück — diese prophylaktischen Maßnahmen die Entstehung von Neurosen oder ungünstige Charakterentwicklung hindern können? Meine Beobachtungen haben mir die Überzeugung erbracht, daß wir auch damit oft nur einen Teil des Angestrebten erreichen, tatsächlich aber auch nur einen Teil der sich aus unseren Erkenntnissen ergebenden Forderungen angewendet haben. Denn aus den Analysen der Neurotiker ersehen wir, daß nur ein Teil der zufolge Verdrängung entstehenden Schäden auf das unrichtige Vorgehen der Umgebung oder sonstige ungünstige äußere Umstände zurückzuführen ist. Ein anderer und sehr gewichtiger Teil ergibt sich aus einer seit dem zartesten Alter vorhandenen Einstellung des Kindes. Es hat häufig auf Grundlage der Verdrängung seiner starken Sexualneugierde ein Nichtwissenwollen, eine unüberwindliche Abneigung gegen alles Sexuelle entwickelt, das später nur die tiefgehende Analyse aufzulösen vermag. In welchem Maße die belastenden Umstände, in welchem die neurotische Anlage an der Entwicklung der Neurose beteiligt sind, läßt sich — besonders in der Rekonstruktion — aus den Analysen Erwachsener nicht überall feststellen. Es handelt sich dabei um variable, nicht genau bestimmbare Größen. Soviel ist aber sicher, daß es bei stärkeren neurotischen Anlagen oft nur ganz geringer Abweisungen von seiten der Umwelt bedarf, um in dem Kinde einen ausgesprochenen Widerstand gegen jede sexuelle Aufklärung und überhaupt eine die psychische Konstitution im Übermaße belastende Verdrängung zu fixieren. Für diese Erfahrungen aus den Analysen von Neurotikern erhalten wir die Bestätigungen aus den Beobachtungen an Kindern, welche die Möglichkeit bieten, diese Entwicklung im Werden kennen zu lernen. Es zeigt sich nämlich, daß trotz aller Erziehungsmaßnahmen, die unter anderem auch die rückhaltlose Befriedigung der Sexualneugierde bezwecken, diese sich doch häufig nicht frei äußert. Die Ablehnung nimmt dann, vom absoluten Nichtwissenwollen angefangen, die verschiedensten Formen an. Mitunter erscheint sie als ein auf anderes verschobenes Interesse, das sich meist dadurch kennzeichnet, daß es zwanghaft ist. Mitunter setzt die Ablehnung erst bei einem Teile der Aufklärung ein, dann zeigt das Kind trotz bisher bewiesenen lebhaften Interesses heftigen Widerstand, einen weiteren Teil der Aufklärung anzunehmen und nimmt ihn einfach nicht zur Kenntnis.

In dem Falle, den ich im ersten Teile dieser Arbeit[1] ausführlich besprach, wurden die eingangs erwähnten günstigen Erziehungsmaßnahmen mit gutem Erfolge angewendet und hatten speziell auch eine vorzügliche Einwirkung auf die intellektuelle Ent-

[1] Die sexuelle Aufklärung und Autoritätsmilderung in ihrem Einflusse auf die intellektuelle Entwicklung des Kindes.

wicklung des Kindes zur Folge. Die Aufklärung war – wie dort berichtet – soweit gegeben worden, daß das Kind über die Entwicklung des Fötus im Mutterleibe und den Geburtsvorgang mit allen ihn interessierenden Details orientiert wurde. Die Frage nach dem Anteil des Vaters an der Geburt des Kindes, wie nach dem Akte überhaupt, fiel wohl nicht direkt. Aber ich meinte schon damals, daß sie wohl unbewußt in ihm wirksam sei. Es gab auch einige Fragen, die trotz möglichst eingehender Beantwortung oft wiederkehrten. Ich bringe dafür einige Beispiele: »Mama, bitte, von wo kommt der kleine Bauch und der kleine Kopf und das andere?« »Wie kommt das, daß ein Mensch sich bewegen, daß ein Mensch machen, arbeiten kann?« »Wie wird das, wie kommt das, daß beim Menschen Haut wächst, daß sie da ist?« Diese und einige andere Fragen kehrten während der Zeit der Aufklärung und der ihr unmittelbar folgenden, von dem berichteten starken Entwicklungsschub begleiteten, zwei bis drei Monate umfassenden Periode immer wieder. Ich legte der häufigen Wiederkehr dieser Fragen nicht gleich die volle Bedeutung bei, die ich ihnen später geben mußte, was auch zum Teil daran lag, daß zufolge der im allgemeinen so stark angeregten Fragelust diese Bedeutung mir auch nicht so klar wurde. Nach der ganzen Entwicklung, die sein Forschungsdrang und sein Intellekt zu nehmen schienen, hielt ich die weitergehenden Aufklärungsfragen für unausbleiblich und meinte, an dem Grundsatze stufenweiser, nur den gestellten bewußten Fragen entsprechender Aufklärung festhalten zu sollen.

Nach dieser Periode trat insofern eine Veränderung ein, als nun hauptsächlich die früher erwähnten und andere stereotyp werdende Fragen wiederkehrten und die aus sichtlichem Forschungstriebe gestellten sich verminderten und meist grüblerisch wurden. Dazu traten überwiegend oberflächliche, gedankenlos und unbegründet scheinende Fragen. Immer wieder frug er, woraus die verschiedenen Dinge sind und wie sie gemacht werden, z. B.: »Woraus ist die Türe?« »Woraus ist das Bett?« »Wie wird das Holz gemacht?« »Wie wird Glas gemacht?« »Wie wird der Stuhl gemacht?« Als Beispiel für grüblerische Fragen: »Wie kommt die viele Erde unter die Erde?«[1] »Wo kommen die Steine her, das Wasser?« usw. Es war kein Zweifel, daß er im großen ganzen die Beantwortung dieser Fragen vollkommen erfaßt hatte und ihre Wiederkehr intellektuell nicht begründet war. Auch zeigte er bei der Stellung der Fragen durch ein unaufmerksames zerstreutes Benehmen an, daß es ihm eigentlich gar nicht um die Beantwortung der Fragen zu tun war, trotzdem er sie mit großer Leidenschaftlichkeit stellte. Aber auch die Quantität der Fragen hatte zugenommen. Es war

[1] Wiederholt gab er dem Bedauern Ausdruck, daß die Mutter nicht »alles wisse« und ihm nicht »alles« erklären könne. Als sie ihn dabei einmal aufforderte zu sagen, was sie ihm denn erklären solle, – dachte er erst ein wenig nach und sagte dann: »Wie man die Bausteine einräumt«.

das so oft beobachtete Bild der Kinder, die mit ihren oft ganz unbegründet scheinenden Fragen ihre Umgebung quälen, ohne daß die Beantwortung der Fragen Abhilfe schaffen würde.

Nach dieser neuerlichen nicht ganz zwei Monate umfassenden Periode gesteigerten grüblerischen und zum Teil oberflächlich gewordenen Fragens setzte eine Veränderung ein. Der Knabe wurde schweigsam und es zeigte sich eine ausgesprochene Spielunlust. Er hatte wohl nie gern oder phantasievoll zu spielen verstanden, aber Bewegungsspiele mit anderen Kindern immer gerne geübt. Er spielte auch oft stundenlang Kutscher oder Chauffeur, wobei eine Kiste, Bank oder Stühle die verschiedenen Vehikel darstellten. Aber auch diese Art Spiele und Beschäftigungen hörten auf, zugleich auch der Wunsch nach Gesellschaft anderer Kinder, mit denen er, wenn er mit ihnen zusammenkam, nichts mehr anzufangen wußte. Er zeigte Langeweile, schließlich sogar, was bisher nie der Fall gewesen war, in Gesellschaft seiner Mutter. Er äußerte auch Unlust, sich von ihr Geschichten erzählen zu lassen, blieb aber unverändert zärtlich und liebebedürftig ihr gegenüber. Die Zerstreutheit, die er oft bei Beantwortung der von ihm gestellten Fragen gezeigt hatte, trat nun auch sonst sehr häufig auf. Trotz dieser von einem schärfer beobachtenden Auge nicht zu übersehenden Veränderung ließe sich doch für diesen Zustand nicht die Bezeichnung »krank« verwenden. Sein Schlaf und Befinden waren tadellos. Wenn auch schweigsam und zufolge des Unbeschäftigtseins schlimmer, blieb er weiter freundlich, normal behandelbar und munter. Allerdings ließ auch seit den letzten Monaten seine Eßlust viel zu wünschen übrig, er begann wählerisch zu werden und zeigte ausgesprochene Abneigung gegen verschiedene Speisen, aß dagegen ihm Zusagendes mit sehr gutem Appetit. Er hing nur noch leidenschaftlicher an der Mutter, wiewohl er, wie gesagt, auch in deren Gesellschaft sich langweilte. Es war eine jener Veränderungen, wie sie im allgemeinen von der Umgebung nicht besonders bemerkt oder wenn ja, als unwichtig genommen werden. Die Erwachsenen sind ja im allgemeinen so gewöhnt, bei Kindern vorübergehende oder bleibende Veränderungen zu beobachten, ohne irgendwie eine Begründung dafür finden zu können, daß man derlei Entwicklungsschwankungen als durchaus normal zu betrachten pflegt, gewissermaßen mit Recht, da es doch fast kein Kind ohne neurotische Züge gibt und nur die Entwicklung, die diese Züge später nehmen, und ihre Quantität die Krankheit ausmachen. Es fiel mir besonders seine Abneigung, Geschichten zu hören, auf, die so sehr gegen seine frühere große Vorliebe dafür abstach.

Wenn ich die der teilweisen Aufklärung folgende, stark angeregte, später zum Teil grüblerische, zum Teil oberflächliche Fragelust mit der dann folgenden Frageunlust und der sich daran schließenden Abneigung, auch nur Geschichten zu hören, zusammenhielt, wenn ich mir außerdem einzelne der stereotyp gewesenen Fragen vergegenwärtigte, ergab sich mir als Überzeugung: Der sehr starke Forschungstrieb des Kindes

sei mit seiner ebenfalls starken Verdrängungsneigung, die den im Unbewußten gewünschten Teil der Aufklärung ablehnte, in Konflikt geraten, wobei die letztere ganz die Oberhand behalten habe. Nachdem er als Ersatz für die von ihm verdrängten Fragen viele und andere gestellt hatte, sei er im weiteren Verlauf der Entwicklung dort angelangt, das Fragen überhaupt, aber auch das Zuhören, das ungefragt von ihm Abgelehntes bringen könnte, zu vermeiden.

Ich möchte da zurückgreifen auf einige Bemerkungen über die Wege der Verdrängung, die ich in dem ersten Teile brachte. Ich sprach dort von den oft festgestellten Schädigungen der Intellektualität durch die Verdrängung, die dadurch erfolgen, daß verdrängte Triebkraft gebunden und nicht für die Sublimierung frei wird, und daß mit den Komplexen zugleich auch Gedankenassoziationen ins Unbewußte versenkt werden. Ich stellte nun im Anschlusse daran die Vermutung auf, daß außerdem die Verdrängung die Intellektualität auf einem ganzen Entwicklungswege, nämlich in der Tiefen- und in der Breitendimension treffen könne. Daß also z. B. der Forschungstrieb, der zufolge Verdrängung die in die Tiefe gehenden Fragen scheut, sich nach der Oberfläche hin ausbreitet, was viele und oberflächliche Fragen und auf diese Art ein Oberflächlichwerden des Intellekts zur Folge haben könnte. Ein anderer Entwicklungstypus wäre der, daß der Forschungstrieb aus Scheu vor dem Fragen die Oberfläche, die Breitenausdehnung meidet und den Weg in die Tiefe nimmt. Vielleicht könnten die zwei Perioden, die ich in dem von mir beobachteten Fall feststellte, diese frühere Vermutung irgendwie illustrieren. Wenn sich der Entwicklungsweg in dem Stadium fixiert hätte, da das Kind zufolge Verdrängung seiner Sexualneugierde viel und oberflächlich zu fragen begann, wäre vielleicht die Schädigung des Intellekts in der Tiefendimension gegeben. Das daran anschließende Stadium des Nichtfragens und Nichthörenwollens könnte durch Fixierung die Vermeidung der Oberfläche und Breite der Interessen, die ausschließliche Richtung in die Tiefe ergeben.

Nach dieser Abschweifung möchte ich zu meinem ursprünglichen Thema zurückkehren. Die in mir erwachsende Überzeugung, daß verdrängte Sexualneugierde eine Hauptursache der psychischen Veränderung des Kindes sei, bestätigte mir die Richtigkeit einer Anregung, die ich einige Zeit vorher erhalten hatte. In der Diskussion, die meinem Vortrage in der Budapester Vereinigung folgte, hatte Dr. Anton von Freund mir entgegengehalten, daß meine Beobachtungen und Gruppierungen wohl analytisch seien, nicht aber die Aufklärung selbst, da ich bei dieser nur die bewußten, nicht aber auch die unbewußten Fragen in Betracht ziehe. Ich erwiderte ihm damals, daß ich der Ansicht sei, es genüge ein Eingehen auf die bewußten Fragen, solange nicht ein zwingender Gegengrund vorliege. Nun zeigte sich mir, daß seine Meinung sich als richtig, das Nureingehen auf die bewußten Fragen sich als ungenügend erwiesen habe.

Ich hielt es nun für ratsam, dem Kinde den bisher noch nicht erteilten Rest der Aufklärung zu geben. Eine seiner damals seltenen Fragen nämlich: welche Gewächse wohl alle aus Samen wachsen, wurde als Anlaß genommen, ihm zu erklären, daß auch der Mensch aus Samen würde, und ihn über den Begattungsakt aufzuklären. Er legte aber ein zerstreutes, unaufmerksames Verhalten an den Tag, unterbrach die Erklärung durch eine andere, nicht zum Thema gehörige Frage, und zeigte keinerlei Bedürfnis, sich über Details zu orientieren. Bei einer anderen Gelegenheit erzählte er, er habe von den Kindern gehört, daß zur Henne, damit sie Eier lege, auch ein Hahn notwendig sei. Er zeigte aber, kaum daß er das Thema angeschnitten hatte, auch den offenkundigen Wunsch, davon wieder loszukommen. Er machte dabei entschieden den Eindruck, daß er diesen ganzen neu erhaltenen Teil der Aufklärung überhaupt nicht zur Kenntnis genommen habe und nicht zur Kenntnis zu nehmen wünsche. Die früher erwähnte psychische Veränderung des Kindes zeigte sich auch durch diesen Fortschritt der Aufklärung in keiner Weise beeinflußt.

Da gelang es einmal der Mutter durch einen Scherz, an den sich eine kleine Geschichte schloß, seine Aufmerksamkeit und seinen Beifall wieder zu erregen. Sie sagte, als sie ihm ein Zuckerl gab, daß dieses schon lange auf ihn warte, und schloß eine kleine Geschichte daran an. Er unterhielt sich vorzüglich darüber, äußerte den Wunsch nach mehrmaliger Wiederholung, und hörte dann der Erzählung einer anderen Geschichte, der der Frau, der auf Wunsch des Mannes eine Wurst auf der Nase wuchs, gerne zu. Ganz unvermittelt begann er dann zu erzählen, und zwar brachte er, von da angefangen, lange und kürzere phantasieartige Geschichten, die manchmal von gehörten Geschichten ausgehend, meist aber schon von Beginn an ganz frei phantasiert, eine Menge analytisches Material lieferten. Bis dahin hatte das Kind ebensowenig Neigung zum Erzählen wie zum Spielen gezeigt. In der der ersten Aufklärung folgenden Periode zeigte sich zwar auch in dieser Beziehung eine starke Anregung, er machte manche Ansätze zum Erzählen, die aber im großen ganzen doch eher Ausnahmen blieben. Diese Geschichten nun, die selbst von der primitiven Kunst, die Kinder in Nachahmung der Erwachsenen auf ihre Erzählungen zu verwenden pflegen, nichts aufwiesen, machten den Eindruck von Träumen, denen es an sekundärer Bearbeitung fehlt. Sie begannen manchmal mit dem Traume der letzten Nacht, setzten sich dann als Geschichte fort, waren aber auch ganz derartig, wenn er sie gleich als Geschichte begann. Er erzählte sie mit Leidenschaft, von Zeit zu Zeit, wenn Widerstand — trotz vorsichtiger Deutungen — einsetzte, brach er damit ab, um sie aber nach kurzem wieder mit Vergnügen aufzunehmen. Ich bringe in kurzem Auszüge aus einigen dieser Phantasien.

»Zwei Kühe gehen miteinander, dann springt die eine der andern auf den Rücken und reitet auf ihr, und die andere springt der andern

auf die Hörner und hält sich dort fest. Das Kalb springt auch der Kuh auf den Kopf und hält sich an den Zügeln fest. (Auf die Frage, wie die Kühe heißen, nennt er die Namen der Dienstmädchen.) Dann gehen sie miteinander und gehen zur Hölle, dort ist der alte Teufel, so finstere Augen hat er, er sieht gar nichts, er weiß aber, daß es Menschen gibt. Auch der junge Teufel hat so finstre Augen. — Dann gehen sie weiter zum Schloß, das Däumelinchen sah, dann gehen sie hinein, mit dem Mann der bei ihnen war, und gehen hinauf in ein Zimmer und stechen sich an der Spinn (Spindel). Dann schlafen sie hundert Jahre, dann kommen sie auf und gehen zum König, der freut sich sehr und fragt sie — den Mann, die Frau und die Kinder, die mit waren, ob sie nicht dort bleiben wollen? (Auf meine Frage nach den Kühen: »Die waren auch da und die Kälber auch«.) — Es war vom Friedhofe und vom Sterben die Rede. Da sagt er: »Wenn aber ein Soldat jemanden erschießt, dann begräbt man ihn nicht, dann bleibt er so liegen, weil der Kutscher vom Leichenwagen ist auch ein Soldat, und der macht es nicht«. (Als ich frage, wen er z. B. erschießt, nennt er zuerst seinen Bruder Karl, dann aber, da er ein wenig erschrocken ist, verschiedene Namen von Familienmitgliedern und Bekannten[1]. — Er erzählt einen Traum: »Mein Stock ist auf Deinen Kopf gegangen, dann hat er die Presse (Tischtuchpresse) genommen, hat damit darauf gedrückt«. — Des Morgens, als er seiner Mutter Gutenmorgen sagen kommt, sagt er, nachdem er sie geliebkost hat: »Ich werde dich besteigen, du bist ein Berg und ich besteige dich«. Etwas später sagt er: »Ich kann besser laufen als du, ich kann Treppen hinauflaufen, und du kannst das nicht«. — Nach längerer Zeit stellt er nun wieder leidenschaftlich einige Fragen: »Wie wird Holz —, wie wird das Fensterbrett hineingemacht — wie wird Stein?« Auf die Antwort, daß der eben immer da war, sagt er unbefriedigt: »Aber woraus ist er hergekommen?« — Er erzählt eine Phantasie von einer Taube und Biene. »Sie kamen zu einem sehr großen und tiefen Flusse. Weißt du, was das für ein Fluß war? Das war ein Meer, das ist tief genug. Für einen Riesen wäre es nicht zu tief. Und da ist die Biene und Taube immer größer und größer geworden, wie der Kasten, und dann wollten sie ins Wasser. Aber das Wasser war noch immer zu tief für sie. Da sagte die Taube — sie war gescheiter —: Schnell geh und hol einen Kasten. Dann sind sie beide in die Luft geflogen. Die Luft war nicht ihre Wohnung, nur ihr Feld. Dann sind sie in ihre Wohnung, sie konnten so herein, daß sie von oben auf die Treppe flogen. Dann kam ein Schornsteinfeger. In der Wohnung waren auch große Menschen, lauter Soldaten, die haben mit ihren Bajonetten den Rauchfangkehrer gestochen und mit ihren Schießgewehren geschossen. Das war nur, weil er schon den Rauch-

[1] Kurz vorher hat er geäußert: »Ich möchte sehen, wie jemand stirbt, nicht wie er schon tot ist, sondern wie er stirbt, dann seh ich auch, wie er tot ist«.

fang ausgeputzt hatte. Auch die Biene und Taube haben ihre kleinen Bajonette umgehängt, und die Gewehre, die sie von ihren Papas bekommen haben, und haben geholfen. Dann haben sie ihm ein Loch in seinen Hut geschossen. Dann ist er zurückgekommen. Da haben sie ihm schnell das Loch mit Nadel und Spagat (Bindfaden) zugenäht. Er hat gewußt, es war ein Loch, hat es aber nicht mehr gefunden. Dann ist der Rauchfangkehrer mit der Taube und der Biene weggegangen«.

In einer Traumphantasie, in der er ausführlich schildert, wie er mit den L.-Kindern (von denen er zufolge einer Ortsveränderung getrennt ist und die er sehr liebte) in einem eigenen, mit schweren Gefäßen beladenen Wagen herumkutschiert, erzählt er dann: »Dann sind wir wieder zurück, dann sind wir in das Haus hinaufgegangen. Ich habe finster gemacht, ich habe von draußen die Roletten heruntergelassen, dort hat sich niemand hingetraut, die Mädchen hätten sich dabei schmutzig gemacht«. Nachdem er dann noch geschildert hat, wie sie zusammen gewohnt haben, erzählt er: »Daß sie zusammen eine Brücke gebaut haben, die war so, daß sie niemand sehen konnte, auch die Mama nicht, nur sie — die Kinder. Sie haben sie aus Brettern, Eisen und Syndetikon gemacht. Die Brücke ist so hoch geworden wie die Sonne. Er hat dazu die hohe Leiter gebracht und sie gehalten. Die Brücke konnten sie hinlegen, wo sie wollten, und dort, wo sie sie hinlegten, war dann rein. Dann haben sie sie in zwei Kanäle hineingesteckt, sie haben nur ein Stück von der Brücke hineingesteckt, und dann wieder zurückgezogen. Das Eisen war so häßlich, da haben sie es zu Holz gemacht und mit einem großen Pinsel eingefärbt . . . usw.«

Hand in Hand damit begann er zu spielen. Vor allem mit andern, mit seinem Bruder oder Freunden spielte er nun gern und ausdauernd, alles mögliche. Er begann aber auch allein zu spielen. Er spielte Galgen, behauptete, daß er seine Geschwister geköpft habe, ohrfeigte die Köpfe, und sagte: »So einen Kopf kann man ohrfeigen, der kann einem nichts machen« und nennt sich einen »Galger«. Ein andermal sehe ich, wie er folgendes spielt: Die Schachfiguren sind Menschen, der eine ist ein Soldat, die andere ein König. Der Soldat hat dem König »Dreckvieh« gesagt. Da wurde er verhaftet und hingerichtet. Dann wurde er geprügelt, das hat er aber nicht mehr gespürt, weil er tot war. Der König hat mit seiner Krone das Loch größer gemacht, das der Soldat am Fuß hatte. Dann ist der Soldat wieder lebendig geworden, man hat ihn gefragt, ob er das wieder tun wird, er hat gesagt: nein, da hat man ihn nur verhaftet. — Eines der ersten nun einsetzenden Spiele war folgendes: Er spielt mit seiner Trompete und sagt, daß er zugleich Offizier, Fahnenträger, Trompeter ist. Er sagt, »wenn Papa auch Trompeter wäre und ihn in den Krieg nicht mitnimmt, so nimmt er seine eigene Trompete und sein Schießgewehr und geht ohne ihn in den Krieg«. — Er spielt mit seinen Figuren, darunter sind zwei Hunde. Den einen hat er immer den Schönen, den andern den Schmutzigen genannt.

Nun spielt er, die Hunde sind Herren. Dabei ist der Schöne er, der Schmutzige Papa.

Es kam bei seinen Spielen ebenso wie in seinen Phantasien eine außerordentliche Aggression gegen seinen Vater und auch die allerdings schon stark gezeigte Leidenschaft für seine Mutter heraus. Zugleich wurde er gesprächig, lustig, konnte stundenlang mit andern Kindern spielen, und zeigte neuerlich eine fortschreitende, auf alle Gebiete sich erstreckende Wiß- und Lernbegierde, so daß er auch in kurzem mit nur sehr wenig Hilfe lesen lernte. Allerdings zeigte er in dieser Beziehung einen so großen Eifer, daß er manchmal als Übereifer erschien. Seine Fragen hatten den sterotypen zwangsartigen Charakter verloren. Diese Veränderung erfolgte zweifellos durch das Freiwerden seiner Phantasie, wobei meine nur gelegentlichen und vorsichtigen Deutungen gewissermaßen nur die Hilfe zu diesem Freiwerden boten. Bevor ich nun ein mir bedeutungsvoll erscheinendes Gespräch wiedergebe, muß ich noch etwas nachtragen: Der Magen besaß für ihn eine besondere Bedeutung. Trotz Aufklärung und wiederholter Berichtigungen hielt er an der Auffassung fest, die er bei verschiedenen Gelegenheiten äußerte, daß die Kinder im Magen der Mutter wachsen. Aber auch sonst zeigte sich der Magen für ihn als besonders affektbetont. Er replizierte scheinbar sinnlos bei allen Gelegenheiten mit dem Magen. Z. B. als ein anderes Kind ihm sagte: »geh in den Garten« erwiderte er: »Geh in Deinen Magen« oder »Du hast Dir den Magen angestoßen«. Er zog sich auch Verweise zu, weil er dem Mädchen auf ihre Frage, wo der eine oder der andere Gegenstand sei, wiederholt erwiderte: »In Ihrem Magen«. Auch klagte er manchmal – wenn auch nicht häufig – während des Essens über »kalt im Magen« und behauptete, daß das vom kalten Wasser sei. Er zeigte auch einen lebhaften Widerwillen gegen verschiedene kalte Speisen. Zu dieser Zeit äußerte er Neugierde, die Mutter ganz nackt zu sehen. Gleich nachher meinte er: »Ich möchte auch Deinen Magen sehen, und das Bild, das in Deinem Magen ist«. Auf ihre Frage, »meinst du dort, wo du drinnen warst?« erwiderte er: »Ja, ich möchte in deinem Magen nachschaun, ob kein Kind drinnen ist«. Etwas später äußerte er: »Ich bin sehr neugierig, ich möchte alles in der Welt wissen«. Auf die Frage, was er denn so gerne wissen möchte, sagte er: »Wie dein Wiwi und Kakiloch ist. Ich möchte, (lachend) wenn du auf dem Klosett bist, hineinschaun, ohne daß du es weißt, und dann dein Wiwi und Kakiloch sehen«. Einige Tage später schlägt er seiner Mutter vor, sie könnten alle zugleich auf dem Klosett Kaki machen und zwar übereinander, seine Mutter, seine Geschwister und zu oberst er. Vor dem nun folgenden Gespräche, das deutlich seine Theorie zeigte, daß die Kinder aus Essen würden und mit Stuhl identisch seien, hatten vereinzelte Bemerkungen schon darauf hingewiesen. Er hatte von seinen Kakis als schlimmen Kindern gesprochen, die nicht kommen wollen, bei dieser Gelegen-

heit hatte er übrigens sofort der Deutung beigestimmt, daß die Kohle, die in einer seiner Phantasien die Treppe hinauf und hinunterlief, auch Kinder seien. Auch sprach er einmal sein Kaki an, er werde es prügeln, weil es so langsam komme und so hart sei.

Ich bringe nun das Gespräch. Er sitzt in der Früh auf dem Topf und erklärt, daß die Kakis schon auf dem Balkon sind, die Treppe wieder hinaufgelaufen sind und nicht in den Garten kommen wollen (als den er wiederholt den Topf bezeichnet hat). Ich frage ihn: »Also das sind die Kinder, die im Magen wachsen?« Da ich Interesse bei ihm merke, fahre ich fort: »Denn die Kakis werden aus dem Essen, die wirklichen Kinder werden nicht aus Essen.« Er: »Das weiß ich, die werden aus Milch«. Ich: »O nein, sie werden aus etwas, was der Papa macht, und aus dem Ei, das in der Mama drinnen ist« (er ist jetzt wieder sehr aufmerksam und sagt, ich soll es ihm erklären). Als ich wieder beim kleinen Ei beginne, unterbricht er: »Das weiß ich«. Ich setze fort: »Der Papa kann mit seinem Wiwi etwas machen, das wirklich etwas ähnlich wie Milch aussieht, und Samen heißt: das macht er ähnlich, wie wenn man Wiwi macht, nur nicht so viel. Mamas Wiwi ist anders als das von Papa« (er unterbricht): »Das weiß ich!« Ich: »Mamas Wiwi ist ähnlich wie ein Loch. Wenn nun der Papa in das Wiwi von der Mama aus seinem Wiwi den Samen hineinmacht, so fließt der Samen tiefer in den Körper hinein, und wenn er auf ein solches kleines Ei, das in der Mama drinnen ist, kommt, so beginnt dieses kleine Ei zu wachsen, und es wird ein Kind daraus«. Fritz hat mit großem Interesse zugehört und sagt: »Ich möchte so gern einmal sehen, wie so ein Kind hineingemacht wird«. Ich erklärte ihm, daß dies nicht geht, aber wenn er schon groß sein wird, denn früher geht das nicht, da wird er das selbst machen. Er: »Aber dann möchte ich es in die Mama hineinmachen«. Ich: »Das geht nicht, die Mama kann nicht deine Frau sein, sie ist doch die Frau von deinem Papa. Und dann hätte der Papa doch keine Frau«. Er: »Wir können es doch beide in sie machen«. Ich: »Nein, das geht nicht. Jeder Mann hat nur seine Frau. Wenn du groß bist, ist deine Mama schon alt. Du heiratest dann ein schönes, junges Mädchen, und das wird dann deine Frau sein«. Er: (dem das Weinen nahe ist und die Mundwinkel zittern) »Aber wir werden in einem Hause mit der Mama zusammen wohnen?« Ich: »Sicherlich. Auch liebhaben wird dich deine Mama immer, nur deine Frau kann sie nicht werden!« Er erkundigt sich dann nach verschiedenen Details, nach der Ernährung des Kindes im Mutterleibe, woraus die Nabelschnur ist, wie das hinuntergenommen wird, — er ist voll Interesse, und es ist gar kein Widerstand mehr zu bemerken. Zum Schlusse sagt er: »Nur einmal möchte ich doch sehen, wie ein Kind hinein und herauskommt«.

Im Anschluß an dieses Gespräch, das seine Sexualtheorie bis zu einem gewissen Grade zur Auflösung brachte, zeigte sich also zum erstenmal wirkliches Interesse für den bis dahin zurückge-

wiesenen Teil der Aufklärung, den er erst jetzt eigentlich zur Kenntnis nahm. Wie spätere gelegentliche Bemerkungen zeigten, hat er auch diese Kenntnisse seinem Wissen einverleibt. Von dieser Zeit an war auch das außerordentliche Interesse für den Magen stark vermindert[1]. Ich möchte aber trotzdem nicht behaupten, daß es seines affektiven Charakters vollkommen entkleidet worden wäre, und er diese Theorie ganz aufgegeben hätte. Über das teilweise Festhalten an einer schon bewußt gewordenen infantilen Sexualtheorie hörte ich einmal von Ferenczi die Meinung, daß die infantile Theorie gewissermaßen die Abstraktion von lustbetonten Funktionen sei, weshalb, da ja die Funktion weiter lustbetont bleibt, ein gewisses Beharren an dieser Theorie sich ergibt. Dr. Abraham führte in seinem jüngsten Kongreßvortrag »Über den weiblichen Kastrationskomplex« aus[2], daß die Ursache der Bildung der Sexualtheorien in der Abneigung des Kindes zu suchen sei, den Anteil des andersgeschlechtlichen Elternteiles zur Kenntnis zu nehmen. Róheim wies dasselbe als Ursache für die Sexualtheorien der Primitiven nach. — In diesem Falle könnte vielleicht das teilweise Festhalten an dieser Theorie auch dadurch mitverursacht sein, daß ich ja nur einen Teil des reichen analytischen Materials gedeutet hatte und ein Teil der unbewußt gebliebenen Analerotik noch wirksam war. Jedenfalls zeigte sich erst mit der Auflösung der Sexualtheorie der Widerstand gegen die Kenntnisnahme der wirklichen sexuellen Vorgänge beseitigt, trotz teilweisen weiteren Beharrens[3] an seiner Theorie war doch die Kenntnisnahme der tatsächlichen Vorgänge ermöglicht worden. Er schloß gewissermaßen ein Kompromiß zwischen der in seinem Unbewußten noch teilweise fixierten Theorie und der Wirklichkeit, was ich durch eine Bemerkung des Knaben selbst am besten beleuchtet finde. Er brachte — allerdings dreiviertel Jahre später — wieder einmal eine Phantasie, in der sich der Mutterleib als vollkommen eingerichtete Wohnung präsentierte, wobei speziell der Magen aufs vollständigste und sogar mit einer Badewanne und einem Seifenbehälter ausgestattet war. Er machte zu dieser Phantasie gleich selbst die Bemerkung: »Ich weiß, daß das nicht wirklich so ist, aber ich sehe es so.«

Nach dieser Auflösung und der damit verbundenen Kenntnisnahme der tatsächlichen Vorgänge tritt der Ödipuskomplex besonders

[1] Von dem Symptom »Kalt im Magen« ist nur ein Teil erledigt worden, nämlich soweit es sich auf den Magen bezog. Später äußerte er, allerdings nur einige Male: »Kalt im Bauch.« Auch ist der Widerstand gegen kalte Speisen geblieben, die Antipathie gegen verschiedene Speisen, die in den letzten Monaten aufgetreten war, blieb überhaupt durch die Analyse unverändert, wechselte nur gelegentlich das Objekt. Stuhl hat er im allgemeinen regelmäßig, aber häufig langsam und schwer. Darin zeigte sich zufolge der Analyse auch keine bleibende Änderung, nur gelegentliche Schwankungen.

[2] Wird veröffentlicht in der Intern. Zeitschr. f. Psychoanalyse.

[3] Beim Mittagessen sagte er einmal: »Die Nudeln werden gleich über den Gang in den Kanal rutschen.« Ein andermal: »Die Marmelade geht gleich in das Wiwi.« (Übrigens gehört Marmelade zu seinen Antipathien.)

in den Vordergrund. Ich berichte als Beispiel dafür folgende Traumphantasie, die drei Tage nach dem vorhergehenden Gespräche gebracht wurde und die ich ihm auch teilweise deutete. Er beginnt mit dem Bericht eines Traumes: »Es war ein großes Auto, das hat ganz so ausgesehen wie eine Elektrische. Es hat auch Bänke gehabt, und da war ein kleines Auto, das ist mit dem großen zugleich gefahren. Man hat ihnen das Dach öffnen können und wenn es regnet, schließen. Dann sind die Autos gefahren und sind gegen eine Elektrische gefahren und haben sie weggestoßen. Dann ist das große Auto auf die Elektrische hinauf und hat das kleine nachgezogen. Und dann haben sie sich zusammengetan, die Elektrische und die beiden Autos. Die Elektrische hat auch einen Zusammenspanner gehabt. Du weißt, was ich meine? Das große Auto hat ein großes, schönes silbernes Eisen gehabt, das kleine auch etwas wie zwei kleine Hafteln. Das kleine war zwischen der Elektrischen und dem großen Auto. Sie sind dann zusammen einen hohen Berg hinaufgefahren und schnell wieder hinunter. Die Autos sind auch in der Nacht dort geblieben. Wenn Elektrische gekommen sind, haben sie sie weggestoßen, und wenn jemand nur so . . . mit dem Arm gemacht hat, sind sie gleich zurückgefahren.« (Ich erkläre ihm, daß das große Auto der Papa, die Elektrische die Mama, und das kleine Auto er ist. Und daß er sich zwischen Papa und Mama getan hat, weil er gar so gerne den Papa so ganz wegtun wollte, und allein bei der Mama bleiben und das mit ihr machen, was nur der Papa tun darf.) Nach einigem Zögern stimmt er bei, setzt aber schnell fort: »Das große und kleine Auto sind dann gefahren, sie waren in ihrer Wohnung, sie haben beim Fenster hinausgeschaut, es war ein sehr großes Fenster. Dann sind zwei große Autos gekommen. Das eine war der Großvater, das andere der Großpapa. Die Großmama war nicht da, sie war (er zögert ein wenig und sieht sehr ernst drein) sie war gestorben. (Er schaut mich an, aber da ich ganz unverändert bleibe, setzt er fort): Und dann sind sie alle zusammen den Berg hinuntergefahren. Der eine Chauffeur hat mit dem Fuß die Türe geöffnet, der andere mit dem Fuß das, was man aufdreht (Kurbel). Der eine Chauffeur ist krank geworden, das war der Großpapa (wieder schaut er mich fragend an, da er mich gleichmütig sieht, setzt er fort): Der andere Chauffeur hat ihm gesagt: Du Dreckvieh, willst du eine Ohrfeige, ich werde dir gleich eine herunterhauen!« (Ich frage, wer war denn der andere Chauffeur?) Er: »Ich! Und da werfen ihn unsere Soldaten um. Das waren alle Soldaten — und zerbrechen das Auto und schlagen ihn und schmieren ihm das Gesicht mit Kohle ein und stopfen ihm auch Kohle in den Mund. (Begütigend): Er hat nämlich gemeint, daß es ein Zuckerl ist, und da hat er es genommen, und es war Kohle. Dann waren alle Soldaten, und ich war der Offizier. Ich habe eine schöne Uniform gehabt, und (er richtet sich stramm auf), so habe ich mich gehalten, und dann haben mir alle gefolgt. Sie haben ihm das Schießgewehr weggenommen, er hat nur mehr

‚so' gehen können! (dabei verkrümmt er sich ganz). (Begütigend): Die Soldaten haben ihm dann, weil sie ihm das Schießgewehr weggenommen haben, eine Auszeichnung und ein Bajonett gegeben. Ich war der Offizier, und die Mama war die Pflegerin (bei seinen Spielen ist die Pflegerin immer die Frau vom Offizier), und der Karl und die Lene und die Anna (seine Geschwister), die waren meine Kinder, und wir haben eine schöne Wohnung gehabt — die war schon von außen wie die vom König[1] — sie war noch nicht ganz fertig, die Türen haben noch gefehlt, das Dach hat noch gefehlt, aber sie war sehr schön. Was noch gefehlt hat, haben wir uns dann noch gemacht.« (Meine Deutung, was die unfertige Wohnung usw. bedeutet, nimmt er jetzt schon ohne große Schwierigkeit zur Kenntnis.) »Der Garten war sehr schön, er war oben auf dem Dach. Ich habe immer eine Leiter genommen, um hinauf zu kommen. Macht nichts, ich habe sehr gut hinaufkönnen. Karl, Lene und Anna habe ich schon helfen müssen. Das Speisezimmer war auch sehr schön, es sind auch Bäume und Blumen dort gewachsen. Macht nichts, das geht ja sehr leicht, man legt Erde hin, und dann wächst es. Dann ist der Großpapa hineingekommen in den Garten, ganz leise, ‚so!' (er macht wieder den eigentümlichen Gang nach) in der Hand hat er eine Schaufel und will etwas graben. Da schießen die Soldaten auf ihn und (er macht wieder ein ernstes Gesicht) er ist gestorben.« Nachdem er dann noch lange von zwei blinden Königen gesprochen hat, von denen er jetzt schon selbst sagt, daß der eine sein Papa, der andere der Papa von seiner Mama ist, erzählt er: »Der König hat Schuhe gehabt, so groß wie bis Amerika, man hat auch hineingehen können, und man hat darin Platz gehabt. In der Nacht hat man die Wickelkinder darin schlafen gelegt«. Nach dieser Phantasie setzte die Spiellust verstärkt und anhaltend ein. Er spielte nun stundenlang allein, und zwar mit gleich großer Lust, mit der er diese Phantasien brachte[2]. Er äußerte auch direkt: »Jetzt gehe ich das spielen, was ich erzählt habe«, oder »Ich werde das nicht erzählen, gleich spielen«. Während also in der Mehrzahl der Fälle die unbewußten Phantasien eben im Spiel ihr Ventil finden, erwies sich in diesem Falle wie wahrscheinlich auch in den immerhin nicht seltenen ähnlichen Fällen als Ursache der Spielhemmung die Hemmung seiner Phantasie, die miteinander behoben wurden. Ich konnte dabei die Feststellung machen, daß die vorher geübten Spiele und Beschäftigungen nun in den Hintergrund traten. Ich meine da in erster Linie das stundenlang fortgesetzte »Chauffeur-, Kutscher- usw. Spiel«, das ja eigentlich daraus bestanden hatte, daß er Bänke, Stühle,

[1] Als ihm seine Mutter einmal liebkosend sagte: »Mein Pupperl«, meinte er: »Pupperl sag lieber der Lene oder Anna, das ist eher für ein Mädchen, mir sag lieber: »mein Lieblingskönigerl«.

[2] Damals machte er einmal des Morgens einen »Turm« (wie er es nannte) aus seinem Bettzeug, kroch da hinein und erklärte: »Jetzt bin ich der Schornsteinfeger und putze gut den Schornstein aus.«

oder eine Kiste zusammenschob und sich darauf setzte. Auch hatte er es nie unterlassen, sowie er ein Vehikel fahren hörte, zum Fenster zu laufen und war ganz unglücklich, wenn er das einmal verpaßte. Stundenlang konnte er am Fenster oder vor der Haustür stehen, hauptsächlich um den vorüberfahrenden Wagen zuzusehen. Die Leidenschaftlichkeit und Ausschließlichkeit, mit der er diese Beschäftigungen betrieb, ließen sie mir als zwanghaft erscheinen[1].

In letzter Zeit, da er so starke Langeweile zeigte, hatte er aber auch mit dieser Art Spielersatz aufgehört. Als man ihm einmal, um ihn zur Beschäftigung anzuregen, vorschlug, auf eine neuere Art ein Vehikel zusammenzustellen, das wäre so interessant, erwiderte er: »Nichts ist interessant«. Als er mit den Phantasien zugleich das Spiel aufnahm oder eigentlich erst richtig begann, kamen wohl auch in seinen Spielen, die er meist aus Figuren, Tieren, Menschen, Wagen, Bausteinen zusammenstellte, Fahrten und Übersiedlungen vor, das bildete aber nur einen Bestandteil seines Spieles, das sich dann verschiedenartig und mit starker Phantasieentwicklung (die er vorher nie gezeigt hatte), fortsetzte. Gewöhnlich kam es dabei auch zu Kämpfen zwischen Indianern, Räubern oder Bauern einerseits und Soldaten anderseits, wobei die letzteren immer von ihm und seiner Truppe dargestellt wurden. Es war davon die Rede, daß sein Vater, als er nach Beendigung des Krieges aufhörte, Soldat zu sein, seine Montur und seine Waffen ablieferte. Er war darüber ganz betroffen, speziell wegen Ablieferung des Bajonettes und Gewehrs. Gleich nachher spielte er: Bauern kommen, um den Soldaten etwas zu stehlen. Sie werden aber von den Soldaten furchtbar mißhandelt und getötet. – Am Tage nach der Autophantasie spielte er folgendes Spiel, das er mir erklärt: »Ein Indianer wird verhaftet von den Soldaten. Er gesteht, daß er mit ihnen schlimm war. Sie sagen: ‚Wir wissen, daß du noch schlimmer warst.' Man spuckt auf ihn, macht Wiwi und Kaki auf ihn, steckt ihn ins Klosett und macht alles auf ihn. Er schreit und da kommt ihm das Wiwi gerade in den Mund. Ein Soldat geht weg, ein anderer fragt: ‚Wohin?' ‚Mist suchen und auf ihn zu werfen!' Der Schlimme geht mit einer Schaufel und macht Wiwi darauf und das schüttet man ihm ins Gesicht.« Auf meine Frage, was er denn eigentlich angestellt habe, sagt er: »Er war schlimm. Er ließ uns nicht ins Klosett gehen und dort machen.« Dann erzählt er noch, im Klosett, neben dem ins Klosett gesteckten Schlimmen, machen zwei Leute Kunststücke. – Um diese Zeit spricht er (wiederholt) das Papier, mit dem er sich nach dem Stuhlabsetzen gereinigt hat, höhnisch an: »Bitte, essen Sie es, mein Lieber!« Auf eine Frage sagt er, daß das

[1] Das Interesse für Vehikel, wie auch für Türen, Schlösser, Verschlüsse bleibt deshalb auch weiterhin stark bestehen, es verlor nur an Zwanghaftigkeit und Ausschließlichkeit, so daß es sich auch in diesem Falle zeigte, daß durch die Wirkung der Analyse nicht die günstige Verdrängung, sondern nur deren Zwanghaftigkeit behoben wurde.

Papier der Teufel ist, der das Kaki essen soll. — Ein andermal erzählt er: »Ein Herr hat seine Krawatte verloren und er sucht sie sehr. Endlich findet er sie doch.« — Vom Teufel erzählt er einmal wieder, daß man ihm den Hals und den Fuß abgeschnitten habe. Der Hals konnte gehen, nur wenn man dazu Füße gemacht hat. Der Teufel konnte jetzt nur mehr liegen, da konnte er nicht mehr auf die Straße gehen. Da hat man gemeint, er ist gestorben. Und einmal hat er aus dem Fenster geschaut, jemand hat ihn gehalten, das war ein Soldat, der hat ihn hinausgestoßen, da ist er gestorben. Durch diese Phantasie erscheint mir eine zwei Wochen vorher aufgetauchte, bei ihm ungewohnte Angst begründet. Er schaute beim Fenster hinaus, und das Mädchen hatte sich hinter ihn gestellt und ihn gehalten. Er zeigte Furcht und beruhigte sich erst, als das Mädchen ihn losließ. Die Furcht erwies sich durch die spätere Phantasie als die Projektion seiner unbewußten aggressiven Wünsche[1]. — In einem Spiel, bei dem der feindliche Offizier getötet, mißhandelt und wieder lebend wurde, sagt dann der Feind auf die Frage, wer er denn sei: »Ich bin doch der Papa!« Darauf werden alle mit ihm sehr freundlich und man sagt ihm (dabei wird Fritz' Stimme ganz sanft): »Ja, Sie sind der Papa, dann bitte, kommen Sie doch her!« — Auch in einer anderen Phantasie, wo ebenfalls der Hauptmann nach den verschiedensten Mißhandlungen, auch Blendung und Verhöhnungen, wieder lebend wird, erzählt er, daß er dann mit ihm ganz gut war, und fügt hinzu: »Ich habe ihm doch zurückgegeben, was er mir getan hat, da war ich nicht mehr böse auf ihn. Hätte ich es ihm nicht zurückgegeben, wäre ich böse gewesen!« Auch nach dieser Phantasie, wie nach so vielen, erklärt er, daß er das jetzt spielen geht. — Sehr gern spielt er jetzt mit Teig und sagt, daß er im Klosett kocht[2]. (Das Klosett ist eine kleine Schachtel mit einer Vertiefung, die er beim Spielen verwendet.) — Beim Spielen zeigt er mir auch einmal zwei gleiche Soldaten und die Pflegerin, und sagt, daß das er und sein Bruder und die Mama ist. Auf meine Frage, welcher von beiden er ist, sagt er mir: »Der, der da unten so etwas hat, was sticht, bin ich.« Ich frage, was denn das ist, was unten so sticht? Er: »Ein Wiwi.« »Und das sticht?« Er: »Im Spiel nicht, aber in Wirklichkeit — nein, ich habe mich geirrt, in Wirklichkeit nicht, aber im Spiel.« — Er brachte immer mehr und weitere Phantasien, sehr häufig war es der Teufel, aber auch der Hauptmann, Indianer, Räuber, auch wilde Tiere, denen gegenüber sowohl in den Phantasien

[1] Es zeigte sich da besonders in letzter Zeit dieser Beobachtungsperiode sowohl in den Phantasien wie auch im Spiel, gelegentlich ein Zurückweichen, ein Erschrecken vor der eigenen Aggressivität. Er erklärte dann manchmal beim leidenschaftlich geübten Räuber- und Indianerspiel, er wolle nicht weiterspielen, er fürchte sich davor, auch zeigte er zugleich ein übermäßiges Bestreben, brav zu sein. Damals kam es auch vor, daß er, wenn er sich angeschlagen hatte, sagte: »Das ist gut, das ist die Strafe, weil ich schlimm war«.

[2] Das Formen mit Sand oder Erde liebte er eine Zeitlang als kleines Kind, aber nicht lange und anhaltend.

wie in den parallellaufenden Spielen sein Sadismus ebenso wie anderseits auch die auf die Mutter gerichteten Wünsche herauskamen. Oft schildert er, wie er dem Teufel oder feindlichen Offizier oder König die Augen ausgestochen, die Zunge abgeschnitten hat, er besitzt sogar ein Gewehr, das wie ein Wassertier beißen kann. Überhaupt wird er dabei immer stärker und mächtiger. Er kann auf keine Art getötet werden, wiederholt sagt er, seine Kanone sei so groß, daß sie bis zum Himmel reiche.

Ich hielt es dann nicht mehr für nötig zu deuten, so daß ich in dieser Zeit nur ganz vereinzelt und andeutungsweise ihm das eine oder das andere bewußt machte. Ich gewann übrigens aus der ganzen Art seines Phantasierens und Spielens und aus gelegentlichen Bemerkungen den Eindruck, daß ihm selbst ein Teil seiner Komplexe bewußt oder wenigstens vorbewußt geworden sei und hielt dies für genügend. So äußerte er einmal, als er sich auf den Topf setzte: »Er gehe Brodel machen.« Als die Mutter darauf eingehend sagte: »Also mach nur deine Brodel schnell«, meinte er: »Du freust Dich, wenn ich genug Teig habe«, und fügte gleich hinzu: »Ich habe Teig anstatt Kaki gesagt.« »Wie geschickt ich bin,« meinte er, als er fertig war, »so einen großen Menschen habe ich gemacht. Wenn man mir Teig gibt, mache ich einen Menschen daraus. Nur etwas Spitzes brauche ich für die Augen und Knöpfe.«

Seit der Zeit, als ich mit gelegentlichem Deuten eingesetzt hatte, waren ungefähr zwei Monate vergangen. Es trat dann in meinen Beobachtungen eine mehr als zweimonatliche Pause ein. In dieser Zeit trat bei dem Knaben Angst auf, die sich schon andeutungsweise darin gezeigt hatte, daß er doch schon vorher im Spiel mit den anderen Kindern sich weigerte, das ihm in den letzten Monaten so liebgewordene Räuber- und Indianerspiel fortzusetzen. Abgesehen von einer Zeit, da er im Alter zwischen zwei und drei Jahren pavor nocturnus gezeigt hatte, war Angst bei ihm nachher nicht manifest gewesen oder jedenfalls nicht beobachtet worden. So war die jetzt auftretende Angst eines jener Symptome, die vielleicht der Verlauf der Analyse manifest macht. Sie war wohl auch dadurch entstanden, daß er das bewußt Werdende wieder stärker zu verdrängen suchte. Befördert wurde die Auslösung der Angst wahrscheinlich durch das Anhören der ihm in letzter Zeit so lieb gewordenen Grimm-Märchen, an die sie auch wiederholt anknüpfte[1]. Es mag auch beigetragen haben, daß die Mutter einige Wochen leidend war und sich mit dem Kinde, das sonst sehr an sie gewöhnt war, nur sehr wenig befassen konnte, was gewiß auch die Umsetzung der Libido in Angst erleichterte. Die Angst zeigte sich meist vor dem Einschlafen, das dadurch im Gegensatze zu früher

[1] Vor dem Beginne der Analyse hatte er eine starke Abneigung gegen die Grimm-Märchen, die dann mit der günstigen Veränderung zugleich sich in Vorliebe verwandelte.

sich auch oft recht lange hinauszog und auch durch gelegentliches Aufschrecken aus dem Schlafe. Aber auch sonst war ein Rückfall zu verzeichnen. Das Alleinspielen und Erzählen hatten stark nachgelassen, das Lesenüben war so eifrig geworden, daß es nun entschieden als übereifrig erschien, da er oft stundenlang lernen wollte und fortwährend übte. Auch war er viel schlimmer und weniger munter.

Als ich wieder Gelegenheit hatte, mich mit ihm zu befassen, — allerdings nur gelegentlich — erfuhr ich nun, im Gegensatze zu vorher unter recht starkem Widerstande, von einem Traume, vor dem er sich sehr gefürchtet habe und auch jetzt noch selbst bei Tage fürchte. »Er hat Papierbogen mit Reitern angeschaut, da haben sich diese Bogen geöffnet und es sind zwei Männer herausgekommen. Er und seine Geschwister haben sich an die Mutter angehalten und wollten fliehen. Sie sind zu einem Haustor gekommen und da hat eine Frau gesagt: Da kann man sich nicht verstecken. Dann haben sie sich aber doch so versteckt, daß die Männer sie nicht finden konnten.« Er brachte diesen Traum unter heftigstem Widerstand, der sich beim Einsetzen des Deutens noch erhöhte, so daß ich, um den Widerstand nicht zu sehr zu erregen, nur unvollkommen und wenig deutete. An Einfällen bekam ich wenig, und zwar: Daß die Männer in den Händen Stöcke, Schießgewehre und Bajonette gehabt hätten. Als ich ihm erklärte, daß die das große Wiwi des Papa bedeuten, das er zugleich wünscht und auch fürchtet, entgegnete er mir, »daß doch diese Waffen hart, das Wiwi aber weich sei«. Er nahm aber, als ich ihm erklärte, daß das Wiwi auch hart wird, gerade dabei, was er zu tun sich wünscht, die Deutung ohne viel Widerstand an. Dann erzählte er noch, daß es ihm manchmal so vorkommt, als ob der eine Mann in dem andern gesteckt hätte und nur ein Mann wäre!

Kein Zweifel, daß die bisher wenig beachtete homosexuelle Komponente nun stärker in den Vordergrund tritt, was auch die nächsten Träume und Phantasien zeigen. Ein anderer Traum, der aber nicht mit Angstempfindung verknüpft war, ist folgender: »Überall, hinter Spiegel, Türe usw. waren Wölfe mit lang heraushängenden Zungen. Die hat er alle weggeschossen, so daß sie starben. Er habe sich deshalb nicht gefürchtet, weil er stärker war.« — Auch darauffolgende Phantasien handeln von Wölfen. Als er einmal wieder vor dem Einschlafen Angst zeigt, berichtet er darüber: Er hat sich vor dem Loch in der Mauer, wo das Licht hereinschaut (ein Mauerausschnitt zum Zwecke der Durchheizung) gefürchtet, weil das dann auch auf dem Plafond wie ein Loch ausschaut. Von dort könnte ein Mann mit einer Leiter auf das Dach steigen. Auch spricht er davon, ob nicht der Teufel im Ofenloch sitzt. Er erzählt, er habe in einem Buch mit Bildern folgendes gesehen: Eine Dame ist in ihrem Zimmer. Da sieht sie, daß im Ofenloch der Teufel sitzt und der Schwanz herausschaut. Im Laufe

der Einfälle zeigt sich, wenn auch widerwillig und unter fortgesetztem Widerstand, daß er befürchtet hat, daß der Mann mit der Leiter auf ihn treten, ihm auf dem Bauche wehtun könne, und gibt schließlich zu, daß er für sein Wiwi fürchtet.

Nicht lange nachher höre ich wieder, was allerdings sehr selten vorkam: »Kalt im Bauch.« In einem sich daran anschließenden Gespräch über Magen und Bauch bringt er folgende Phantasie: Im Magen ist ein Zimmer, da sind Tische, Stühle. Jemand setzt sich auf einen Stuhl, legt den Kopf auf den Tisch, da stürzt das ganze Haus ein, der Plafond auf den Fußboden, auch der Tisch fällt um, das Haus stürzt ein. Auf meine Frage: »Wer ist der Jemand und wie kam er hinein?« Er: »Ein kleiner Stock kam durch das Wiwi in den Bauch und so in den Magen.« In diesem Falle setzt er meiner Deutung wenig Widerstand entgegen. Ich sage ihm, daß er sich an die Stelle von seiner Mama gedacht hat und sich wünscht, sein Papa möchte das mit ihm machen, was er mit ihr macht. Er fürchtet aber (was er sich auch so von der Mama denkt), daß, wenn dieser Stock — Papas Wiwi — in sein Wiwi hineinkommt, ihm dabei weh geschieht und dann drinnen im Bauch, im Magen, alles zerstört wird. — Ein andermal berichtet er von der Angst, die er vor einem Grimm-Märchen empfindet. Es ist das Märchen von einer Hexe, die einem Manne vergiftete Nahrung reicht, er aber gibt sie seinem Pferde weiter, das daran zugrunde geht. Er erzählt, er fürchte sich vor Hexen, denn es könne doch sein, daß das nicht wahr ist, was man ihm gesagt hat: Daß es in Wirklichkeit keine Hexen gibt. Es gibt doch auch Königinnen, die schön und doch auch Hexen sind, und er möchte gerne wissen, wie Gift ausschaut, ob es fest oder flüssig ist[1]. Als ich ihn dann frage, warum er denn von seiner Mama so etwas Böses befürchtet, was er ihr denn getan oder gewünscht habe, gibt er zu, daß er, wenn er böse war, sowohl ihr wie dem Papa schon gewünscht hat, daß sie sterben möchten und sich auch schon gedacht hat »dreckige Mama«. Auch daß er ihr böse ist, wenn sie ihm verbietet, mit dem Wiwi zu spielen, gibt er zu. Übrigens zeigt sich im Verlaufe des Gespräches, daß er auch von einem Soldaten befürchtet, Gift zu bekommen, und zwar ist das ein fremder Soldat, der ihm zusah, als er, Fritz, vor einem Geschäft die Beine an einen Wagen angestemmt hatte, um darauf zu springen. Im Anschlusse an meine Deutung, daß der Soldat der Papa ist, der ihn für seine bösen Absichten, nämlich auf den Wagen — die Mama — zu springen, bestrafen will, richtet er bis dahin noch nicht gestellte Fragen an mich nach dem Akte. »Wie der Mann das Wiwi hineinstecken könne — ob der Papa noch ein Kind machen möchte — wie groß man

[1] Damit scheint mir auch das kurz vorher aufgetretene Interesse, woher es kommt, daß Wasser flüssig ist und wie das überhaupt ist, daß Sachen fest und flüssig sind, mitbegründet. Die Angst war wohl auch schon bei diesem Interesse wirksam

sein muß, damit man ein Kind machen kann – ob auch die Tante mit der Mama das machen könnte« usw. Der Widerstand zeigt sich wieder verringert. Am Anfang, bevor er zu erzählen beginnt, erkundigt er sich ganz munter, ob ihm das »Unangenehme«, wenn ich es ihm erklärt haben werde, wieder nicht unangenehm sein wird, ebenso wie es mit dem bisherigen war. Er erzählt dabei, daß er sich vor den ihm erklärten Sachen, auch wenn er daran denkt, gar nicht mehr fürchtet.

Das Gift wurde leider nicht weiter aufgeklärt, da keine Einfälle mehr dafür zu haben waren. Das Deuten mit Hilfe der Einfälle gelang überhaupt nur manchmal, meist war es so, daß spätere Einfälle, Träume, Geschichten vorhergehende erklärten und ergänzten. Auch daraus erklärt sich teilweise mein manchmal recht unvollkommenes Deuten.

Ich hatte in diesem Falle ein sehr reiches Material, das zum großen Teile ungedeutet blieb. Außer seiner vorherrschenden Sexualtheorie lassen sich verschiedene andere Geburtstheorien und Strömungen erkennen, die anscheinend nebeneinander laufend, manchmal die eine oder die andere stärker betont wirksam sind. Die Hexe in dieser zuletzt besprochenen Phantasie leitet nur eine, dann öfter wiederkehrende Gestalt ein, die er, so scheint es mir, durch Teilung der Mutter-Imago erhalten hat. Dies zeigt sich mir auch in der seit einiger Zeit zutage tretenden gelegentlichen ambivalenten Einstellung dem weiblichen Geschlechte gegenüber. Seine Einstellung ist zwar im allgemeinen der Frau wie dem Manne gegenüber eine sehr gute, aber gelegentlich bemerke ich doch, daß er kleine Mädchen oder auch weibliche Erwachsene mit einer nicht genügend begründeten Antipathie bedenkt. Diese zweite weibliche Imago, die er, um sich die geliebte Mutter, so wie sie ist, zu erhalten, von dieser abgespalten hat, ist die Frau mit dem Penis, über die anscheinend auch bei ihm der Weg zu der stark zum Vorschein kommenden Homosexualität führt. Das Symbol für die Frau mit dem Penis ist auch bei ihm die Kuh, die er nicht liebt, während er das Pferd zärtlich liebt[1]. Um nur ein Beispiel dafür anzugeben: Vor dem Schaum, den die Kuh vor dem Maul hat, zeigt er Ekel und behauptet, daß sie einen damit anspucken will, vom Pferde behauptet er, daß es ihn küssen will. Daß die Kuh ihm die Frau mit dem Penis darstellt, geht nicht nur unzweifelhaft aus seinen Phantasien hervor, sondern auch aus verschiedenen Bemerkungen. Wiederholt hat er beim Urinieren den Penis mit der Kuh identifiziert. Zum Beispiel: »Die Kuh läßt Milch in den Topf«, oder, als er die Hose öffnet: »Die Kuh schaut beim Fenster heraus«. Das Gift, das ihm dann die Hexe reicht, könnte wohl auch noch mit der Theorie der Befruchtung durch das Essen, die an ihm vollzogen würde, deter-

[1] Die Bedeutung des Pferdes ist mir nach dem bisherigen Material noch nicht ganz klar: es scheint manchmal männliches, manchmal weibliches Symbol darzustellen.

miniert sein. Mehrere Monate vorher war von dieser ambivalenten Einstellung noch kaum etwas zu merken. Als er von jemandem die Bemerkung hörte, eine Dame sei ekelhaft, frug er ganz erstaunt: »Eine Dame kann ekelhaft sein?«

Von einem andern weiteren Traume mit Angstempfindung berichtete er wieder unter starkem Widerstand. Er begründete die Unmöglichkeit, ihn zu erzählen, damit, daß er so lang sei. Da müßte er den ganzen Tag erzählen. Ich erwiderte ihm, so würde er eben nur einen Teil erzählen. »Aber gerade im Langen war das Unangenehme«, war seine Antwort. Daß dieses »Unangenehme, Lange« das Wiwi des Riesen sei, von dem der Traum handelte, leuchtete ihm bald ein. Es kehrte in verschiedenen Formen wieder als Aeroplan, der die Leute nach einem Gebäude bringt, bei dem man gar keine Türen sieht, auch gar keinen Boden ringsherum, und doch die Fenster voller Leute. Aber der Riese selbst ist ganz mit Menschen behängt und greift auch nach ihm. Es war eine Mutterleibs- und Vaterleibsphantasie, dabei auch Wunsch nach dem Vater. Aber auch eine seiner Geburtstheorien, die Vorstellung, daß er den Vater (sonst auch die Mutter) auf analem Wege zeuge und gebäre, zeigt sich wirksam. Zum Schluß kann er selbst fliegen, mit Hilfe der andern Leute, die schon aus dem Zuge ausgestiegen sind, sperrt er den Riesen in den fahrenden Zug und fliegt mit dem Schlüssel fort. Bei diesem Traume deutete er auch selbst vieles mit. Dem Deuten brachte er überhaupt großes Interesse entgegen und fragte, ob das ganz »innen drinnen« ist, wo er das denkt, was er selbst nicht weiß, ob das jeder Erwachsene erklären kann? usw.

Von einem andern Traume berichtet er, daß er unangenehm war, es fällt ihm aber nur ein, daß da ein Offizier war, der einen großen Mantelkragen hatte und daß er sich ebenfalls einen solchen Mantelkragen umnahm. Sie sind zusammen von irgendwo herausgekommen. Es war finster und er ist gefallen. Nach der Deutung, daß er es wieder einmal mit dem Papa aufnehmen und ein ebensolches Wiwi haben wolle, fällt ihm plötzlich das ein, was unangenehm war. Der Offizier hat ihn bedroht, gehalten, nicht wieder aufstehen lassen usw. Ich will aus den freien Einfällen, die er diesmal ganz willig brachte, nur ein Detail hervorheben, das ihm auf die Frage einfiel, von wo er mit dem Offizier herausging. »Es fiel ihm ein Geschäftshof ein, der ihm dadurch gefiel, daß auf schmalen Schienen kleine Wagen mit Gepäck aus- und einfuhren«. Wieder der Wunsch, es mit dem Papa zugleich bei der Mama zu machen, was aber mißlingt, worauf er die dem Vater geltende Aggression auf diesen ihm gegenüber projiziert. Auch da scheint mir als andere Determinante die sehr starke analerotische und homosexuelle (die ja auch unzweifelhaft in den vielen Teufelsphantasien, wo der Teufel auch in einer Höhle oder in einem eigentümlichen Haus wohnt) wirksam zu sein.

Nach dieser auf ungefähr sechs Wochen sich erstreckenden neuerlichen Beobachtung mit meist nur an die Angstträume anschließender Analyse war die Angst wieder vollkommen geschwunden, Schlafen und Einschlafen wieder tadellos geworden. Spiel und Geselligkeitsbedürfnis ließen nichts zu wünschen übrig. Eine kleine Phobie vor Straßenkindern war zugleich mit der Angst aufgetreten. Ihre reale Begründung lag darin, daß wiederholt Straßenjungen ihn bedroht und ihn belästigt hatten. Er zeigte Furcht, allein über die Straße zu gehen und ließ sich dazu nicht bewegen. Dieser Phobie noch analytisch beizukommen, war mir wegen neuerlicher Abreise nicht mehr möglich. Davon abgesehen aber machte, wie gesagt, das Kind einen absolut günstigen Eindruck. Als ich einige Monate später Gelegenheit hatte, ihn wiederzusehen, bestärkte sich mir dieser gute Eindruck. Seine Phobie hatte er in der Zwischenzeit verloren, und zwar, wie er mir berichtete, auf folgende Weise: Bald nach meiner Abreise ist er zuerst über die Straße gelaufen und hat die Augen zugemacht. Dann ist er gelaufen und hat nur den Kopf weggedreht, und schließlich ist er wieder ganz ruhig gegangen. Dagegen zeigte er (wohl auch zufolge dieses Selbstheilungsversuches — er versicherte mir stolz: nun fürchte er sich vor gar nichts mehr!) eine entschiedene Abneigung gegen Analyse, vermied aber auch das Erzählen von Geschichten und Anhören der Märchen, das einzige also, was sich ungünstig verändert hatte. Ob die — wie ich noch ein halbes Jahr später feststellen konnte — anscheinend haltbare Erledigung der Phobie nur eine Folge seines Selbstheilungsverfahrens war? Oder nicht doch, zumindest teilweise, eine nachträgliche Wirkung der Kur nach deren Beendigung, wie man es mit dem Schwinden des einen oder andern Symptoms nach Analysen häufig beobachten kann?

Ich möchte übrigens den Ausdruck »beendigte Kur« auf diesen Fall nicht anwenden. Mit ihrem nur gelegentlichen Deuten wäre diese Beobachtung nicht als Kur zu bezeichnen, ich möchte dafür die Bezeichnung »Erziehung mit analytischem Einschlag« verwenden. Aus demselben Grunde möchte ich auch nicht behaupten, daß sie beendigt war bei dem Punkte, bis zu dem ich sie hier geschildert habe. Schon daß sich so lebhafter Widerstand gegen die Analyse und ein Nichtanhörenwollen von Märchen zeigte, läßt es mir als wahrscheinlich erscheinen, daß auch die fernere Erziehung noch Anlaß zu gelegentlichem analytischen Eingriff bieten kann.

Ich komme damit zu der Folgerung, die ich aus diesem Falle ziehen möchte. Ich meine, daß keine Erziehung des analytischen Einschlages entbehren sollte, weil sie sich damit einer wertvollen, in ihren prophylaktischen Wirkungen noch unabsehbaren Hilfe begibt. Wenn ich diese Forderung auch nur mit einem Fall begründen kann, in dem sich mir die Analyse als Behelf in der Erziehung sehr förderlich erwies, so stehen mir anderseits viele Beobachtungen und Erfahrungen zur Seite, die ich an Kindern machen konnte, die ohne analytische

Hilfe erzogen wurden. Ich möchte von diesen Beobachtungen nur zwei mir gut bekannte Kinderentwicklungen[1] anführen, die mir als Beispiele geeignet erscheinen, da sie weder zur Neurose noch zu abnormer Charakterentwicklung geführt haben, also zu den normalen zu rechnen sind. Es handelt sich dabei um sehr gut veranlagte und recht vernünftig und liebevoll erzogene Kinder. Es war z. B. ein Erziehungsprinzip, daß jede Frage gestattet sei und gerne beantwortet werde; es war auch sonst den Kindern ein größeres Maß an Natürlichkeit und Meinungsfreiheit gestattet, als es im allgemeinen üblich ist, doch wurden sie, wenn auch mit Zärtlichkeit, so doch mit Festigkeit geleitet. Von der so bereitwillig befriedigten Fragefreiheit hat in bezug auf die Aufklärung nur das eine Kind und auch das nur in sehr geringem Maße Gebrauch gemacht. Viel später erst — als er fast erwachsen war — erzählte der Knabe, daß ihm die auf seine Frage nach der Geburt erteilte richtige Antwort vollkommen ungenügend erschienen sei und ihn dieses Problem weiter stark beschäftigt habe. Die Auskunft war wohl nicht vollkommen gewesen, da sie — allerdings entsprechend der gestellten Frage — sich nicht auf den Anteil des Vaters an der Geburt erstreckt hatte. Auffallend aber ist, daß der Knabe innerlich mit diesem Problem beschäftigt, doch weitere, sich darauf beziehende Fragen nie gestellt hat, aus ihm selbst unbekannten Gründen, da er gar keinen Anlaß hatte, an der Bereitwilligkeit der Antwort zu zweifeln. Bei diesem Knaben setzte mit dem vierten Jahre eine Phobie vor dem näheren Verkehr mit Menschen — speziell Erwachsenen — ein, zu der dann auch eine Phobie vor Käfern trat. Diese Phobien hielten einige Jahre an und wurden nach und nach durch Liebe und Gewöhnung so ziemlich behoben. Der Ekel vor kleinem Getier verlor sich allerdings nie. Auch zeigte der Knabe nachher nie den Wunsch nach Gesellschaft, wenn auch keine direkte Scheu mehr davor. Der Knabe hat sich im übrigen psychisch, physisch und intellektuell gut entwickelt und ist normal gesund. Aber eine ausgesprochene Ungeselligkeit, Reserve, auf sich selbst Zurückgezogensein, und noch einige damit zusammenhängende Charaktereigenschaften scheinen mir als die Spuren der sonst glücklich überwundenen Phobie, als dauernde Elemente der Charakterbildung zurückgeblieben zu sein. — Beim zweiten Beispiel handelt es sich um ein Mädchen, das sich in den ersten Lebensjahren geradezu ungewöhnlich begabt und wissensdurstig zeigte. Vom Alter von ungefähr fünf Jahren angefangen, hat das Kind in seinem Forschungsdrang stark nachgelassen[2], wurde nach und nach oberflächlich, nicht lerneifrig und ohne tieferes Interesse und hat, wenn auch vorhandene gute intellektuelle Anlagen weiter unverkennbar sind, sich bisher wenigstens — sie ist jetzt im fünfzehnten Jahre — zu einem durchschnittlichen Intellekt entwickelt.

[1] Es handelt sich um Geschwister, die zwei Kinder einer gut befreundeten Familie, so daß ich ihre Entwicklung genau kenne.

[2] Dieses Kind hat die Frage nach sexueller Aufklärung überhaupt nie gestellt.

Wenn auch die bisherigen guten und bewährten Erziehungsprinzipien viel für die Kulturentwicklung der Menschheit geleistet haben, die Erziehung des Einzelnen ist dabei, wie gerade die besten Pädagogen wußten und wissen, ein kaum lösbares Problem geblieben. Wer Gelegenheit hat, die Entwicklung von Kindern zu verfolgen und sich mit den Charakteren der Erwachsenen eingehender zu beschäftigen, weiß es: daß oft die best veranlagten Kinder plötzlich, ohne daß sich dafür ein Grund finden ließe, versagen, und zwar in der mannigfaltigsten Weise. Einzelne, die bis dahin gut und lenkbar waren, werden scheu, schwer behandelbar oder direkt trotzig und aggressiv. Da sieht man heitere und freundliche Kinder ungesellig und verschlossen werden. Bei anderen, deren intellektuelle Anlagen schönste Blüte versprachen, erscheint diese auf einmal wie abgeschnitten. Glänzend veranlagte Kinder versagen oft vor einer kleinen ihnen gestellten Aufgabe und verlieren dann Mut und Selbstvertrauen. Freilich kommt es auch häufig vor, daß solche Schwierigkeiten in der Entwicklung auch wieder glücklich überwunden werden. Aber die kleineren Schwierigkeiten, über die oft die Elternhand liebevoll hinweghalf, zeigen sich im späteren Verlaufe des Lebens oft als große, unüberwindliche Schwierigkeiten wieder, die dann zum Zusammenbruche oder doch zu viel Leiden führen können. Unzählig sind die Schäden und Hemmungen, die die Entwicklung betreffen, ohne von den Vielen zu sprechen, die später der Neurose verfallen.

Wenn wir die Notwendigkeit erkennen, die Psychoanalyse in die Erziehung einzuführen, so bedeutet das nicht den Umsturz der bisherigen guten und bewährten Erziehungsprinzipien. Die Psychoanalyse hätte dabei der Erziehung als Behelf — als Ergänzung — zu dienen die als richtig erkannten bisherigen Grundlagen blieben dadurch unberührt[1]. Zu allen Zeiten haben ja wirklich gute Pädagogen aus ihrem Unbewußten heraus das Richtige angestrebt: sich durch Liebe und Verständnis zu den tiefer liegenden, manchmal so unbegreiflich und verdammenswert scheinenden Regungen des Kindes in Beziehung zu setzen. Es lag nicht an den

[1] Nach meinen Erfahrungen konnte ich feststellen, daß sich äußerlich anscheinend nicht viel in der Erziehung verändert. — Es sind jetzt seit dem Zeitpunkte, da ich die hier geschilderten Beobachtungen abschloß, ungefähr eineinhalb Jahre vergangen. Der kleine Fritz besucht die Schule, fügt sich tadellos in deren Rahmen ein und gilt dort wie auch sonst als ein wohlerzogenes Kind, das bei aller Unbefangenheit und Natürlichkeit sich ganz entsprechend benimmt. Der wesentliche, dem uneingeweihten Beobachter aber kaum bemerkbare Unterschied liegt in einer völlig veränderten Grundeinstellung von seiten der Erzieher und des Kindes. So erweist es sich — wobei auch zugleich ein absolut herzliches freundschaftliches Verhältnis sich entwickelt hat — daß erzieherische Forderungen, die sonst häufig nur unter großem autoritativen Nachdruck und mit Schwierigkeiten zur Geltung gebracht werden können, sich ganz leicht erfüllen lassen — da die dagegen im Kinde wirksamen unbewußten Widerstände durch Analyse behoben werden. — Es ergibt sich also als Resultat der Erziehung mit Hilfe der Analyse — daß das Kind die auch sonst üblichen Erziehungsforderungen erfüllt, aber auf Grund anderer Voraussetzungen.

Pädagogen, es lag an den Behelfen, wenn ihnen dieses Bestreben nicht oder nur sehr unvollkommen gelang. In dem schönen Buch der Lily Braun: »Memoiren einer Sozialistin« lesen wir, wie sie in dem Bestreben, die Sympathie und das Vertrauen ihrer Stiefsöhne (ich glaube ungefähr 10 und 12 jähriger Knaben) zu gewinnen, ihnen, von ihrer bevorstehenden Niederkunft ausgehend, über die sexuellen Vorgänge Aufklärung geben will. Sie wird traurig und ratlos, wie sie bei diesem Bemühen auf offenen Widerstand und Ablehnung stößt, und muß den Versuch aufgeben. Wieviele Eltern, deren größtes Bestreben es ist, sich die Liebe und das Vertrauen ihrer Kinder zu erhalten, sehen sich plötzlich vor einer Situation, in der sie — ohne es zu begreifen — erkennen müssen, daß sie beides nie richtig besessen haben.

Um zu dem hier ausführlich beschriebenen Beispiel zurückzukehren: Wodurch war die Einführung der Psychoanalyse in die Erziehung dieses Kindes begründet? Es war bei dem Knaben eine Spielhemmung vorhanden, die Hand in Hand ging mit einer Hemmung, Geschichten zu hören und zu erzählen, ferner zunehmende Schweigsamkeit, Grübelsucht, Zerstreutheit und Ungeselligkeit. Wenn nun auch das psychische Gesamtbild des Kindes in diesem Stadium die Bezeichnung »Krankheit« keinesfalls verdient hätte, läßt sich doch nach Analogien eine Vermutung über mögliche Entwicklungen aussprechen: Vielleicht hätten diese Hemmungen in bezug auf Spiel, Erzählen, Zuhören, ferner die Grübelsucht und die Zerstreutheit, auf einer späteren Stufe zu neurotischen Zügen sich entwickelt — die Schweigsamkeit und Ungeselligkeit zu Charakterzügen. Ich muß da — als bedeutungsvoll — folgendes nachtragen: Die hier angegebenen Eigentümlichkeiten waren zum Teil, wenn auch nicht so prägnant, von ganz klein angefangen bei dem Kinde vorhanden gewesen, nur indem sie sich verstärkten und andere dazutraten, hatten sie das auffallendere Bild ergeben, daß mir ein Eingreifen der Psychoanalyse als wünschenswert erscheinen ließ. Der Knabe, der sich vollkommen gesund und normal, wenn auch langsam entwickelt hatte, begann erst mit zwei Jahren zu sprechen. Schon vorher aber und auch nachher hatte er einen ungewöhnlich nachdenklichen Gesichtsausdruck, der, als das Kind dann fließender zu sprechen begann, in gar keinem Verhältnisse zu den zwar normalen, aber keineswegs auffallend klugen Bemerkungen stand, die der Knabe hören ließ. Er hatte auch nie viel erzählt, überhaupt nie viel gesprochen, am Spielen, soweit die Phantasie mitbeteiligt ist, nie Vergnügen gefunden, in Gesellschaft ihm lieber Kinder hielt er sich wohl gerne auf, aber ohne recht zu spielen, eigentlich liebte er nur Bewegungsspiele und eine Zeitlang Formen im Sand. Er war bei aller Munterkeit meist nachdenklich, schaute und beobachtete gerne. An der Gesellschaft Erwachsener, außer ihm vertrauter, fand er gar kein Vergnügen, er zeigte wohl keine Scheu, aber auch keine Lust, sich mit ihnen zu unterhalten. Wie weit eine im Alter von nicht ganz einem Jahre rest-

los überstandene schmerzhafte Erkrankung als Trauma und Ursache langsamerer Entwicklung gewirkt haben mag, entzieht sich meinem Urteile. Beobachten ließ sich, daß er vor dieser Erkrankung, wenn auch nicht Sprechversuche, aber immerhin darauf hindeutende Laute hören ließ, die dann erst sehr viel später wieder einsetzten. Ob nicht das späte Sprechen, zum Teil auch schon ein »Nichtgernesprechen« bedeutete, das sich dann in der späteren Schweigsamkeit zeigte, oder in welcher Beziehung es zu dieser stand? Tatsächlich aber ist mit dem Einsetzen der sexuellen Fragen und deren Befriedigung nicht nur der starke Entwicklungsschub erfolgt, sondern auch die von klein auf vorhanden gewesene Schweigsamkeit, die geringe Fragelust und das wenige Erzählen, zeigten sich dadurch vollkommen verändert. Allerdings traten sie, nach den hier beschriebenen Perioden wieder in der ursprünglichen Art auf und verschlechterten sich bis zum Einsetzen der Psychoanalyse. Diese hat dann die Hemmungen behoben, eine freie Entwicklung eingeleitet. Auffallend ist im Gegensatze zu früher, nun seine muntere Gesprächigkeit, sein ausgesprochenes Geselligkeitsbedürfnis, und zwar nicht nur Kindern, auch Erwachsenen gegenüber, mit denen er sich ebenfalls gerne und frei unterhält.

Aber noch etwas anderes konnte ich aus diesem Falle lernen. Wie vorteilhaft und notwendig es wäre, den analytischen Einschlag ganz zeitlich in die Erziehung einzuführen – so bald wir uns mit dem Bewußten des Kindes ins Einvernehmen setzen, auch schon die Beziehung zu seinem Unbewußten anzubahnen. Dann ließe sich wahrscheinlich leicht die Hemmung oder der neurotische Zug sowie sie sich zu bilden beginnen, auch schon auflösen. Est ist kein Zweifel, daß das normale dreijährige, eventuell auch noch jüngere Kind, das so häufig schon so lebhafte Interessen zeigt, auch schon intellektuell fähig wäre, die ihm gegebenen Erklärungen so gut wie etwas anderes zu erfassen. Wahrscheinlich viel besser als das größere Kind, das schon durch einen stärker befestigten Widerstand affektiv daran verhindert ist, während diese natürlichen Dinge dem kleinen Kinde noch viel näher liegen, solange noch nicht die Schädlichkeiten der Erziehung allzu sehr ihre Wirkung ausgeübt haben. Das wäre dann, weit mehr noch als in dem Falle dieses schon fünfjährigen Knaben, die eigentliche Erziehung mit analytischem Einschlage.

So groß auch die Hoffnungen sind, die man für den Einzelnen und die Allgemeinheit an eine derartige, allgemeine Erziehung knüpfen könnte, so braucht anderseits eine zu weitgehende Wirkung nicht befürchtet zu werden. Auch wo wir uns dem Unbewußten des ganz kleinen Kindes gegenübersehen, werden wir uns sicherlich vor all seinen fertigen Komplexen finden. In welchem Maße diese Komplexe phylogenetisch mitgebracht, in welchem Maße schon ontogenetisch erworben sind? Nach A. Stärcke liegt eine ontogenetische Wurzel des Kastrationskomplexes für den Säugling im zeitweiligen Verschwinden der ihm zugehörig scheinenden Mutterbrust. Das Absetzen des Stuhles wird als eine andere ontogenetische Wurzel des

Kastrationskomplexes aufgefaßt. In dem Falle dieses Knaben, wo Drohungen nie geübt wurden, und die Lust zur Onanie auch ziemlich frei und furchtlos sich äußerte, war doch ein sehr stark ausgesprochener Kastrationskomplex vorhanden, der sicherlich zum Teil auf dem Boden des Ödipus-Komplexes erwachsen war. Jedenfalls aber liegen bei diesem Komplexe und so bei der Komplexbildung überhaupt, die Wurzeln in einer Tiefe, zu der wir hinabzudringen nicht vermögen. In dem hier beschriebenen Falle scheinen mir die Grundlagen seiner Hemmungen und neurotischen Züge zum Teil vielleicht schon in die Zeit bevor er sprach zurückzureichen. Es wäre gewiß schon viel früher und leichter als es geschah, möglich gewesen, sie aufzulösen, nicht aber die Wirksamkeit der Komplexe ganz auszuschalten, die sie verursacht hatten. Eine zu weit gehende Wirkung der Frühanalyse, eine Wirkung, die die Kulturentwicklung des einzelnen und damit die Kulturgüter der Menschheit gefährden könnte, ist sicherlich nicht zu befürchten. Wie weit wir auch da vordringen mögen, es findet sich immer wieder die Schranke, vor der wir notgedrungen halt machen müssen. Viel Unbewußtes, Komplexbetontes, wird weiter kunst- und kulturbildend wirksam sein. Was die Frühanalyse leisten kann, wird die Verhütung zu großer Verschüttung, die Beseitigung von Hemmungen sein. Damit wird sie aber nicht nur der Gesundheit des einzelnen, sondern gerade auch der Kultur dienen, indem sie durch die Beseitigung von Hemmungen Entfaltungsmöglichkeiten frei macht. Bei dem von mir beobachteten Knaben war es auffallend, wie sehr seine allgemeinen Interessen angeregt wurden, als die Befriedigung eines Teiles seiner unbewußten Fragen erfolgte. Und wie sehr sein Forschungsdrang dann wieder nachließ, weil weitere unbewußte Fragen in ihm wirksam wurden und sein ganzes Interesse auf sich zogen.

Es erübrigt wohl, näher darauf einzugehen, daß die Wirksamkeit von Wünschen und Triebregungen durch das Bewußtwerden nur vermindert werden kann. Ich kann aber auch aus meinen Beobachtungen feststellen, daß ebenso wie beim Erwachsenen auch beim kleineren Kinde dies ohne jegliche Gefährdung vor sich geht. Es ist wohl wahr, daß schon mit der Aufklärung beginnend und mit dem Einsetzen der Analyse sich sehr verstärkend, eine ausgesprochene Charakteränderung bei dem Knaben hervortrat, wobei allerdings auch »unbequeme« Charakterzüge zum Vorscheine kamen. Der vorher sanfte und bloß ausnahmsweise aggressive Knabe wurde aggressiv, rauflustig, und zwar nicht nur in seinen Phantasien, sondern auch in Wirklichkeit. Es ging damit auch eine Verminderung der Autorität der Erwachsenen Hand in Hand, die aber keineswegs mit einer mangelnden Fähigkeit, andere anzuerkennen, identisch ist. Ein gesunder Skeptizismus, der gerne auch sieht und begreift, was er glauben soll, vereinigt sich bei ihm mit der Fähigkeit, die Verdienste oder Geschicklichkeit anderer, speziell des sehr geliebten und bewunderten Vaters, oder auch des älteren

Bruders, anzuerkennen. Dem weiblichem Geschlechte gegenüber fühlt er sich, dies aber aus anderen Quellen fließend, eher überlegen, mehr beschützerisch. Die Verminderung der Autorität äußert sich bei ihm in erster Linie darin, daß er sich zu jedermann in ein kameradschaftliches, freundschaftliches Verhältnis setzt, wie es auch seinen Eltern gegenüber der Fall ist. Er legt sehr viel Wert auf die Möglichkeit, seine Meinung, seinen Willen zu behalten, das Folgen fällt ihm entschieden mitunter schwer. Dabei ist er aber doch unschwer eines Besseren zu belehren und folgt, um die geliebte Mutter zufrieden zu stellen, trotzdem es ihm manchmal sauer fällt, im großen ganzen doch recht gut. Alles in allem betrachtet, bietet seine Erziehung keine besonderen Schwierigkeiten, trotz der zutage getretenen »unbequemen« Charakterzüge.

In keiner Weise beeinträchtigt, ja eher noch stärker angeregt, zeigt sich die bei ihm sehr günstig entwickelte Fähigkeit, gut zu sein. Er gibt leicht und gerne, legt sich für Menschen, die er liebt, auch Opfer auf, ist rücksichtsvoll und besitzt in vollem Maße, was man »Herzensgüte« nennt. In diesem Falle zeigt sich auch, was uns aus den Analysen Erwachsener bekannt ist: daß die Analyse, diese geglückten Bildungen keineswegs ungünstig, sondern eher noch fördernd beeinflußt. Mir scheint deshalb der Rückschluß erlaubt, daß auch die Frühanalyse schon geglückte Verdrängungen, Reaktionsbildungen und Sublimierungen nicht beeinträchtigen, dagegen die Möglichkeit zu anderen Sublimierungen frei machen wird[1].

Eine andere für die Frühanalyse sich ergebende Schwierigkeit muß noch erwähnt werden. Unleugbar kommt durch das Bewußtwerden seiner Inzestwünsche, die auf die Mutter gerichtete Leidenschaft auch im Leben stark heraus, macht aber keinen Versuch, die ihr gesetzten Schranken in einer andern Weise zu überschreiten, als es sonst bei zärtlichen kleinen Jungen der Fall ist. Das Verhältnis zum Vater ist trotz (oder wegen) der bewußt gewordenen Aggression ein ausgezeichnetes. Es ist eben auch damit so, daß die bewußt werdende Leidenschaft leichter zu beherrschen ist als die unbewußt bleibende. Zugleich aber macht er mit der Erkenntnis seiner Inzestwünsche auch schon Versuche zur Ablösung dieser Leidenschaft und ihrer Übertragung auf ihm erreichbare Objekte. Dies scheint mir auch aus einem der hier zitierten Gespräche zu folgen, wo er schmerzlich feststellte, daß er dann wenigstens mit der Mutter zusammenwohnen will. Auch andere wiederholte Bemerkungen weisen darauf hin, daß der Ablösungsprozeß von der Mutter teilweise eingeleitet ist, oder wenigstens der Versuch dazu unternommen wird[2].

[1] Es wurden in diesem Falle nur deren Übertriebenheit und Zwanghaftigkeit aufgehoben.

[2] Nicht im Zeitraume dieser Beobachtungen, sondern fast ein Jahr später, äußerte er nach einer Liebeserklärung wieder einmal sein Bedauern, daß er die Mutter nicht heiraten könne. »Du wirst ein schönes Mädchen heiraten, daß dir gefällt, wenn du groß bist«, erwiderte sie ihm. »Ja, aber«, sagte er, schon ganz

Es ist also zu hoffen, daß seine Ablösung von der Mutter den richtigen Weg einschlagen wird, den der Objektwahl nach der Mutter-Imago.

Aber auch von den Schwierigkeiten, die sich für das Kind mit der anders denkenden Umwelt durch die Frühanalyse ergeben könnten, habe ich wenig wahrgenommen. Das Kind, das sich so empfindlich auch nur ganz leichten Abweisungen gegenüber zeigt, weiß ganz gut, wo es auf Verständnis rechnen kann und wo nicht. In diesem Falle hatte der Knabe nach einigen leichten, mißglückten Versuchen es vollkommen aufgegeben, anderen als seiner Mutter und mir in dieser Beziehung sein Vertrauen zu schenken. Dabei aber blieb er in bezug auf andere Dinge der Umwelt gegenüber ganz zutraulich.

Eine andere Sache, die leicht zu Übelständen führen könnte, erweist sich auch bald als leicht regulierbar. Das Kind hat das natürliche Bedürfnis, auch die Analyse zu Lustgewinn auszunützen. Des Abends, wenn es einschlafen sollte, meldet es sich dann wohl mit der Mitteilung, daß ihm etwas eingefallen sei, das es unbedingt besprechen muß. Oder es sucht tagsüber die Aufmerksamkeit mit derselben Mitteilung auf sich zu lenken, kommt eventuell auch zu ungelegener Zeit mit seinen Phantasien, kurz, es kann auf mannigfaltige Weise den Versuch machen, die Analyse ins Leben umzusetzen. Mir hat sich dabei ein ebenfalls von Dr. Freund erteilter Rat vorzüglich bewährt: Ich setzte, auch wenn ich dies dann gelegentlich veränderte, eine gewisse Zeit für die Analyse fest und habe dem Kinde gegenüber, obwohl ich bei unserem nahen Zusammenleben recht viel in seiner Nähe war, unbedingt daran festgehalten. Und das Kind fand sich nach einigen mißglückten Versuchen vollkommen hinein. Ebenso lehnte ich seine Versuche, etwas von der in der Analyse herauskommenden, seinen Eltern und mir geltenden Aggression auch sonst zu äußern, energisch ab und forderte von ihm den üblichen höflichen Ton, was auch sehr bald eingehalten wurde. Wenn es sich auch hier schon um ein über fünf Jahre altes, und deshalb vernünftigeres Kind handelte, so zweifle ich nicht, daß auch beim kleineren Kinde sich Mittel und Wege finden lassen, um diese Übelstände zu verhindern. Dafür wird es sich ja auch beim kleineren Kinde nicht gleich um so ausführliche Gespräche, sondern um gelegentliche Deutungen, sei es beim Spiele, oder anderen Gelegenheiten, handeln, die es wohl leichter und natürlicher annehmen wird, als das größere. Übrigens hat ja auch die bisher übliche Erziehung immer wieder bei jedem einzelnen Kinde die Aufgabe, ihm den Unterschied zwischen Phantasie und Wirklichkeit, zwischen Wahrheit und Lüge beizubringen. Dem wird sich die Unterscheidung zwischen Wünschen und Handeln (später auch Aussprechen der Wünsche)

getröstet, »so ähnlich muß sie aussehen wie du, so ein Gesicht, solche Haare. Und sie muß auch Frau Walter W. heißen, so wie du.« (Walter ist nicht nur der Name des Vaters, sondern auch sein zweiter Name.)

gewiß angliedern lassen. Das im allgemeinen so gelehrige und zum Kulturwesen veranlagte Kind wird unschwer auch das erlernen, daß es alles denken und wünschen, aber nur einen Teil davon ausführen kann.

Ich meine übrigens, daß man vor diesen Dingen nicht gar so ängstlich zu sein braucht. Ohne Schwierigkeiten ist keine Erziehung möglich, und sicherlich werden diese eher von außen einwirkenden Schwierigkeiten eine geringere Belastung für das Kind darstellen, als die unbewußt von innen wirkenden. Ist man erst innerlich von der Richtigkeit der Sache durchdrungen, werden sich gewiß nach einiger Erfahrung auch die äußeren Schwierigkeiten ebnen lassen. Ich meine auch, daß das mit Hilfe der Frühanalyse psychisch robustere Kind dann eine unvermeidliche Belastung leichter und ohne Schaden ertragen kann.

Es läßt sich gewiß die Frage aufwerfen, ob denn eigentlich jedes Kind dieser Unterstützung bedarf? Es gibt ja auch ganz gesunde, nach jeder Richtung ausgezeichnet entwickelte Menschen, und so gibt es ja wohl auch Kinder, die keine neurotischen Züge zeigen oder solche ohne Schädigung überwunden haben. Man kann allerdings nach den Erfahrungen der Analyse behaupten, daß die Erwachsenen und die Kinder, für die das zutrifft, verhältnismäßig selten sind. In seiner »Analyse der Phobie eines fünfjährigen Knaben«[1] spricht Freud ausführlich darüber, daß dem kleinen Hans kein Schaden und wohl nur Nutzen erwachsen sei durch das völlige Bewußtwerden des Ödipuskomplexes. Freud meint, daß die Phobie des kleinen Hans von den so außerordentlich häufigen Phobien anderer Kinder sich nur dadurch unterscheide, daß man sie eben beachtete. Er führt aus, daß sie »gewissermaßen einen Vorteil für ihn darstellte, da er vielleicht nun vor andern Kindern das voraus habe, daß er nicht mehr jenen Keim verdrängter Komplexe in sich trägt, der für das spätere Leben jedesmal etwas bedeuten muß, der gewiß Charakterverbildung in irgend einem Ausmaße mit sich bringt, wenn nicht die Disposition einer späteren Neurose«. Des weiteren spricht Freud dann dort darüber, »daß man zwischen nervösen und normalen Kindern keine scharfe Grenze ziehen darf, daß Krankheit ein rein praktischer Summationsbegriff ist, daß Disposition und Erleben zusammentreffen müssen, um die Schwelle für die Erreichung dieser Summation erreichen zu lassen, daß infolgedessen fortwährend viele Individuen aus der Klasse der Gesunden in die der nervös Kranken übertreten« usw. In der »Geschichte einer infantilen Neurose«[2] schreibt er (S. 690): »Man wird mir entgegenhalten, daß wenige Kinder solchen Störungen wie einer vorübergehenden Eßunlust oder einer Tierphobie entgehen. Aber dieses Argument ist mir sehr willkommen. Ich bin bereit zu behaupten,

[1] Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre, 3. Folge. Seite 119 und 120.

[2] Sammlung kleiner Schriften zur Neurosenlehre. 4. Folge.

daß jede Neurose eines Erwachsenen sich über seiner Kinderneurose aufbaut, diese aber nicht immer intensiv genug ist, um aufzufallen und als solche erkannt zu werden«.

Es wäre also bei der Mehrzahl der Kinder wohl angebracht, deren beginnenden neurotischen Zügen Aufmerksamkeit zu schenken, wenn wir aber diese Züge feststellen und auflösen wollen, ergibt sich uns die Einführung einer möglichst frühen analytischen Beobachtung und gelegentlicher analytischer Eingriffe als unbedingte Notwendigkeit. Ich glaube, es ließe sich da eine Art Norm aufstellen: Wenn ein Kind zur Zeit, da sein Interesse an sich und der Umwelt erwacht und sich äußert, auch den sexuellen Fragen nachforscht und sie stufenweise zu befriedigen trachtet, wenn es sich in dieser Neugierde nicht gehemmt zeigt und die erhaltene Aufklärung vollkommen zur Kenntnis nimmt, wenn es in Spiel und Phantasie auch einen Teil seiner Triebregungen, speziell des Ödipuskomplexes ungehemmt auslebt, wenn es z. B. die Grimm-Märchen gerne hört und keinerlei Angst nachher produziert und sich auch sonst in gutem psychischen Gleichgewicht zeigt, – wenn das alles der Fall ist, kann wohl die Frühanalyse ausbleiben, – obwohl sie sicherlich auch in diesen nicht allzu häufigen Fällen nur zum Nutzen angewendet würde, weil manche Hemmungen, unter der auch die bestentwickelten Menschen leiden oder litten, dadurch beseitigt würden.

Ich habe da, unter den Zeichen der psychischen Gesundheit des Kindes, speziell auch das angstlose Anhören der Grimm-Märchen erwähnt, weil unter den verschiedenen Kindern, die ich kenne, nur sehr wenige sind, bei denen es der Fall war. Wohl zum Teil aus dem Bestreben heraus, die damit verbundene Angstentbindung zu vermeiden, sind die verschiedenen bearbeiteten abgeschwächten Ausgaben dieser Märchen entstanden und bevorzugt man auch in der modernen Erziehung andere, weniger Angst erregende Märchen, d. h. solche, die nicht so sehr – lust- und unlustvoll – an die verdrängten Komplexe rühren. Ich meine aber, daß die Erziehung mit analytischem Einschlag diese Märchen nicht nur nicht zu vermeiden braucht, sondern sie direkt als Maßstab und Behelf verwenden kann. Mit ihrer Hilfe läßt sich leichter die auf Verdrängung beruhende latente Angst des Kindes manifest machen, die dann durch analytischen Eingriff gründlicher beseitigt wird.

Wie aber läßt sich praktisch die Erziehung mit analytischem Einschlag durchführen? Die durch die analytischen Erfahrungen so wohl begründete Forderung, die Eltern, Kindergärtnerinnen und Lehrer zu analysieren, wird wohl noch auf lange hinaus ein frommer Wunsch bleiben. Und selbst wenn sich dieser Wunsch erfüllte, hätten wir wohl eine Garantie für die Durchführung der eingangs erwähnten günstigen Maßnahmen, noch immer aber nicht die Möglichkeit der Frühanalyse. Ich möchte da einen Vorschlag machen, der wohl nur einen Notbehelf darstellt, aber übergangsweise, bis andere Zeiten andere Möglichkeiten bringen, doch nützlich wirken

könnte: Ich meine die Gründung von Kindergärten, an deren Spitze Analytikerinnen stehen. Es ist kein Zweifel, daß eine Analytikerin, die einige von ihr unterrichtete Kindergärtnerinnen zur Verfügung hat, eine ganze Schar Kinder so zu beobachten vermag, daß sie die gelegentliche Angebrachtheit analytischer Eingriffe erkennt und auch gleich durchführt. Es läßt sich wohl unter anderem dagegen einwenden, daß dadurch in einem sehr zarten Alter das Kind psychisch zum Teil der Mutter entzogen würde. Ich meine aber, daß das Kind dabei so viel zu gewinnen hätte, daß schließlich auch die Mutter an anderer Stelle zurückgewönne, was sie da vielleicht eingebüßt hat.

Das Selbst.

(Eine vorläufige Mitteilung)[1].

Von Dr. GÉZA RÓHEIM, (Budapest).

III. Eidolon.

Eidolon. So heißt die frei und sichtbar gewordene Seele, das Abbild des Menschen, im homerischen Zeitalter[2]. Der Mensch ist eigentlich zweimal da: in dem lebendigen, leiblichen Menschen wohnt die Seele als ein fremder Gast, ein schwächerer Doppelgänger[3]. Diese Selbstverdopplung des hellenischen Altertums und des primitiven Menschen findet sich auch, stufenweise mehr oder minder ausgeprägt, beim normalen, neurotischen und psychotischen Kulturmenschen und wird von Freud, um damit die Quelle des Selbstsehens in der Selbstliebe zu bezeichnen, Narzißmus genannt[4]. »Wir bilden so die Vorstellung einer ursprünglichen Libidobesetzung des Ichs, von der später an die Objekte abgegeben wird, die aber im Grunde genommen verbleibt und sich zu den Objektbesetzungen verhält, wie der Körper eines Protoplasmatierchens zu den von ihm ausgeschickten Pseudopodien«[5]. Zum Autoerotismus muß noch etwas, eine neue psychische Aktion, hinzukommen, um den Narzißmus zu gestalten[6]. Streng genommen dürfte es sich um zwei psychische Akte handeln, der eine wäre die Summierung der Erogeneität der erogenen Zonen und Organe, die libidinöse Grundlage des aufdämmernden Ichbewußtseins. Nach einer Periode der Zerstückelung im Autoerotismus wird die Einheit entdeckt, bezüglicherweise wiederentdeckt. Diese Stufe ist eigentlich schon eine narzißtische zu nennen und sie wäre, wie oben betont, in der Vorstellung einer Körperseele vertreten. Damit rückt aber die Tendenz der erotisch bedingten Selbstidealisierung gefährlich nahe an die Schwelle des Bewußtseins

[1] Siehe Imago VII, Heft 1 und 2, S. 1 und 142.
[2] Erwin Rohde: Psyche. 1907. I, 3. (Vierte Auflage.)
[3] Rohde: Ebenda. I, 6.
[4] Ursprünglich bedeutet dieser Ausdruck einen pathologischen Zustand der Verliebtheit in die eigene Person. Vgl. H. Ellis: Geschlechtstrieb und Schamgefühl. 1907. 280. Ellis und Moll: Psychopathia sexualis. Moll: Handbuch der Sexualwissenschaften. 1912. 616.
[5] S. Freud: Zur Einführung des Narzißmus. Jahrbuch, VI. 3. Schriften zur Neurosenlehre. IV. 81.
[6] Darüber siehe ebenda, Jahrbuch VI. 4. Schriften. IV. 82.

(die Entfernung ist genau bestimmt in dem Grad der Differenzierung der »Körperseele« vom Körper), sie würde, wenn auch von der obersten psychischen Instanz angenommen, zu einer Hypertrophie des Ichs führen. Im Bewußtsein sind aber auch andere Einzelwesen als Vorstellungen da, und die Summe derjenigen, von denen ein äußerer Widerstand gegen die rücksichtslose Durchsetzung der Ichliebe ausgeht, heißt die Gesellschaft. Schon in der Ambivalenz der autoerotischen Triebe ist aber ein Element des Widerstandes in den Furchtregungen und Hemmungen der passiv-magischen Einstellung vertreten und auf diesen Widerstand regrediert nun die Realitätsfunktion, das anpassungsfähige Ich, um eine stufenweise Loslösung der psychosexuellen Libido vom Körper durchzuführen. An Stelle des Körpers als Kultobjekt tritt der Schatten, an Stelle des Dinges die Vorstellung. Man wünscht den eigenen Körper zu lieben, infolge des Widerstandes begnügt man sich aber mit dem Abbild. Nach der Summierung der Triebe in der Körperseele erfolgt die Eiection in einen von der Außenwelt dargebotenen Rahmen und als solcher eignen sich vor allem die dem Bedürfnis des Sichvisualisierens entsprechenden Erscheinungen des Schattens und des Spiegelbildes. Rank, der als erster den Zusammenhang zwischen der Vorstellung eines narzißtischen Doppelgängers und der Seele nachgewiesen hat, betont als erster diesen sekundären Kompromißcharakter des eigentlichen Animismus. »Der Todesgedanke ist erträglich gemacht dadurch, daß man sich nach diesem Leben eines zweiten in einem Doppelgänger versichert.« »Erst bei der Apperzeption der Todesvorstellung und der aus dem bedrohten Narzißmus folgenden Todesangst taucht der Unsterblichkeitswunsch als solcher auf, der eigentlich den ursprünglichen, naiven Glauben an die ewige Fortexistenz in einer teilweisen Akkommodation an die inzwischen apperzipierte Todeserfahrung wiederbringt[1]. Ein ewiges Leben wird also nicht mehr dem Ich, sondern dem Abbild des Ichs zugeschrieben[2] und an Stelle des Ichs gilt dieses »Eidolon« als verehrungswürdig. Eine psychotische Parallele zu den Schatten und Spiegelbildseelen der Primitiven gibt Kaplan: »Ein Kandidat, der erst aus dem Irrenhaus entlassen war, saß am Abhange des Ufers, wo ein vorübergehender Strom eine Krümmung bildete. Es schien, als beobachtete er seinen Schatten, den der glatte Spiegel des Stromes in der Sonne zurückwarf. ‚Sie scheinen in tiefes Nachdenken versunken?' So redete ein Vorübergehender ihn an. ‚Ich weiß nicht', sagte er in langsam abgemessenem Tone, ‚bin ich das im Strome dort, oder das (indem

[1] Rank: Der Doppelgänger. Imago, 1914. 163. Vgl. ebenda 158. Es muß allerdings hervorgehoben werden, daß die Todesvorstellung nicht erst aus der Erfahrung, sondern aus der Todesangst, welche wiederum der Urquelle aller Angst, der Geburt (Freud), entstammt, abzuleiten ist.

[2] Weiter unten siehe über eine andere, biologische Quelle dieser Vorstellung.

Schattenseele.

er auf sich deutete), was hier in den Strom sieht'«[1]. Die Philosophie hat sich mit derlei Problemen noch immer nicht abgefunden, der Primitive erledigt den Zwiespalt durch die Theorie einer körperlichen und einer Schattenexistenz. Über das Aussehen der Seele befragt, erklärt ein Oberhäuptling der Banjangs: »Ich kann meine Seele jeden Tag sehen, ich stelle mich einfach gegen die Sonne, der Schatten ist meine Seele, sie geht mit dem Tode ab, denn sobald einer tot ist, wirft er keinen Schatten mehr«[2]. Während hier also gerade die Schattenseele zur negativen, rationalistischen Beantwortung der Frage nach der Unsterblichkeit dient, ist es in Nias gerade die Schattenseele, die im Jenseits weiter lebt und zum Totengeist wird. Die Schattenseele kann der gewöhnliche Sterbliche nur bei Sonnen- oder Lagerfeuerlicht leicht sehen, der Priester jedoch zu jeder Zeit[3]. Auf Halmahera fragte Kruijt, ob auch ein totgeborenes Kind eine Seele besitze, man antwortete ihm darauf: »Natürlich, wenn man das Kind zur Lampe hält, sieht man seine Seele« (den Schatten)[4]. Gerade auf Halmahera scheint aber das Symbolische, die »Als ob«-Natur dieser Vorstellung, durchzuschimmern. Sie nennen nämlich den Schatten »uneigentliche Seele« und erzählen: Wenn ein Priester zum Himmelsherrn kommt, um die Seele des Kranken zurückzuholen, gibt dieser ihm erst dreimal den Schatten. Er darf aber diesen nicht annehmen, dann gibt ihm der Himmelsherr das viertemal die echte Seele[5]. In Neu-Mecklenburg heißt tanua-na-ri »Seele von Jemand«, an erster Stelle Schatten, dann aber auch Seele, Geist, der Neu-Mecklenburger stellt sich die Verstorbenen vor wie eine natürliche Menschengestalt mit Händen und Füßen, aber es ist ein Scheinbild, ein Spiegelbild oder ein verkörperter Schatten, ein Schattenmensch[6]. Die Baining nennen den Geist des lebenden Menschen »a némki«. Dasselbe Wort bedeutet auch »Namensvetter«, »Schattenbild«[7]. Der »Namensvetter« weist darauf hin, daß der Schatten seine Bedeutung eben als »Namensvetter«, als Doppelgänger, als Abspaltung des Menschen gewinnt[8]. Es ist wie in der Kaitish Sage: Aus dem

---

[1] L. Kaplan: Hypnotismus, Animismus und Psychoanalyse. 1917. 93. Nach Rheill: Rhapsodien über die Anwendung der psychischen Kurmethode auf Geistesstörungen. Hall. 1903. 72, 73.

[2] A. Mansfeld: Urwalddokumente. 1908. 220.

[3] E. Crawley: The Idea of the Soul. 120. G. A. Wilken: De Verspreide Geschriften. III. 7. Kruijt: Het Animisme. 177, 179. Kleiweg de Zwaan: Die Heilkunde der Niasser. 1913. 260. Dazu, daß der Schatten dem Priester stets sichtbar ist, vgl. Róheim: Spiegelzauber. 1919. 49.

[4] Kruijt: l. c. 69.

[5] Kruijt: l. c. 70.

[6] P. G. Peekel: Religion und Zauberei auf dem mittleren Neu-Mecklenburg. (Anthropos-Bibliothek. I. 3.) 1910. 14, 15.

[7] F. Burger: Die Küsten- und Bergvölker der Gazellehalbinsel. (Studien und Forschungen zur Menschen- und Völkerkunde. XII.) 1913. 62.

[8] Vgl. Rank: Der Doppelgänger. Psychoanalytische Beiträge zur Mythenforschung. 1919. 273.

einen Schatten-Mann entstehen immer wieder neue Schatten-Leute[1]. Diese Doppelgänger und Abbildseelen entstehen ja eigentlich durch den psychischen Akt der Selbstbeobachtung, durch die Spaltung des Individuums in Objekt und Subjekt des Erkennens entsteht eine Zweiheit. Bei den Olo Ngadju und Olo Dusun heißt die Seele hambaruan, beziehungsweise amiruä. Rua, ruä, bedeutet in diesen Sprachen zwei: »Seele« ist also etwa wörtlich übersetzt »Doppelgänger«[2]. Bei den Minahassa heißt die Seele Genosse, Freund[3], so wie anderseits in den Kultursprachen Ausdrücke, wie »Seele« »Seelchen« (slawisch: »dusha«, ungarisch: »lelkem«) liebkosende Bezeichnungen, besonders der Geliebten, sind. Indem man die Geliebte »meine Seele« nennt, enthüllt man auch die unbewußte Entstehung der Seelenvorstellung aus der Selbstliebe. Die Zweiheit Ich und Seele entspricht der Zweiheit Ich und Außenwelt, indem wir in beiden Zweiheiten ein Perzipiertes und ein Perzipierendes unterscheiden, denn die Seele entsteht, indem ein Teil des Individuums zur Außenwelt geschlagen, als Schatten projiziert wird und somit eine Brücke zwischen dem Ego und der Außenwelt bildet. Wenn Freud die Vermutung aufstellt, daß es der Sadismus, also der vom Ich abgedrängte Todestrieb gewesen sei, der den Libidoströmungen den Weg zur Objektliebe bahnte[4], so liegt eine Art Bestätigung dieser Hypothese in der Tatsache, daß das Ich in der Vorstellung der Schattenseele einen Fühler nach der Außenwelt ausstreckt, einen Fühler, der auch als eine Personifikation des Todestriebes aufgefaßt werden kann. Auf der Torresstraße bedeutet mari = Geist, die Seele der Person nach dem Tode, aber auch Schatten, Spiegelbild[5], und ebenso benützen die westlichen Insulaner das Wort mar, um damit Schatten, Spiegelbild, Geist oder Seele zu bezeichnen, obwohl sie den Unterschied zwischen diesen Begriffen sehr gut kennen[6]. Bei den Mafulu hat jedes menschliche Wesen »during life a mysterious ghostly self in addition to his bodily, visible and conscious self, and this ghostly self will on his death survive him as a ghost«[7]. In Wagawaga gibt es zwei Wörter für Geist oder Seele: »Jantu«, welches auch Atem bedeutet und »Arugo«, d. h. Schatten, Spiegelung. Eine Atemseele, das eigentliche aktive Denkprinzip, haben Tiere und Bäume nicht, wohl aber Schatten und Spiegelungsseelen, welche ja im Wasser sichtbar werden.

[1] Spencer and Gillen: The Northern Tribes of Central Australia. 1904. 413, 414. Vgl. Róheim: Spiegelzauber. 116.
[2] Kruijt: l. c. 12.
[3] Crawley: 115, Kruijt: l. c. 13.
[4] S. Freud, Jenseits des Lustprinzips. 1920. 51.
[5] A. C. Haddon: Cambridge Expedition to Torres Straits. V. 355.
[6] Haddon: Ebenda. VI. 25. Die Westafrikaner meinen, daß der Mensch sich in der Früh darum stark und ausgeruht fühlt, weil sein Schatten lang ist. Wenn sie ihren Schatten nicht sehen, so glauben sie, daß jemand ihre Schattenseele gestohlen hat. M. H. Kingsley: West African Studies. 1901. 176. Auch dem Eskimo erscheint der Schatten als Seele. Das Jenseits ist unter dem Wasser, weil sich die Dinge im Wasser spiegeln. Nansen: Eskimoleben. 1903. 215, 207.
[7] Williamson: The Mafulu. 1912. 266.

Nach dem Tode geht die Schattenseele ins Jenseits, welches unter dem Meere bei Maivara liegt[1]. Die Jabim sprechen von zwei Seelen, eine im Wasser und eine auf dem Lande. Darunter ist natürlich die Spiegelung im Wasser und der Schatten auf dem Lande zu verstehen. Nach dem Tode wird die Landseele zum Geist, während die andere im Wasser wohnt[2]. In Fiji hat der Mensch zwei Seelen. Die eine, die »dunkle Seele«, d. h. der Schatten, geht nach dem Hades, die andere, die lichte Seele, das Abbild im Wasser oder im Spiegel, bleibt nahe beim Orte, wo der Betreffende gestorben ist. Ein Eingeborener, den Williams vor den Spiegel stellte, blieb entzückt stehen. »Nun«, sagte er, »kann ich in die Geisterwelt blicken«[3]. Dasatai in Mota (Melanesien) ist das Spiegelbild der eigenen Persönlichkeit, sie leben, leiden, blühen und sterben zusammen. Die als real apperzipierten Erinnerungsbilder heißen »nunuai«. »The screem is over and the sound is gone but the nunuai remains, a man lies down tired at night and feels the fishing line pulling as if a fish were caught, though the line is no longer on his neck, this is the nunuai of the line.« Für den Eingeborenen handelt es sich nicht um eine bloße Einbildung, es ist objektiv wahr, nur ohne Form und Substanz. Erlebnis ist hier Maßstab der Realität. Eine andere Form desselben Wortes »niniai« bedeutet Schatten, Spiegelbild[4].

---

[1] Seligmann: The Melanesians. 1910. 655.

[2] Hagen: Unter den Papuas. 265. Bei den Pangwe verkörpert sich die Seele im Schatten des Menschen und in seinem Spiegelbild im Wasser. G. Teßmann: Die Pangwe. 1913. II. 35. Aus der Vorstellung der Spiegelbildseele erklärt Teßmann die Bedeutung der Wassertiere im Kultus. Vgl. oben die Vorstellungen der Wagawaga und Jabim über Jenseits im Meere. Hier kreuzt sich diese Assoziationsreihe mit der Intrauterinbedeutung der Jenseitsvorstellungen.

[3] Th. Williams: Fiji and the Fijians. 1858. I. 241. Vgl. Ch. Keysser: Aus dem Leben der Kaileute. Neuhauß: Deutsch-Neuguinea. III. 111. In Neubritannien: nio = Schatten, nio oder niono = Seele. G. Brown: Melanesians and Polynesians. 1910. 190. Die Tasmanier glaubten, daß »warrawah«, d. h. Schatten, der Geist sei und das Echo nannten sie »sprechenden Schatten«. E. B. Tylor: On the Tasmanians as Representatives of Paleolithic Man. Journal of the Anthropological Institute. XXIII. 151. H. Ling-Roth: The Aborigines of Tasmania. 1899. 41, 55. Vgl. W. E. Roth: Superstition, Magic and Medicine. North Queensland Ethnography. Bull. 5. 1903. 11, 17. A. W. Howitt: The Native Tribes of South East Australia. 1904. 438, 439.

[4] R. H. Codrington: The Melanesians. 1891. 251, 252. Die Maori sagen auch manchmal ata = »reflected light« im Sinne von Seele, doch gewöhnlich heißt sie wairua und bezeichnet ein schattenhaftes Wesen. Tregear: The Maoris. Journal of the Anthropological Institute. XIX. 98. Vgl. die Bedeutungen von wairua als Geist, Seele, Schatten, Abbild, Spiegelbild (Maori). Ähnlich in Tahiti, Hawai, Mangaia. Tregear: Maori-Polynesian Comparative Dictionary. 591, 592. Ata heißt Spiegelbild, Schatten, Morgendämmerung, Geist, Seele, körperloses Bild (Maori). In Samoa auch Symbol oder Stellvertreter einer Gottheit. (Vgl. das shintai und mitama der Japaner. W. G. Aston: Shinto. 1905.) In Tahiti: Wolke, Schatten, Zwielicht, Bote des Häuptlings (sein Schatten!). In Marquesas: »The essence of a thing as of an offering«. (Vgl. das »Wesen der Dinge«.) Tregear: Ebenda. 26. Vgl. E. H. Man: On the Andamanese. Journal of the Anthropological Institute. 1882. 162. Chalmers: Pioneering in New Guinea. 1870. 170. Lambert: Moeurs et Superstitions des Neo-Caledoniens. 1900. 45.

Bei den Dschagga bleibt vom Menschen nach dem Tode nur der Schatten (kirische) übrig. Die Seele des Menschen heißt aber urima, das sind die den Leib beherrschenden geistigen Kräfte. Hier hätten wir also wiederum den Gegensatz zwischen Lebens- (d. h. Körper-) und Schattenseele. Für den Dschagga ist der Schatten das Unvergängliche am Menschen. Wenn ein Mann von Kampfeswut befallen wird und sich ganz allein den Feinden gegenüberstellt, so heißt es: »Laßt ihn, denn die Geister fassen schon seinen Schatten«[1]. Ebenso bei den Ronga. Das Vitalprinzip steckt im Atem, nach dem Tode lebt aber nur der Schatten. Zauberer können aber ihre Persönlichkeit schon zu Lebzeiten vom Körper in den Schatten verschieben. Früher fürchteten sie sich auch, ihr Abbild im Wasserspiegel zu erblicken[2]. Die Amazulu sagen, der Schatten sei zwar weder die Seele noch der Totengeist, aber der Schatten sei dasjenige, woraus der überlebende Teil des Menschen, der Geist, entstehe[3]. In Südafrika im allgemeinen ist die Seele ein genaues, nur verkleinertes Ebenbild des Körpers, was im Menschen spricht und denkt, ist sein Schatten, sein Spiegelbild[4]. Die Ba-huana glauben, daß der Mensch aus Leib, Seele (bun, d. h. Herz) und »Doppelgänger« (doshi) bestehe. Der Doppelgänger verursacht die Träume, nach dem Tode hält er sich in der Luft auf und erscheint den Überlebenden. Einen Doppelgänger besitzt schon das Kind, einen »bun« nur der Erwachsene[5]. Die Ojebway und Sauk sehen die Seele im Schatten. Wenn einer sehr krank ist, so heißt es, der Schatten sei abwesend[6]. Die Stämme Neu-Englands nannten die Seele »chemung« d. h. Schatten und auch die Quiche-, Dakota- und Eskimosprachen drücken beide Begriffe mit demselben Worte aus[7]. Bei den Hidatsa jagen die menschlichen Schatten im Jenseits die Schatten der toten Buffalo[8]. Manche Denéstämme betrachten die Lebenswärme, welche mit dem

[1] B. Gutmann: Dichten und Denken der Dschagganeger. 1909. 143, 144. Die Kagoro glauben, der Schatten sei die Seele. A. J. N. Tremearn: Notes on some Nigerian Head Hunters. Journal of the Anthropological Institute. 1912. 158.

[2] H. A. Junod: The Life of a South African Tribe. 1913. II. 339.

[3] Callaway: The Religions System of the Amazulu. 1870. 126, 136. Der »kurze Schatten« stirbt mit dem Körper, der »lange« wird zum itongo.

[4] J. Macdonald: Manners, Customs, Superstitions and Religions of South African Tribes. Journal of the Royal Anthropological Institute. XX. 1890. 32. Ein Kaffer, den man über das Leben nach dem Tode befragt: »Me stop here« und zeigt auf seinen Körper »dat man go dere« und zeigt auf seinen Schatten und den Himmel. Kidd: The Essential Kafir. 1904. 84.

[5] Torday and Joyce: Notes on the Ethnography of the Ba-huana. Journal of the Anthropological Institute. XXXVI. 290. Vgl. B. Ankermann: Totenkult und Seelenglaube bei afrikanischen Völkern. Zeitschrift für Ethnologie. 1918. 106 ff.

[6] E. James: A Narrative of the Captivity and Adventures of John Tanner. 1830. 286, 291, ex Crawley: The Idea of the Soul. 1909. 156.

[7] Brinton: The Myths of the New World. 1905. 273.

[8] H. C. Yarrow: A Further Contribution to the Study of the Mortuary Customs of the North American Indians. Annual Report of the Bureau of Ethnology. 1879/80. I. 199.

Tode erlischt, als Seele des Menschen. Daneben existiert aber auch noch ein zweites Ich oder Schatten (netsin), welches sich im Krankheitsfalle oder bei Todesgefahr den Lebenden zeigt und nach dem Tode im Schattenreich weiterlebt[1]. Die Selbstverdopplung ist also wiederum eine Abwehrreaktion des bedrohten Narzißmus. Wenn das eine Selbst gefährdet ist, so entsteht ein Ersatzwesen, dem die Gefahr nichts anhaben kann[2]. In Südamerika glauben die Bakairi, daß der Schatten des Menschen im Traume umherwandere[3], und die Abiponer hatten das Wort loakae für Schatten, Seele, Echo und Abbild[4].

Aktiv- und passiv-magische Bedeutung des Schattens.

Wenn wir nun einen Blick auf die aktiv- und passiv-magische Bedeutung des Schattens werfen, so fällt uns vor allem die Rolle des Schattens bei der Verursachung der übernatürlichen Geburt auf, eine Funktion, welche die libidinöse Natur der Schattenverdopplung recht deutlich bezeugt[5]. Auf Tahiti[6] und ebenso auf den Herveyinseln[3] wird die Mondgöttin Hina vom Brotfruchtbaum ihres Vaters Tangaroa schwanger, dessen Schatten auf sie fiel, als Tangaroa den Baum schüttelte[7]. In Vorderindien heißt es, das Kind würde dem Manne, dessen Schatten auf die Schwangere fiel, ähnlich werden[8]. Wir haben bereits bemerkt, daß niniai beziehungsweise nunuai in Mota sowohl Schatten, Abbild wie auch Erinnerungsbild bedeutet. Dasselbe Wort finden wir in der Form von nunu in Aurora, wo es »the fancied relation of an infant to some thing or person from which or from whom its origin is somehow derived« bedeutet. Die Frau glaubt z. B., daß eine Kokosnuß oder eine Brotfrucht irgend etwas mit der Geburt des Kindes zu tun habe. Wenn das Kind geboren wird, ist es der nunu, d. h. »echo or reflection« der Kokosnuß, von der es keinesfalls essen darf, denn sonst erkrankte es. Ebenso kann ein Kind der nunu eines verstorbenen Adoptivsohnes seiner Mutter sein, den diese sehr gern hatte[9]. Die Liebe zum Adoptivsohn ist wohl ein Ersatz für die Liebe zum eigenen Kinde und die Vorstellungen von der übernatürlichen Geburt die Sublimationsformen

[1] Hill-Tout: The Native Races of British North Amerika. 1907. 177, 178.

[2] Vgl. Ähnliches auch bei den Eskimo. E. W. Nelson: The Eskimo about Behring Strait. 1899. Report of the Bureau of Ethn. XVIII. 422.

[3] K. von den Steinen: Unter den Naturvölkern Zentralbrasiliens. 1897. 295.

[4] Crawley: The Idea of the Soul. 1909. 162. Dobrizhoffer: Historia de Abiponibus. II. 194.

[5] Vgl. O. Rank: Psychoanalytische Beiträge zur Mythenforschung. 1919. 319.

[6] R. Waitz: Anthropologie der Naturvölker. VI. 624.

[7] Frobenius: Zeitalter des Sonnengottes. 1904. 226.

[8] M. R. Pedlow: Indian Antiquary. XXIX. 60, ex Frazer: Taboo and the Perils of the Soul. 1911. 83.

[9] R. H. Codrington: The Melanesians. 1891. 252. Die Arachobiten sagen von einem Jüngling, dem alles gelingt, besonders wenn er ohne Mühe das Wohlwollen der Leute gewinnt und Glück in der Liebe hat, er habe einen schönen Schatten, wogegen es von solchen, die sich nirgends Zuneigung erwerben, heißt, daß sie einen »bösen Schatten« besitzen. B. Schmidt: Das Volksleben der Neugriechen. 1871. 182.

des verdrängten Ödipuskomplexes[1]. Die Bavili betrachten es als große Sünde, den Schatten eines anderen mit den Füßen zu berühren, besonders ist dies der Fall, wenn es sich um den Schatten einer verheirateten Frau handelt[2]. Bei den Kurnai ist den Jünglingen bei der Männerweihe nicht nur der Geschlechtsverkehr verboten, schon der Schatten eines Weibes, der auf sie fällt, übt schädliche Einflüsse aus[3]. Im allgemeinen gleicht die passiv-magische Bedeutung des Schattens ganz dem der Körperteile und Ausscheidungen, so daß wir wohl vermuten dürfen, daß die autoerotischen Vorstellungen von den erogenen Zonen auf den Schatten, als gegebenes Bindeglied zwischen Ich und Außenwelt, verschoben wurden. In den Bräuchen der Schattenvermeidung hätten wir dann das Rohmaterial, die Vorstufen der Schattenseele. Ein Schamane der Euahlayi kann den Schatten des Menschen stehlen und dadurch ihn dem langsamen Hinsiechen preisgeben; so wie der Schatten langsam einschrumpft, so auch das Leben des Betreffenden. Anderseits ist der Schatten des Schamanen ebenso wie sein Haupt mahgarl, d. h. tabu: wer es berührt, muß dafür büßen[4]. In Melanesien kann der vui (Geist des Ortes) den Menschen, dessen Spiegelbild auf einen gewissen Wassertümpel oder dessen Schatten auf einen gewissen Stein fällt, töten[5]. Bezeichnenderweise schreibt hierüber Codrington »The power of the spirit, vui, could lay hold of the man by his shadow or reflection as the power of a ghost could get hold on a man by a fragment of his food, the shadow being in a way another person of the man. But that the shadow was the soul was never thought«[6]. Noch nicht, setzen wir hinzu, aber der Weg zu einer solchen Vorstellung ist bereits angebahnt. In Hawai heißt es, wenn der Schatten eines gemeinen Menschen auf den Häuptling fällt, so muß der Betreffende sterben[7]. Ähnliche Beispiele sind bei Frazer nachzulesen[8].

Der Photograph als Seelenfänger.

Dieselbe psychische Einstellung, die sich im passiv-magischen Charakter des Abbildes oder Schattens äußert, wurde den europäischen Reisenden beim Versuche des Photographierens öfter höchst unangenehm bemerkbar. Ata, d. h. Schatten des Toten, heißt ein Insekt in Samoa, den Photographen nennen sie kue ata d. h. Seelenfänger[9]. Howard versuchte, die Ainos vor einen Spiegel zu stellen: blitzschnell liefen sie aus dem Zimmer und er konnte sie

[1] Näheres darüber siehe demnächst in der Arbeit über »Australian Totemism«.

[2] R. E. Dennett: At the Back of the Black Mans Mind. 1906. 79.

[3] A. W. Howitt: The Jeraeil or Initiation Ceremonies of the Kurnai Tribe. Journal of the Anthropological Institute. XIX. 1885. 316. Vgl. auch Rank: l. c. 319 über den Schatten der Schwiegermutter.

[4] K. L. Parker: The Euahlayi Tribe. 1905. 29.

[5] Codrington: l. c. 182, 184, 186.

[6] Codrington: l. c. 250.

[7] Tregear: Maori Polynesian Dictionary 26.

[8] J. G. Frazer: Taboo and the Perils of the Soul. 77. 100. Siehe auch Kruijt: Het Animisme in den Indischen Archipel. 1906. 68.

[9] G. Brown: Melanesians and Polynesians. 1910. 219.

nicht mehr dazu bewegen zurückzukommen[1]. Die Aluridja Zentralaustraliens werden beim Versuche des Photographierens von einem panischen Schreck ergriffen[2]. Perron lebte im friedlichen Verkehr mit den Eingeborenen Südtasmaniens, bis er einige Eingeborene zeichnete, nun griffen sie ihn an und wollten ihm die Bilder entreißen[3]. Die Dajak glauben, daß die Photographie ihnen die Seele raube[4]. Nach den Anschauungen des Japmannes ist die Seele ein dem sichtbaren Körper innewohnender unsichtbarer Körper, genau von der Gestalt des ersteren. Die Seele ist das getreue Bild des Körpers. Wenn irgend ein böser Meergeist das Bild des Menschen im Wasser festhält, dann muß der Mensch sterben, weil jener ihm die Seele geraubt hat. Deshalb ihre Furcht vor dem Photographieren, sie nennen es »die Seele fortnehmen«. Der Tote kann die Grabbeigaben benützen, indem er ihr Schattenbild (fón) nimmt und das Photographieren von leblosen Dingen heißt »das Schattenbild wegnehmen«[5]. Die Anschauungen der Thonga über Schatten und Abbildseelen sind dieselben, wir werden daher ihre Furcht vor dem Apparate wohl verständlich finden. »Die Weißen wollen uns mit sich nehmen nach fernen unbekannten Ländern und wir bleiben dann hier als unvollkommene Wesen.« Bei der Vorstellung einer Laterna magica bedauerten sie die Leute, die darin sichtbar waren. »So werden sie auch uns mißhandeln, wenn sie uns photographieren«[6]. Im Innern von China läßt man sich nicht gerne photographieren, da man fürchtet, daß damit das Po (= Glück) abhanden käme[7]. In Südafrika wurde Kidd oft befragt, warum er denn ihr Bild auf ein Stück Papier haben wolle, sie sagten, dies sei ihnen sehr unangenehm, denn er könnte sie durch diese »Emanation« ihres Selbst bezaubern[8]. Die Bakongo nennen den Schatten, das Spiegelbild im Wasser oder im Spiegel und auch die Photographie elilingi, ein Wort, welches sie oft auch an Stelle von elimo (Seele) gebrauchen[9]. Die Haussa sehen die Seele im Schatten und ihre Zauberer fangen sie auch darin. Viele von ihnen sehen es sehr ungern, wenn ihr Abbild im Spiegel oder im Wasser von wem immer gesehen wird: ja sie ge-

[1] Howard: Life with Trans-Siberian Savages. 1893. 95, 97. Batchelor: Ainu Folk Lore. Journ. Am. F. L. VII. 43.

[2] H. Basedow: Anthropological Notes. Transactions of the Royal Society of South Australia, 1904. 37.

[3] Perron-Freycinet: Voyages de decouvertes aux Terres Australes. 1824. II. 52.

[4] Kruijt: l. c. 79.

[5] Walleser: Religiöse Anschauungen und Gebräuche der Bewohner von Jap. Anthropos. 1913. 610, 611. Über Totenbeigaben vgl. W. Müller: Yap. Ergebnisse der Südsee-Expedition. 1908 1910. Hamburgische Wissenschaftliche Stiftung. 1917. I. 272.

[6] H. A. Junod: The Life of a South African Tribe. 1913. II. 340.

[7] Colquhoun: Quer durch Chryse. 1884. I. 130.

[8] Kidd: The Essential Kafir. 1904. Karutz: Der Emanismus. Zeitschrift für Ethnologie 1913. 577.

[9] John H. Weeks: Among Congo Cannibals. 1913. 262.

trauen sich auch selbst nicht, es anzublicken, denn dadurch könnte ein Zauberer ihre Seele fangen. Daher auch ihr Widerwillen gegen die Photographiermaschine[1].

Bildverbot und analoge Verbote. Die Gefahr des Zählens.

Weiteres Material zu diesem Thema läßt sich leicht zusammenstellen, doch ist damit für das psychologische Verstehen der Erscheinung nur wenig geleistet[2]. Vor allem fällt es dem Beobachter auf, daß dieses Bildverbot in eine Kategorie mit einer Reihe von anderen Verboten fällt. In all diesen Verboten wird etwas, was zunächst anscheinend nur dazu dient, irgend ein Objekt formell zu erkennen, abgewehrt. Solche Handlungen sind namentlich das Abbilden, Zählen, Messen, Wiegen, Benennen. Eine nähere Untersuchung führt jedoch zur Schlußfolgerung, daß wir es im Erkenntnistrieb mit einer sublimierten Form des ursprünglich aggressiven Bemächtigungstriebes zu tun haben. Folgender Bericht ist von Wichtigkeit, weil wir darin die gleiche Angst auf verschiedenen Entwicklungsstufen nebeneinander finden. Die Battak, sagt der Berichterstatter, sind voller Aberglauben »et pour les decider à se laisser mesurer et photographier j'etais obligées de payer chaques sujet. Quand j'en arrivais á la mèche des cheveux, qu'il fallait leur couper pour donner un échantillon de leur chevelure . . . en certain cas j'epuisais en vain tout mon eloquence.« »Quand Touan (Herr, malayisch), serait retourné dans son pays, répétait il avec obstination s'il avait un méche de mes cheveux, il me rendrait fout ou il me ferait mourir«[3]. Der Zauberer, der eine Haarlocke abschneidet, bemächtigt sich noch unmittelbar (wenn auch durch ein pars pro toto) des Opfers, im Abbilden, Messen, Zählen haben wir es schon mit symbolischen Weiterbildungen derselben Handlungsweise zu tun. Es ist eine Sünde, Menschen oder Vieh zu zählen. Die Boloki glauben, es bedeute Unglück, wenn eine Frau ihre Kinder zählt: die bösen Geister könnten es hören und die Kinder fortraffen. Fragt man daher einen Eingeborenen am Kongo, wieviel Kinder er habe, so lautet die Antwort: »Ich weiß es nicht«, oder er gibt eine beliebig hohe Zahl an, um die lauernden bösen Geister zu betrügen[4]. Zur Begründung des Zählverbotes sagen die Akamba, einer habe sich einst mit der Zahl seiner Angehörigen gebrüstet, indem er behauptete, seine Familie könne auch ganz allein den Angriffen der Masai widerstehen, zur Strafe wurde die ganze Familie im Kampfe aufgerieben[5]. Merkwürdigerweise scheint sich dieses Zählverbot nur auf die Eltern in bezug auf ihre Kinder zu beziehen, jeder andere gibt bereitwilligst Aufklärungen dieser Art[6]. Das Zählen wird also vom Unbewußten als eine Symptomhandlung des Zählenden ge-

[1] A. J. N. Tremearne: The Bau of the Bori. 1914. 133, 136.
[2] Vgl. Y. G. Frazer: Taboo and the Perils of the Soul. 1911. 96–100.
[3] Brau de Saint Pol-Lias: Les Battaks. Revue d'Ethnographie. III. 230.
[4] Y. H. Weeks: Among Congo Cannibals. 1913. 136.
[5] C. W. Hobley: Ethnology of the A-Kamba 1910. 165.
[6] Routledge: With a Prehistoric People. 1910. 135, 136.

wertet, welche die verdrängte Feindseligkeit zur Schau trägt. So wie ein Vater seine Kinder, soll auch ein König seine Untertanen[1], der Herdenbesitzer sein Vieh nicht zählen[2]. Die große Zahl könnte den Zählenden etwa dazu verleiten, einen Teil seines lebenden Besitzes zu opfern. Wir erinnern an die Vermutung der Bibelkommentatoren, die Volkszählung Davids sei eine militärische Vorbereitung[3], und bei dem Herdenbesitzer liegt es ja ganz auf der Hand, daß die Verminderung der Herde von ihm selbst ausgehen könnte. Aber auch in bezug auf die Kinder läßt sich diese Erklärung durch die häufige Sitte des Kindermordes rechtfertigen[4]. Besonders häufig kommt es in Australien vor, daß die Eltern das Neugeborene, wenn sie schon mehr Kinder haben, als sie versorgen können, einfach erdrosseln[5], und in Australien ist ebenfalls eine Sitte belegt, welche in merkwürdigem Gegensatz zur Scheu vor dem Nennen der Zahl der Kinder steht. In Südaustralien werden die Kinder einer Familie oft nur dem Alter nach benannt, heißen also nach Zahlen »Erster«, »Zweiter«, »Dritter« usw.[6].

Ursprung der Zählmethoden.

In dieser unbewußten Deutung des Zählens als feindlicher Symptomhandlung enthüllt sich wahrscheinlich ein Stück aus der Urgeschichte der Zählkunst, welche sich aus einem Abtasten, aus einem aggressiven Besitzergreifen einer Reihe von Gegenständen entwickelt haben mag. Zahl ebenso wie Gewicht und Name sind Abstraktionen, die notwendigerweise ein Konkretes voraussetzen, dieses Konkrete (das Gezählte) aber auch ersetzen und daher dem Zähler über das Gezählte Macht verleihen. Daneben findet sich, allerdings in der Projektionsform auf die Dämonen, auch ein Motiv, welches auf eine ursprünglichere Lust am Zählen hinzudeuten scheint. In Steiermark hängt man ein Säckchen mit Hirse in den Stall. Der »Schrattel« glaubt, er muß die Hirsekörner zählen, solange er damit nicht fertig wird, kann er den Pferden nichts anhaben[7]. In Glatz setzt man kleine Birken vor die Haustür in der Meinung, daß die Hexen erst alle Blätter an diesen Bäumchen zählen müssen, ehe sie ins Haus gelangen können[8]. Ein solches

[1] Vgl. die Deutung von Th. Reik: Die Sünde der Volkszählung. Imago V. 320, und ebendort über die Volkszählung im Alten Testament.

[2] J. G. Frazer: Folklore in the Old Testament. 1919. II. 557. (Das Material ist von Frazer zusammengestellt: auch die oben mitgeteilten Fälle.)

[3] Vgl. Reik: l. c. 351.

[4] Vgl. Steinmetz: Endokannibalismus. Mitt. d. Anthr. Ges. in Wien XXVI. Westermarck: The Origin and Development of the Moral Ideas. 1906. I. 393.

[5] Vgl. W. E. Roth. Marriage Ceremonies and Infant Life. North Queensland Ethnography. Bull. 10. 1908. 13. G. Taplin: The Narrinyeri. 1878. 13, 14.

[6] N. W. Thomas: Natives of Australia. 1906. 180. E. Y. Eyre: Journals of Expeditions into Central Australia. 1845. II. 323. Gh. Provis: Kukatha tribe. G. Taplin: The Folklore, Manners, Customs and Languages of the South Australian Aborigines. 1879.

[7] A. Schlosser: Sagen vom Schrattel aus Steiermark. Zeitschrift für Volkskunde. II. 377.

[8] R. Kühnau: Schlesische Sagen. III. 1913. III. 69. Weiteres Material zum Sagenmotiv. Róheim: Adalékok a magyar néphithez. (Beiträge zum ungarischen Volksglauben.) 1920. 246, 247.

zwanghaftes und lustvolles Zählen müssen wir wohl überhaupt voraussetzen, um die Entstehung der Zahlensysteme zu erklären. Die zwei wichtigsten Zahlensysteme sind die binare und die quinare Zählmethode[1]. Bei der binaren Zählmethode handelt es sich eigentlich nur um die Zahlen »eins« und »zwei«: höhere Zahlen werden aus diesen Grundzahlen gebildet. Das Erklärungsbedürftige ist also hier eigentlich nur die Zweiheit, die wir wohl primär auf den Gegensatz zwischen Ich und Außenwelt zurückführen dürfen. Zur Außenwelt gehört alles, was dem Triebe Widerstand leistet, der Gegensatz läßt sich also auch als Gegensatz zwischen Trieb und Widerstand fassen. Bei der Herausbildung der binaren Zählmethoden wird wahrscheinlich die soziale Fassung dieses Gegensatzes eine besondere Rolle spielen. In Australien nämlich, wo die binaren Zählmethoden besonders überwiegen, ist der Stamm in zwei, vier, acht Heiratsklassen gespalten. Für einen Mann der Heiratsklasse A fallen die Frauen des Stammes in zwei Gruppen. Die der Grupe A, mit denen er nicht verkehren darf, da dies dem Inzest gleichzurechnen wäre, und die der Gruppe B, die als seine rechtmäßigen Gattinnen gelten. Hier sehen wir also unmittelbar, wie eine Reihenbildung durch den Widerstand bedingt ist[2], wächst dieser, so verlängert sich auch die Reihe. Durch den Widerstand gegen den Inzestkomplex wird die Zahl der tabuierten Frauen immer erhöht, im Zweiklassensystem ist jede zweite, im Vierklassensystem jede vierte, im Achtklassensystem nur jede achte Frau dem Geschlechtsverkehr zugänglich. So können wir uns auch den Ursprung der binaren Zahlenreihe aus fortgesetzten Doublettierungen der ursprünglichen Zweiheit vorstellen. Was das quinare System betrifft, so liegt seine unmittelbare Rückführbarkeit in der Sitte, Gegenstände an den Fingern abzuzählen, auf der Hand[3]. Wie diese Sitte selbst entstanden sein mag, darüber lassen sich nur Vermutungen aufstellen. Die Wiederholungslust, welche wir als treibende Kraft des Zählens voraussetzen, ließe sich bei der Ableitung aus spielerischem Greifen nach den Fingern der anderen Hand erklären, indem wir wiederum diese Spiele als Onanieäquivalente auffassen[4]. Somit kämen wir zur Schlußfolgerung, daß beim Verbot des Zählens hinter der vorbewußten Abwehr des Erkennens eine unbewußte Abwehr, einerseits der Aggressivität, anderseits der infantilen libidinösen Betätigung steckt. In

[1] Vgl. J. Eisenstädter: Elementargedanke und Übertragungstheorie in der Völkerkunde. 1912. 152. . Die ethnographischen Analogien in den Zähl- und Rechnungsmethoden.

[2] Vgl. über Reihenbildung S. Pfeifer: Äußerungen infantil-erotischer Triebe im Spiele. Imago V. 255 ff.

[3] E. B. Tylor: Primitive Culture. I. 1903. 245.

[4] Vgl. über diese Fingerspiele A. C. Haddon: The Study of Man. 1908. 226. W. E. Roth: Games, Sports and Amusements. North Queensland Ethnography. 1902. Bulletin 4. 8. 10. Zu dieser Deutung vgl. auch die Sage vom endlosen Abzählen der Körner, gewöhnlich durch den Hahnenschrei unterbrochen, als Onanietraummotiv. Vgl. Róheim: Adalékok a magyar néphithez (Beiträge zum ungarischen Volksglauben). 1920. 247.

Verbot des Messens und Wägens

dieselbe Kategorie gehört das Verbot des Messens. In Steiermark wächst das Kind nicht, wenn man es abwägt[1]. Wenn man zwei Kinder wägt, um zu sehen, welches schwerer sei, so wird eins von den beiden sterben[2]. Kinder unter einem Jahre soll man nicht abbilden, sonst sterben sie bald, nicht messen oder wägen, sonst wachsen und gedeihen sie nicht[3]. Auch hinter diesen Verboten steckt aber die Abwehr eines positiven Brauches. Laut bulgarischem Volksglauben ist es glückbringend, wenn man sich am St. Georgstag wiegen läßt[4]. Im sächsischen Erzgebirge maß ein Mann seine todkranke Frau mit einem Bindfaden, womit er früher eine Leiche gemessen hatte[5]. Die Weißrussen stellen den Kranken in die Sonne, daß sein Schatten auf die Diele oder draußen auf die Erde fällt. Sodann kratzt man mit dem Messer etwas Schmutz oder Erde von dem Schatten des Hauptes, der Glieder, des ganzen Körpers ab und legt alles in einen Scherben. Hierauf mißt man Länge und Breite des Körpers sowie aller Glieder mit einem Leinenfaden und legt diese Maße auch in den Scherben[6]. Auf den Araninseln (Irland) mißt beim »kleinen Fieber«, d. h. Kopfschmerz, die Besprecherin den Kopfumfang des Leidenden[7]. In Dalmatien wird das rachitische Kind mit einer geweihten Wachskerze gemessen[8]. Als Krankheitsorakel kommt das Messen häufig vor. Wenn man wissen möchte, ob ein Schwerkranker wieder gesund wird, so kauft man eine Rolle Wachslicht, mißt damit den Kranken, ohne daß er es merkt, und schneidet soviel davon ab, als der Kranke lang ist, zündet es an und stellt es hinter das Bett, so daß er es nicht sehen kann. Lebt er noch, wenn die Kerze ganz verbrannt ist, so wird er gesund[9]. Wenn das Messen als eine Handlung erscheint, die zur Heilung des Kranken dient, so liegt das noch innerhalb der Grenzen meiner bei einer anderen Gelegenheit gegebenen Deutung, man messe die Kinder nicht, um die narzißtische Fixierung an ein gewisses Stadium des Wachstums zu verhüten[10]. Der Kranke ist in einem narzißtischen

[1] Bartels: Volks-Anthropometrie. Z. d. V. f. Vk.

[2] Gönczi: Göcsej. 1914. 144.

[3] P. Drechsler: Sitte, Brauch und Volksglaube in Schlesien. 1903. I. 212. Vgl. Róheim: Spiegelzauber. 1919. 14.

[4] A. Strauß: Die Bulgaren. 1898. 337.

[5] E. John: Aberglaube usw. im sächsischen Erzgebirge. 111. C. Seyfarth: Aberglaube und Zauberei in der Volksmedizin Sachsens. 1913. 232.

[6] Bartels: Brauch und Glauben der weißrussischen Landbevölkerung. Zeitschrift des Vereins für Volkskunde. XVII. 169.

[7] F. N. Finck: Vier neu-irische Zaubersprüche. Z. d. V. f. Vk. VI. 1896. 89. Vgl. auch Ammann: Volkssegen aus dem Böhmerwald. Z. d. V. f. Vk. II. 169, 170. Thos. J. Westropp: A Folklore Survey of County Clare. Folk-Lore. 1911. 57. Zachariae: Abergläubische Meinungen und Gebräuche des Mittelalters. Z. d. V. f. Vk. 1912. 133. Kahle: Volkskundliche Nachträge Z. d. V. f. Vk. 1905. 349.

[8] Hovorka und Kronfeld: Vergleichende Volksmedizin. 1908. II. 696.

[9] Spiegelzauber S. 14.

[10] Th. Zachariae: Etwas vom Messen der Kranken. Z. d. V. f. Vk. XXI. 151. Derselbe: Kleine Schriften. 1920. 230, 362. Grimm: Deutsche Mythologie. II. 974.

Zustand, Libido wird den Objekten entzogen und dem eigenen Körper zugewendet (Ferenczi), daher ist ihm auch jede Beschäftigung mit dem eigenen Körper lustvoll. Beim Orakel, wo die Antwort ebenso auf den Tod wie auf Genesung des Kranken ausfallen kann, ist schon eine zweite, aggressive Strömung der Handlung unverkennbar. Im letzten Fall sehen wir z. B., daß es sich nicht so sehr um eine Frage an das Schicksal, als vielmehr um einen direkten Angriff auf den Kranken, um einen Vernichtungszauber[1] handelt. Das Lebenslicht des Kranken wird ja verbrannt — wenn er diesen Angriff aushält, so wird er freilich gesund. Das Maß des Kranken ist eben nur das tertium comparationis, die Brücke zwischen ihm und der Kerze. Es handelt sich um die bekannte »Darstellung durch ein Kleinstes« Zahl, Körperlänge, Gewicht, also gerade die farblosesten, abstraktesten Eigenschaften stellen den ganzen Menschen in seiner triebhaften Menschlichkeit dar. In Rumänien pflegen die Maurer in das Fundament eines Gebäudes ein Schilfband zu legen, womit sie den Schatten eines Menschen gemessen haben, und ebenso bei Südslawen und Russen[2]. Auch hier finden wir mehrere Reaktionsbildungen zu einem Tabu verdichtet, namentlich die Verdrängung der endopsychischen Wahrnehmung und des Narzißmus, dann aber auch das unbewußte Herausspüren einer aggressiven Symptomhandlung. In all diesen Fällen richtet sich aber die wirkliche oder nur herausprojizierte Aggressivität gegen ein Substitut, eine Art Symbol der Persönlichkeit. Wenn wir z. B. Schatten oder noch Abstrakteres wie Körperlänge, Namen als die Achillesferse der Persönlichkeit finden, und nicht mehr Schleim oder Exkremente, so haben wir es mit einer durch fortschreitende Kulturverdrängung hervorgebrachten Sublimierung zu tun. Es ist vielleicht kaum eine Übertreibung, wenn wir behaupten, daß alles, was im Bewußtsein als Symbol, als Stellvertreter einer Person auftritt, auch zu einer »Seele«, einem »Doppel-Ich« im Sinne des Primitiven werden kann. Ein richtiges Symbol ist es freilich doch wiederum nicht, denn der Zusammenhang mit dem Symbolisierten wird hier nicht verdrängt. So sehen wir im Traume z. B., daß sich hinter einem bloßen Wort eine Person verbirgt, aber auch im Bewußtsein, im Wachleben identifiziert sich der Mensch mit einem bloßen Wort, mit seinem Namen. Dieselbe Scheu wie vor dem Abbilden, Zählen, Messen finden wir auch vor dem Nennen des eigenen Namens. Oder aber man hat neben dem Namen für den Alltag einen sakralen Geheimnamen als Wortsymbol jenes Teiles der Gesamtpersönlichkeit, welcher vor fremden Augen besser verhüllt bleibt[3]. Dementsprechend findet

Der Name als Doppelgänger.

[1] Vgl. im allg. Berkusky: Vernichtungszauber. Arch. f. Anthropologie. XI. 1912.

[2] Kahle: Volkskundliche Nachträge. Z. d. V. f. Vk. XV. 349. Frazer: Taboo. 1911. 89.

[3] Howitt: Native Tribes of South East Australia. 1904. 736. Spencer and Gillen: Native Tribes of Central Australia. 1896. 637. A. J. N. Tremearne: Haussa Superstitions and Customs. 1913. 92.

sich auch die passiv- und aktiv-magische Wirksamkeit des Namens[1], als Heilzauber bekommen Kranke einen neuen Namen[2], Namenstausch tritt an die Stelle des Blut- oder Speicheltausches beim Freundschaftsbund[3] und man stellt sich die Seele als mit dem Namen identisch vor[4]. Auch die Scheu vor schönen Namen, welche, wie die große Zahl, die bösen Geister, d. h. die verdrängte Feindseligkeit der Menschen, reizen können, findet sich z. B. in China, Borneo[5]. Wahrscheinlich waren die ersten Objekte, welche eine gewisse Lautreaktion ständig hervorriefen, Gegenstände mit einer Libidobesetzung, Sexualsymbole, da die Tiere ja auch von ihrer Stimme am meisten Gebrauch in der Brunstzeit machen oder wenigstens da Laute hervorbringen, die wir am ehesten als artikuliert bezeichnen können. Hierauf scheint nämlich eine höchst interessante Beobachtung von Rivers zu deuten: »It is clear that in parts of Melanesia and especially in the Torres Islands the use of personal names between certain men and women carries definite implications concerning the conduct of those who use the names, thus a Torres Islander who addresses certain female relatives by name is thereby known to have had sexual relations with them«[6]. Wenn eine Eheform, (z. B. mit der Schwester des Vaters oder mit dem Bruder der Mutter) die früher als gestattet oder sogar als geboten galt, nun zu den inzestuösen, d. h. zu den verbotenen gerechnet wird, so tritt in der Ansprache die Verwandtschaftsbezeichnung an die Stelle des Personennamens[7]. Wir dürfen vielleicht die Vermutung aussprechen, daß die Notwendigkeit, einen Tabu-Namen für die tabuierte Person zu erfinden[8], also die Verdrängung, für die Entstehung eines großen Teiles der Verwandtschaftsbezeichnungen verantwortlich ist. Der Name des übernatürlichen Gatten oder der übernatürlichen Gattin darf im Märchen wohl darum nicht genannt werden, weil dies einer Enthüllung des Inzestgeheimnisses (der Unbekannte = der sehr gut Bekannte, der nicht-menschliche Gatte = der

---

[1] Vgl. E. Clodd: Tom, Tit, Tot. 1898. 192. R. Campbell Thompson: Semitic Magie. 1908. 148. Nyrop: Navnets Magt. Kleinere Abhandlungen, herausgegeben von der phil.-hist. Ges. Kopenhagen. 1887.

[2] R. Andree: Den Tod betrügen. Zeitschrift des Vereins für Volkskunde. XIX. 1909. 203.

[3] E. Crawley: The Mystic Rose 1902. K. von den Steinen: Unter den Naturvölkern Zentralbrasiliens. 1897. 145. 150.

[4] Fr. Nansen: Eskimoleben, 1903. 202, 203 (Furcht vor dem eigenen Namen, wie sonst vor dem Doppelgänger 205). Crawley: The Idea of the Soul. 1909. 180. Clodd: l. c. 231.

[5] Hose and Mc Dougall: Pagan Tribes of Borneo 1912. I. 79. 80. Stenz: Beiträge zur Volkskunde Süd-Schantungs. 1907. 72.

[6] W. H. R. Rivers: The History of Melanesian Society. 1914. II. 37.

[7] Derselbe: Ebenda. II. 38. Kleine Mädchen pflegen den Vater, Knaben die Mutter mit dem Personennamen anzureden und deuten damit eine libidinöse Bindung an, sie setzen sich damit hinweg über den Tabu, der in der Verwandtschaftsbezeichnung enthalten ist.

[8] Vgl. H. Werner: Die Ursprünge der Metapher. 1919.

Vater) gleichkäme[1]. Diese funktionelle Bedeutung des Tabus ist aber erst durch eine Verschiebung entstanden, das Verbot ist vom inzestuösen Geschlechtsverkehr auf die ursprünglich gleichbedeutende Handlung des Anredens beim Personennamen verschoben; d. h. die Gattin, deren Name nicht genannt werden darf, ist eine, die auch nicht Gattin sein dürfte.

Um nun zur Scheu vor dem eigenen Abbild zurückzukehren[2], sehen wir vor allem, daß diese Einstellung in die größere Gruppe der Reaktionsbildungen gegen Symbole der eigenen Persönlichkeit gehört, ja wahrscheinlich als der Urvertreter dieser Gruppe anzusehen ist. Das, was in diesem Falle abgewehrt wird, ist die bildende Kunst überhaupt. Ethnologisch dürfte wohl die Hypothese, das Zeichnen habe seinen Anfang mit dem Bemalen des eigenen Körpers genommen, nicht abzuweisen sein. In diesem dürfen wir dann ebenso wie in dem Schmuck eine supraorganische Weiterbildung der sekundären Geschlechtsmerkmale und zugleich eine Reizung der Partialtriebe, namentlich der Hauterotik und der aktiven und passiven Schaulust, sehen[3]. Ehe es also dazu kommt, daß aggressive Handlungen gegen das Abbild des Menschen ausgeführt werden konnten, müssen die Urmenschen erst erlernt haben, solche Abbilder überhaupt fertigzustellen, eine Tätigkeit, welche durch die lustvoll betonte Selbstverdopplungstendenz des Narzißmus ihre Erklärung findet. In der narzißtischen Erkrankung der Schizophrenie pflegen die Patienten sich zu beklagen daß ihre unsichtbaren Feinde ihnen mit Hilfe einer elektrischen Maschine allerlei antun und Schmerzen verursachen. Das Äußere dieses Apparates wird gewöhnlich nicht näher beschrieben, aber es läßt sich laut den Ausführungen Tausks der Nachweis führen, daß es sich hier nur um eine Verdrängung des wahren Tatbestandes handelt. Der Apparat ist eigentlich das in die Außenwelt projizierte narzißtische Ebenbild des Kranken und daher ist es natürlich, daß der Kranke alle Manipulationen, die am Apparat vorgenommen werden, an entsprechender Stelle des eigenen Körpers und mit gleicher Intensität empfindet. Auch treten die am Apparat gesetzten Wirkungen am Körper der Kranken ein. Der Apparat hat keine Genitalien mehr, »seit die Kranke keine Geschlechtsempfindungen mehr hat, und er hatte Genitalien, solange die Kranke sich solcher Geschlechtsempfindungen bewußt war«[4]. Die jetzt schon feststehende Tatsache, daß wir in den Wahnbildungen regressive Neubelebungen archaischer Stücke der Kulturentwicklung vor uns haben, bestätigt

---

[1] Vgl. eine etwas abweichende (natürlich auch richtige) Deutung bei O. Rank: Die Lohengrinsage. 1911. 53.

[2] Vgl. auch das allgemeine Bilderverbot des Judentums und des Mohammedanismus. Th. Reik: Probleme der Religionspsychologie. I. 1919.

[3] Über den Zusammenhang zwischen dem ästhetischen Trieb und den sekundären Geschlechtsmerkmalen siehe schon Ch. Darwin: The Descent of Man. 1898.

[4] V. Tausk: Über die Entstehung des Beeinflußungsapparates in der Schizophrenie. Intern. Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse. V. 11.

sich hier wiederum in frappanter Weise. Solche Beeinflussungsapparate gehören zu den gewöhnlichsten Requisiten des primitiven Zauberwesens, und zwar in der unverhüllten ursprünglichen Form, die sich bei den Schizophrenen nur selten findet. Das Photographieren ist nämlich den Primitiven nichts vollkommen Neues. Etwas Analoges existiert auch in ihrer Praxis, denn überall verfertigen die Zauberer rohe Bildnisse ihrer Feinde, sogenannte Rachepuppen, um diesen dadurch etwas anzutun. Es ist wiederum keinesfalls die Überlegung, sondern der Affekt, welcher den Puppen Leben schenkt. Nur in Liebe oder Haß ist das Bild dem Original gleichwertig. In Zentralaustralien geht der Mann, dem die Frau mit einem anderen durchgegangen ist, mit seinen Freunden und zeichnet die Frau, wie sie am Rücken liegt, in den Sand und daneben legt er eine grüne Baumrinde, welche die Seele der Frau darstellt. Die Baumrinde wird nun von den Männern mit kleinen Speeren beworfen und das Ganze werfen sie dann, samt den Speeren, die darin stecken, der Gegend zu, wo sich die Frau, die sie töten wollen, befindet[1]. Die Ewenyoon machen aus Sand eine Figur, die soll den Feind darstellen »By concentrating their thought on the one they desire to harm and by singing a weird song the mischief is wrought«[2].

Ein Gesang der Omaha wird in Erinnerung an folgendes Ereignis gesungen. Vor Jahren waren die Omaha in Besuch bei den Ponca und bei dieser Gelegenheit bekämpften einander zwei Zauberer, beide Mitglieder der Donnergesellschaft. Der Ponca zeichnete ein Bild des Omaha auf den Boden, schlug darauf mit einer Keule los und bat die Donnerer, sie möchten mit dem Original des Bildes ebenso verfahren. Doch diese hörten lieber auf das Lied der Omaha und schlugen den Ponca tot[3]. Bei den Dschagga macht man irgend etwas zum Gleichnis der verhaßten Person und mißhandelt es mit dem ausgesprochenen Wunsch: so möge es dem Urbilde ergehen. In einen Baum haut man tiefe Wunden und wünscht dabei jener Person den Tod. Wenn dann der Baum in einigen Monaten eingeht, wird mit ihm auch der verwünschte Mensch sterben müssen[4]. In Altindien verfertigte man das Bild eines Menschen aus Erde oder Metall und legte seinen Fuß auf die Brust des Bildes, indem man dazu gewisse Sprüche murmelte, oder man verfertigte die Figur aus schwarzem Reismehl, schlug ihr die Glieder ab und warf sie ins Feuer, wenn man dabei das Herz der Reispuppe aufißt, so stirbt der Betreffende nicht. Eine Frau kann die Liebe ihres Mannes erwecken, wenn sie sein Abbild mit feurigen Pfeilen ringsherum beschießt. Dabei sagt sie »This yearning love comes from the Apsaras, the victorious,

[1] Spencer and Gillen: The Native Tribes of Central Australia. 1899. 549.
[2] W. H. Bird: Ethnographical Notes about the Buccaneer Islanders. Anthropos. 1911. 177.
[3] Alice C. Fletcher and Francis la Flesche: The Omaha Tribe. Bureau of American Ethnology XXVIII. 1911. 490, 491.
[4] B. Gutmann: Dichten und Denken der Dschagganeger. 1909. 165.

imbued with victory. Ye gods, send forth the yearning love, may yonder man burn after me[1]. Die Singhalesen stellen aus Bienenwachs zwei Puppen her, eine männliche und eine weibliche. Dann wird die männliche Puppe über die weibliche gelegt, so daß nur ihre Brüste sich berühren. In dieser Stellung sagt man in einem leeren Haus (wo keine gegensätzlichen Strömungen sich geltend machen) oder bei einem halbgeöffneten Grab (vgl. oben über die Toten im Liebeszauber) Zaubersprüche über die beiden Figuren her. Die weibliche Puppe wird vergraben, die männliche vom verliebten Mann, den sie ja darstellt, herumgetragen. »When the female image has been stepped over by the woman[2] and placed against the male image, it is carried by the lover«[3]. Beispiele aus dem Mittelalter sind häufig »Und im 1574 Yar wirt in dem getruckten Urteil... angezeigt wie man ein Wächssin Bild mit seinen seltsamen Charakteren verkritzt und verkratzt hinter ihm gefunden dem der Kopff und das Herz durchstochen gewesen. Welches zweifelsohn die grösst ursache seines tods mag gewesen sein«[4]. Beim Arabischen Schriftsteller al Gâhiz (gestorben 869) findet sich folgender Liebeszauber: Man macht zwei Wachskerzen und gibt ihnen die Gestalt zweier Menschen, dann vergräbt man sie insgeheim. Wenn dies nun so geschieht, daß ihre Gesichter einander zugewendet sind, dann neigen sich die dargestellten Personen in Liebe einander zu, wenn sie einander den Rücken kehren, dann hört die Liebe der beiden auf[5]. Eine weitere Aufzählung dieser Bräuche hätte keinen Zweck, zumal der Gegenstand von andern schon eingehend behandelt wurde[6]. Einige der einschlägigen Beispiele jedoch verdienen besondere Beachtung. In einem malayischen Zauberbuch steht folgende Andeutung. »Man nehme von dem Nagel, Haar, Augenbrauen, Speichel etc. (sufficient to represent every part of his person«) des beabsichtigten Opfers und knete diese zu einem Wachsbild, das ihm gleiche. Sieben

Die Rachepuppen und die magische Bedeutung der Körperteile.

[1] M. Winternitz: Witchcraft in Ancient India. New World. 1898. 82.

[2] Vgl. Róheim: Die Bedeutung des Überschreitens. Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse. 1920. 242. Die Bedeutung des Überschreitens ist aber hier eine narzißtisch-verschobene, nicht über die Puppe des Mannes, sondern über ihr eigenes Abbild schreitet die Frau zur Liebe. Schreitet sie über die Puppe des Mannes hinweg, so wandelt sich Liebe in Haß. (Umkehrungsform.) W. L. Hildburgh: Notes on Sinhalese Magic. J. A. J. 1908. 158, 159.

[3] W. L. Hildburgh: Notes on Sinhalese Magic. Journal of the Anthropological Institute. 1908. 157–158. Vgl. auch zur Frage die Arbeit von Elisabeth Lemke: Spiel-, Zauber- und andere Puppen. Zeitschrift des Vereins für Volkskunde. 1915. 126ff.

[4] Johannes Bodinus: De Magorum Daemonomania. Vom Ausgelaßnen wütigen Teuffelsheer etc. 1586. 388.

[5] S. Fraenkel: Zum Zauber mit Menschenbildern. Zeitschrift des Vereins für Volkskunde. XIII. 1903. 441.

[6] Am ausführlichsten bei Frazer: The Magic Art. 1911. I. Vgl. R. Andree: Ethnographische Parallelen und Vergleiche. 1889. 8 bis 20. Derselbe: Niedersächsische Zauberpuppen. Zeitschrift des Vereins für Volkskunde. 1899. 333. Feilberg: Zu den niedersächsischen Zauberpuppen, ebenda 1900. 417. Mielke: Zauberpuppen, ebenda 1901. 217. Weinhold: Niedersächsische Zauberpuppen, ebenda. 1909. 99.

Nächte lang halte man das Bild über dem Feuer, indem man sage: »It is not wax that I am scorching, It is the liver, heart and spleen of So and so that I scorch«[1]. Frazer findet diesen Fall auch beachtenswert, weil er »obviously combines the principles of homeopathic and contagious magic, since the image which is made in the likeness of an enemy contains things which once were in contact with him, mamely his nails, hair and spittle«[2]. Das ist ja unzweifelhaft richtig, damit ist aber die psychologische Deutung der Frage nicht aufgeklärt. Uns erscheint vielmehr die Übertragung der libidobesetzten Körperteile und Ausscheidungen auf das Abbild als autosymbolischer Zug des Ritus, d. h. die Handlung stellt den Gang der Entwicklung dar, welche in der Übertragung der Libidobesetzung von den erogenen Zonen auf das Ebenbild (Seele) besteht und auch damit die Annahme bestätigt, daß die Vorstellung des Ebenbildes eben aus der Summierung und Ejizierung der ursprünglich an diesen erogenen Zonen haftenden Partialtriebe entstanden ist. Einige Beispiele dieser Art mögen folgen: In Burma verschafft sich der zurückgewiesene Liebhaber ein Stück vom Kleide der Angebeteten und geht damit zum Zauberer. Der verwendet nun den Fetzen zu den Ingredienzien der Puppe, welche dann aufgehängt oder ins Wasser geworfen wird. Infolge dieses Verfahrens wird das Mädchen von Sinnen[3]. In Indien wird die Rachepuppe aus Erde von vierundsechzig schmutzigen Plätzen, gemischt mit Haarabfällen und Nägelschnitzel, hergestellt[4]. Die Singhalesen verschaffen sich erst eine Haarlocke, einen Fetzen oder Nägelschnitzel und verfertigen dann die Puppe[5].

---

[1] W. Skeat: Malay Magic. 1900. 570.

[2] J. G. Frazer: The Magic Art. 1911. I. 57.

[3] J. F. L. Forbes: British Burma. 1878. 232.

[4] J. A. Dubois: Moeurs, institutions et cérémonies des peuples de l'Inde. 1825. II. 63. ex Frazer: Magic Art. I. 64.

[5] A. A. Perera: Glimpses of Singhalese Social Life. Indian Antiquary. XXXIII. 1904. 57. Ganz ähnliche Riten, wie sie hier vom Feinde ausgeführt werden, um den Menschen zu schädigen, begeht dieser auch selbst in abwehrender Absicht: die dargebrachten Abbilder seiner Person sollen den bösen Mächten als Ersatz dienen. (Vgl. K. Schwenn: Menschenopfer der Griechen und Römer. 1915. pass.) Auch in diesen Bräuchen läßt sich die Übertragung von Körperteilen auf das Ebenbild nachweisen. In Südindien, wenn jemand krank wird oder Unglück erlitten hat, »he pours oil in an earthen vessel, worships it in the same way as the family god (zum Kult des Ebenbildes vgl. weiter unten), looks at his face reflected in the oil and puts into it a hair from his head and a nailparing from his toe«. Das Ganze gibt man dann den Koragars (Pariahkaste) und die feindlichen Mächte sind beschwichtigt. (E. Thurston: Castes and Tribes of Southern India. 1909. III. 426.) Wenn bei den Batak der tondi sich von einem »begu« (Geist) hat weglocken lassen, so gibt man diesem ein Bild als Ersatz, damit er den tondi loslasse. Diesem Bild muß aber etwas vom Leibe des Kranken, woran Seelenstoff haftet, eingefügt werden, damit es beseelt wird und vom begu angenommen werden kann. Jede solche Figur (ebenso wie die Ahnenbilder im allgemeinen in Indonesien) hat ein Loch in der Nabelgegend, in welches die den tondi vermittelnden Dinge hineingesteckt werden, denn sonst ist das Bild wertlos. (Warneck: Religion der Batak. 1909. 13.)

In Ägypten nahm man einen Tropfen Blut, etwas von dem Haar oder den Nägelabfällen, einen Fetzen seines Kleides und der Zauberer hatte seine Opfer vollständig in seiner Gewalt. Diese Dinge knetete er nun in einen Wachsklumpen, dem er ähnliche Kleider anzog, wie sie der Betreffende zu tragen pflegte. Nun braucht er nur das Bild dem Feuer zu nähern und sein Opfer spürt das Brennen des Fiebers, er braucht nur ein Messer hineinzustoßen und der Mensch spürt die Wunde, die der Puppe bereitet wurde[1]. Laut dem Testament des heiligen Ephrem nahmen die ägyptischen Zauberkünstler, die Moses verderben wollen, etwas von seinen Haaren und von seinen Kleidern. Dann machten sie ein Bild Mosis, legten es auf ein Grab und riefen ihre Dämonen gegen ihn an[2]. In Dänemark glaubt man, daß, wenn sich jemand zur Aufnahme in die Freimaurerloge meldet, ihm der Vorsitzende den Finger blutig sticht und mittels des Blutes sein Bild an die Wand zeichnet, und der Neuling muß einen schweren Eid schwören, nichts zu verraten. Tut er es dennoch, so erblaßt die blutige Figur an der Wand und der Vorsitzende braucht nur das Bild zu durchstechen, um den Verräter zu töten[3]. Hier kann der Name wiederum an Stelle des Bildes treten. Man schreibt laut magyarischem Volksglauben den Namen eines Mannes mit seinem eigenen Blute auf ein Taubenei und läßt dies durch seine Frau unversehens zertreten: Dadurch wird die Liebe des Mannes »zertreten«. Malt man mit dem Blute eines Menschen einen Kopf an eine Wand und sticht eine Nadel in die Figur, so wird der Betreffende an heftigen Kopfschmerzen so lange leiden, bis man die Nadel entfernt[4]. In Island zeichnet der Beschwörer auf ein Stück Papier ein Bild mit seinem eigenen Blute, es muß ein Menschengesicht mit zwei Augen sein, er nimmt dann einen spitzen Stiel, setzt ihn mit der Spitze in das eine Auge und spricht: »Ihm, der von mir gestohlen hat, mach ich ein böses Auge«[5].

Wir können ruhig annehmen, daß das Abgebildete ursprünglich immer einen Ersatz für irgend etwas, was augenblicklich nicht vorhanden ist, darstellt[6]. Ein Zeichnen nach der Natur scheint der Primitive nicht zu kennen. Demnach hätten wir es im Zeichnen oder Formen mit einem Nach-Erleben zu tun, so daß die Halb-Belebtheit des Abbildes, welches sich auf höherer Stufe in den Beispielen des Unheimlichen schon als Zwiespalt, als Zweifel an der Belebtheit manifestiert, eben die ursprüngliche Entstehungsweise der Kunst

Die Rachepuppen und das Unheimliche.

[1] G. Maspero: Histoire ancienne des peuples de l'Orient classique. 1895. ex Frazer: Magic Art. 1911. I. 66.
[2] S. Fraenkel: Zum Zauber mit Menschenbildern. Zeitschrift des Vereins für Volkskunde. XIII. 441.
[3] H. F. Feilberg: Totenfetische im Glauben nordgermanischer Völker. Urquell. 1892. 5.
[4] A. F. Dörfler: Das Blut im magyarischen Volksglauben. Urquell. 1892. 270.
[5] Feilberg: l. c. 6.
[6] Vgl. auch die Auffassung S. Reinachs (Cultes, Mythes et Religions. I. 1908 125.) von den Höhlenbildern zur Herbeilockung des Jagdwildes.

wäre[1]. Dem Kind ist das Spiel mit seiner Puppe, die Personifikation, bloß Lust, dem Erwachsenen wird diese abgewehrte Kinderlust zum Grausen. Bei dem Primitiven sind beide Strömungen zugleich vertreten, die narzißtische Libido verlangt nach einer Verdopplung des eigenen Ichs, der Primitive empfindet aber auch ein Grauen vor dem eigenen halb-belebten Doppelgänger und dieses Grauen wird in der Rachepuppe objektiviert. Es gibt ein Stadium in der Entwicklung des Ichs, welches dem eigentlichen Leben vorangeht und, vom Standpunkte des vollentwickelten Individuums betrachtet, auch die Eigenschaft des Halb-Belebtseins aufweist – das des Fötalstadiums. Wir kennen die Sitte der Primitiven, daß Frauen mit Puppen spielen, um Kinder zu bekommen[2], hier wird also der Embryo im Mutterleib der Spielpuppe unmittelbar gleichgesetzt. Das Grauen vor den scheinbar belebten Puppen wäre also nicht ein Grauen vor einem überwundenen Standpunkt des Glaubens, sondern auch vor einem überholten Stadium des Seins und Puppe wie Doppelgänger wären eigentlich beide das Ich im Fötalstadium[3]. Das ist aber eben jene Entwicklungsstufe, die bekanntlich der Vorstellung vom Zustand nach dem Tode als Vorbild dient: man verfertigt Puppen, Abbilder, sei es, um Leben hervorzurufen, sei es, um Leben zu zerstören. Letzterer Zweck des Abbildens äußert sich auch mit einem hysteron-proteron den Toten gegenüber: will man einen Menschen töten, so wird eine Puppe, die ihm gleicht, hergestellt (und zerstört). Ist einer schon tot, so wird ein Grabdenkmal errichtet (und verehrt: Reaktionsbildung). Dies wäre der Ursprung der Grabdenkmäler, wie wir sie z. B. bei den Melville und Bathurstinsulanern[4] oder auch in den Ahnentafeln der Chinesen[5], den imagines majorum der Römer antreffen. In der Männerweihe der Juin wird die lebensgroße Figur des großen Gottes Daramulun, der einst in der Vorzeit auf Erden lebte (also jetzt zu den Toten gegangen ist), den Novizen gezeigt und dann rasch wieder mit Gebüsch und Laub bedeckt (d. h. getötet). Es wird ihnen strengstens eingeschärft, daß sie solche Bildnisse nicht verfertigen dürfen[6], weil sie eben in ihren Händen zu Rachepuppen werden könnten, um den Urvater zu töten[7]. Genau wie die Pietät gegenüber den Ahnen eine Reaktionsbildung auf frühere Mordimpulse ist, ebenso sind die Grabdenkmäler, die dazu dienen, die Gestalt des Vaters »aere perennius«

[1] Vgl. die Ausführungen von S. Freud: Das Unheimliche. Imago. V. 297.

[2] Vgl. vorläufig J. G. Frazer: The Magic Art. 1911. I.

[3] Vgl. die Ausführungen von Aurel Kolnai: Über das Mystische. Imago. VII. 1. 1921.

[4] B. Spencer: Native Tribes of the Northern Territory of Australia. 1914. 228.

[5] Vgl. H. Doré: Researches into Chinese Superstitions. 1914. I. J. J. M. de Groot: The Religious System of China. Vol. I. Book. I. 1892. 113.

[6] A. W. Howitt: The Native Tribes of South East Australia. 1904. 553.

[7] Vgl. die Erklärung vom Bildverbot und die Zerstörung des goldenen Kalbes bei Reik: Probleme der Religionspsychologie. I. 1919.

festzuhalten, Abkömmlinge der Nachbildungen, die hergestellt wurden, um diese Gestalt je eher zu zerstören.

Kultische Verehrung der eigenen Seele

Das Leitmotiv unserer Ausführungen war die Annahme, daß die Bildung eines zweiten »höheren« »edleren« Wesens im Menschen, einer Seele, eine Kompromißbildung zwischen dem Wunsche sei, diese »höheren« Eigenschaften sich selbst zuzuschreiben, und dem Widerstande gegen diese allzu offene Selbstüberhebung. Die Annahme wird zur unmittelbaren Gewißheit, wenn wir die Gebräuche in Betracht ziehen, die wir unter dem Titel »Kult der eigenen Seele« zusammenfassen können und die sich zu der Angst vor dem eigenen Abbild und der Rachepuppe wie das Positive zum Negativen verhalten. Hören wir zunächst die vorzüglichen Angaben Warnecks über die Batak. »Der Mensch hat seinen tondi (Seele) sehr lieb und er ist ihm außerordentlich teuer. Wenn eine Frau schwanger ist, muß ihr Vater ihrem tondi ein Gewand und ein Stück Feld schenken«[1]. Man gibt dem Kind einen hochtrabenden Namen, denn der tondi des Kindes verlangt, daß es einen rechten Namen bekomme, sonst fühlt der tondi sich nicht wohl und das Kind leidet[2]. Ein kleines Kind straft man nicht gern, denn das Sprichwort sagt: »Sei nicht zu hitzig dein Kind zu schlagen, es könnte die Gesinnung deines tondi wie die Gesinnung deiner Hand sein, der tondi des Kindes möchte erschrecken durch dein Schlagen und fortlaufen«[3]. Die Batak verehren ihren eigenen tondi, sie geben ihm Schmuck oder Kleider, die dann heiliges Gerät werden. Man häuft gekochten Reis schön auf einen Teller und tut Zuspeise oben darauf, manchmal Fische oder ein Huhn, oder die besten Stücke eines Schweines. Dann wäscht sich der Opferer die Hände und ißt zuerst von der Speise. Wenn die Speise fertig ist, legt man seine besten Kleider an und danach spricht der Familienvater, nachdem er mit der Zunge geschnalzt hat, um den tondi aufmerksam zu machen. »Dies ist das Opfer für unseren Tondi ... Der Tondi unserer Mutter sei wohlauf und gesund. Der tondi unseres Hauses beherrsche alles, was darin ist, er winke Reichtümer herbei von Ost und West ... Tondi unseres Herdes, wir fordern von dir glückliche Söhne und Töchter«[4]. Dreierlei will der Tondi vom Menschen:

[1] Warneck: Die Religion der Batak. 1909. 47.

[2] Vgl. oben über die Verdrängungsform dieses Narzißmus des Namens in den sich selbst beigelegten Schimpfnamen.

[3] Warneck: l. c. »Darum verstehen die Batak nicht, ihre Kinder zu erziehen, solange es ihnen vor ihrem eigenen und ihrer Kinder tondi bange ist.« S. 48. Die unbewußte Feindseligkeit, welche sich häufig hinter erzieherischen Maßnahmen verbirgt, wird als »Gesinnung des tondi« endopsychisch wahrgenommen. Zu Zeiten, wo böse Geister herumschwärmen, darf man Kinder nicht schelten oder gar schlagen, man muß ihnen vielmehr den Willen lassen, ja man muß dem tondi des Kindes besonders opfern, damit er sich nicht fürchtet oder von den herumschwärmenden Geistern fortlocken läßt. Warneck: l. c. 55.

[4] Vgl. über den Zusammenhang zwischen dem Tondi des Herdes und Nachkommenschaft C. Rademacher: Über die Bedeutung des Herdes. Urquell. IV. 59. Eisler: Über die Kuba-Kybele. Philologus. 68. 202. F. S. Krauss:

Bekleidung, Speise und heilige Geräte. Wenn jemand eine Frau nimmt, so muß er bald ihrem tondi ein Gewand geben, man bringt zugleich Fisch als Gabe zu dem tondi der Frau, indem man sagt: »Oh tondi der N. N., wir bringen dir hier ein Gewand, nimm es an, zu bekleiden Söhne, zu bekleiden Töchter, iß diesen Fisch, damit er begleite viele Söhne und Töchter unserer Mutter«. Auf diese Weise will man den tondi der Frau gewinnen, viele Nachkommen zu gewähren. Am liebsten gibt man überhaupt dem tondi Fische als Gabe[1]. Die Opfernden essen die Fische zwar selbst, aber sie weihen sie erst dem tondi und sagen: »Diese Fische sind die Gabe für unseren tondi, damit fest sei unser tondi, fern jede Krank-

---

Artemidoros aus Daldis Symbolik der Träume. 1881. 112. Buch. II. Kap. 10. Herodotus: V, 92. Storfer: Marias jungfräuliche Mutterschaft. 1914. 118, 119. (Herd als Symbol des Uterus.) Bei den Votjäken ist nun in der Asche des Herdes der voršud, d. h. das Glück (oder tondi) der Familie. N. Blinov: Jazičeský kult votjakov. Wjatka. 1898. 10. Wenn der Sohn sich eine neue Familie gründet, so nimmt er den voršud, d. h. den Genius und das Glück der Familie in der Asche des Herdes mit. Wenn sein Vater nicht einwilligt, so muß er etwas von der Asche des Herdes stehlen, denn ohne voršud existiert kein Glück, keine Hoffnung. J. Wasiljew: Übersicht über die heidnischen Gebräuche, Aberglauben und Religion der Wotjaken. (Mem. Soc. Finno-Ougrienne XVIII. 1902.) 59 bis 62. (Über den voršud handle ich in den »Beiträgen zum ungarischen Volksglauben«. Adalékok a magyar néphithez. S. 12 und ebenda S. 19, Anm. 8 über die Bedeutung der Asche.) Die Ahnengeister (= Vaterimagines) hausen am Herde (Symbol der mütterlichen Vagina). W. R. S. Ralston: The Songs of the Russian People. 1872. 121, 123. Usakov: Materiali po narodnym vjerovanijam velikorussov. Etnograficeskoje Obozrjenie. 1897. Nr. 2 3. 155. Bondarenko: Poverje krestyan Tambovskoj Guberníj. Živaja Starina. 1890. II. 117. Wissowa »Penates« in Roschers Lexikon. Derselbe: Religion und Kultus der Römer. 1902. 145 bis 148. L. Preller: Römische Mythologie. 1858. 532 bis 550. Samter: Der Ursprung des Larenkultes. Archiv für Religionswissenschaft. X. 371. Im Backofen sieht das Mädchen den zukünftigen Gatten. K. Bartsch: Sagen, Märchen und Gebräuche aus Mecklenburg. 1880. II. 238. Der herausgefallene Zahn (Penissymbol) wird ins Ofenloch geworfen. P. Drechsler: Sitte, Brauch und Volksglaube in Schlesien. 1906. II. 298. Um einen guten Mann zu bekommen, »beten« junge Mädchen den Ofen an. Bartsch: l. c. II. 131. Wenn der russische Bauer sein Haus verläßt, wird das Feuer am Herd zuletzt von der ältesten Frau der Familie angezündet. W. R. S. Ralston: The Songs of the Russian People. 1872. 137 bis 139. Die Frau nimmt bei den Tschuwaschen den Hausgeist mit einem Stück des Herdes mit. P. v. Stenin: Die Tschuwaschen. Globus. LXIII. 322. Die junge Frau guckt in den Ofen (Sztancsek: Privigye vidékén gyűjtött babonák. Ethn. 1908. 102), sie küßt die Schwelle (vgl. Róheim: Die Bedeutung des Überschreitens, I. Z. f. Psa. 1920. 242) und Herd. (J. Piprek: Slawische Brautwerbungs- und Hochzeitsgebräuche. 1914. 170, 171). Vgl. noch Sartori: Sitte und Brauch. II. 1911. 10. Wuttke: Volksaberglaube. 396. Grimm: Mythologie. III. 442. Cziszewski: Ognisko. 1903. M. P. Nilsson: Herd und Aschengrube. A. R. W. XVI. 325. Preuner: Hestia-Vesta. Roschers Lexikon.

[1] Vgl. R. Eister: Der Fisch als Sexualsymbol. Imago. 1914. 165. J. Wasiljew: Übersicht über die heidnischen Gebräuche, Aberglauben und Religion der Wotjaken. Mem. Soc. Finno Ougr. XVIII. 1902. 71, 72. Storfer: Marias jungfräuliche Mutterschaft. 1914. 140 bis 152. Keller: Englisches erotisches Idiotikon. Anthropophyteia. 1910. VII, 44. Róheim: A medve és az ikrek. (Der Bär und die Zwillinge.) Ethnographia. 1914. S. 95, Anm. 3. Vgl. die aufgepflügten Fische im Schwank. K. Liebrecht: Zur Volkskunde. 1879, 126.

heit«[1]. Schon im Mutterleibe fordert der tondi des Menschen Speisen und zeigt das durch die Schwangerschaftsgelüste an[2].

Wenn jemand ein seinem tondi geheiligtes Gerät weggibt, dann wird er krank und nicht wieder gesund, bis er das heilige Gerät ersetzt hat. Dabei sagt er: »Oh tondi, erschreck dich doch nicht, weil dein Gerät weggegeben ist« usw. Es ist auf den tondi zurückzuführen, ob sich die Güter des Menschen vermehren oder vermindern, denn der tondi empfängt das Vermögen oder er wirft es von sich. Also die Menschen hängen sich an ihren tondi und machen ihn zu ihrem Herrn. Wenn jemand erkrankt ist, erklärt der Zauberer, der tondi finde sich beleidigt, und sofort meldet sich jemand, der den tondi des Kranken um Entschuldigung bittet[3]. »Meine Anbetung deinem tondi, ich will mich bessern. Dies ist ein Angeld, Beweis meiner Schuld, wenn du gesund wirst, will ich dir nach deinem Verlangen geben, Speise, Kleider, Schmuck. Dein tondi sei barmherzig.« Nach üblen Träumen überreicht der Träumer dem tondi sofort eine Gabe. Man darf dabei nicht mürrisch sprechen und muß seine besten Kleider anziehen. Manchmal weiht man seinem tondi ein Pferd oder Huhn. Wenn man plötzlich erschrocken ist, bringt man auch dem tondi ein Opfer das »Geschick« heißt[4]. »Der Batak ist beständig in Angst, daß sein tondi ihn verlassen könnte, darum ist es ihm viel wichtiger, seinem tondi mit Ehrfurcht und Opfergaben entgegenzukommen, als die fernen Götter zu verehren, die er weder fürchtet, noch liebt«[5]. (Eine typisch narzißtische Variante der Religion.) »Es ist Aufgabe eines klugen Menschen, seinen Tondi zu bewahren, zu kräftigen, durch Zufuhr anderweitigen Seelenstoffes zu bereichern und ihn bei guter Laune zu erhalten«[6]. Ähnliche Anschauungen finden wir auch bei anderen Völkern. Wenn bei den Karen jemand krank wird, so ist er von seiner Seele verlassen und seine Freunde vollführen dann eine Zeremonie mit dem Kleide des Kranken[7] und opfern seiner Seele ein Huhn mit Reis[8]. Für den Karen ist es außerordentlich wichtig, seine Seele bei guter Laune zu erhalten. Fortwährend bringt er ihr Opfer, schlägt das Bambus, um ihre Aufmerksamkeit zu gewinnen, und bindet ein Stück Faden an sein Handgelenk, um die stets fluchtbereite Seele zurückzuhalten[9]. Bei den Iroquois bedeutet

[1] Warneck: l. c. 56, 57.

[2] Warneck: Ebenda. 56.

[3] Krankheit als Folge der allmächtigen bösen Wünsche. Narzißmus des Kranken.

[4] Warneck: l. c. 57. Das Pferd muß ein junges Tier sein, dessen Haare noch nie abgeschnitten worden sind. Wahrscheinlich, weil man mit den Haaren »das Glück« abschneiden würde. (Kastrationsangst, vgl. oben.)

[5] Warneck: l. c. 40.

[6] Warneck: l. c. 8.

[7] Vgl. Warneck: l. c. über die Riten mit dem »Seelenkleid« der Batak.

[8] E. B. Tylor: Primitive Culture. 1903. I. 438.

[9] Crawley: The Idea of the Soul. 1909. 138. Nach F. Mason: Journal of the Royal Asiatic Society of Bengal. XXXIV. 195 bis 202.

oiäro^{n}' Seele. Nun sagt Hewitt über Opfer an den eigenen Schutzgeist »The expression ru-tä'-ne'^{n} = it requires pay from him, is used in reference to the necessity of making a feast to the guardian spirit (oiäro^{n}')«[1]. In Polynesien versöhnt man die atua des Kranken durch Verstümmlungen (Abschneiden des kleinen Fingers usw.), welche von den Verwandten des Kranken an sich selbst vollzogen werden[2]. Bei den Ewe und dem Tschivolk ist die Seele oder Schutzgeist das Aklama (Kla, Kra), ein unsichtbares Etwas, das Gott dem Menschen mitgegeben hat, damit es ihn überall begleite. Wenn jemanden ein Unfall getroffen hat und es doch glücklich vorübergeht, wenn man aus schwerer Krankheit gesundet, wenn einem etwas gelingt, so sagt man, »mein Aklama war mir gnädig«. Diesem Aklama, als einem selbständig in oder neben dem Menschen existierenden, über das Geschick des von ihm bewohnten Menschen frei entscheidenden Wesens werden Idole errichtet und Opfer dargebracht, meistens wird das Aklama im Aklama Kpak-pa = geschnitztem Aklama (eine rohgeschnitzte Menschenfigur) symbolisiert[3]. Es gibt auch eine Kalebasse des Aklama mit zwei sich kreuzenden Strichen, einem roten aus Blut und einem weißen aus weißer Erde. Die Striche werden alljährlich an dem dem Aklama geweihten Tage abgewaschen und neu aufgetragen. Auch kegelförmige Lehmfiguren (vornehmlich in Nord-Togo) dienen dem Aklama. Die Opfer, die ihm am Standorte seines Idols dargebracht werden, bestehen meistens in einem Huhn, dessen Blut auf das Idol gestrichen wird, Du Tschi haben das »Waschen des sum« (= okra, Aklama), sie waschen die Idole, die den Schutzgeist darstellen, in einer heiligen Quelle[4]. Bei den Hodzo sind die Funktionen des Aklama mehr spezialisiert. Er ist der Jagdgott, der beim Menschen wohnt und die Tiere dem Jäger übergibt[5]. Bei den Hoern ist der Kla oder Kra bei jedem Menschen und geht schon vor seiner Geburt in ihn ein. Der Name des Tages, an dem ein Mensch geboren wird, ist der Name seines Kla, der mit ihm kommt[6]. Kla ist der »jüngere Bruder« des Gottes, der beim Menschen wohnt. In Pelzi und Anum feiern sie den Tag jährlich einmal mit einem Festgelage, das man »das Bad des Kla«

[1] J. N. B. Hewitt: The Iroquoian Concept of the Soul. Journal of American Folklore. VIII. 115.

[2] Waitz-Gerland: Anthropologie der Naturvölker. 1872. VI. 303. Über derlei Verstümmlungen vgl. J. G. Frazer: Folk-Lore in the Old Testament. 1919. III. 165.

[3] Westermann: Über die Begriffe Seele, Geist, Schicksal bei den Ewe- und Tschivolk. Archiv für Religionswissenschaft. VIII. 104, 105.

[4] Westermann: Ebenda. 104, 105. Zu den kegelförmigen Figuren vgl. Grant-Allen: The Evolution of the Idea of God. 1897. Zu Ehren verstorbener Angehöriger werden in Nias Steine errichtet, die manchmal menschliche Figuren darstellen, manchmal aber die Form eines Phallos haben. Kleiweeg de Zvaan: Die Heilkunde der Niasser. 1914. 62.

[5] J. Spieth: Ewe-Stämme. 1906. 840.

[6] Vgl. den Namenstag und Schutzheiligen im europäischen Volksglauben und die Feier des Schutzheiligen bei den Südslawen.

nennt. Der Betreffende sagt: »Heute beabsichtige ich, meinen Kla zu baden« [1]. Wer sich gegen seinen Aklama (= Kla) verfehlt, den schützt er nicht mehr vor Krankheit oder Unglück. Er legt seine Hand manchmal in der Nacht auf die Brust seines Schützlinges, so daß dieser zwar wacht, aber doch nicht schreien kann. Jedes Leiden kommt von einer Verfehlung des Menschen gegen seinen Aklama. Dieser hat bestimmte Tage, an welchem seinem Schützling das Pfefferessen verboten ist, oder er darf kein Wildschwein essen oder Palmwein trinken. Das Übertreten dieser Verbote wird vom Schutzgeist bestraft. Die individuelle Eigenart des Menschen ist die Eigenart seines Schutzgeistes, der seinen Charakter dem Menschen aufprägt. Der Aklama reinkarniert sich nach dem Tode des Menschen in einem anderen Mitglied seiner Familie [2]. Bei den Tschi wird der Schutzgeist Kra nach dem Tode zu Sisa und dieser wird dann in den Nachkommen wiedergeboren. Dem eigenen Kra opfert man an seinem Geburtstage [3]. Außer dem Aklama, aber allerdings im engen Zusammenhang mit ihm, kennen die Hoer noch den Dzodzome, »die individuelle Eigenart des Menschen«. Wenn jemand krank wird, hat ihn sein dzogbe (= dzodzome) verlassen, wird er gesund, so ist der dzogbe zurückgekehrt. Man fragt den Dzogbe des Kranken, was er haben wolle, ob ein Huhn oder Palmwein? und das wird ihm auch dann zum Wohle des Kranken geopfert [4]. Die Ga schreiben dem Menschen drei Seelen zu, eine im Kopf, eine im Magen und eine in der großen Zehe. Der letzteren opfern sie vor einem Spaziergang [5]. Bei einem Unglücksfalle sagen sie: »Mein Okra (meine Seele) hat sich von mir abgewendet.« Von seinem Okra erfleht man Rat,

[1] Diesem Waschen der Seele ist es zu vergleichen, wenn ein Häuptling der Fan seinen Lebensbaum, der über seiner Nabelschnur gepflanzt worden ist und als Symbol seines eigenen Lebens gilt, von Zeit zu Zeit ein Wasseropfer darbringt. (R. P. H. Trilles: Le Totemisme chez les Fân. Anthropos Bibliothek. I. H. 4. 1912. 508.) Das Wasser symbolisiert in all diesen Gebräuchen das Fruchtwasser: am Tage der Geburt regrediert man in den pränatalen Zustand, um neues Leben aus dem Ursprung alles Lebens zu schöpfen. Vgl. den Zusammenhang zwischen Wasseropfer, Nabel und Sintflut. Feuchtwang: Das Wasseropfer und die damit verbundenen Zeremonien. Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums. 1910. 535, 713. W. H. Roscher. Neue Omphalosstudien. Abh. d. Phil.-Hist. Kl. d. Kgl. Sächsischen Ges. d. Wiss. XXXI. 1915. 15. Mehringer, Omphalos, Nabel, Nebel. Wörter und Sachen. V. 1913. 43 bis 91.

[2] J. Spieth: Die Ewe-Stämme. 1906. 510, 511. Ob auch der Vogel Aklama (J. Spieth: Die Religion der Eweer in Togo. 1911. 58) in diesen Zusammenhang gehört, kann ich nicht feststellen. Jedenfalls würde dies zur Vogelgestalt der Seele stimmen.

[3] A. B. Ellis: The Tshi speaking People. 1887. 15. 149, 153 bis 157. Nach Crawley: The Idea of the Soul. 1909. 175. Siehe auch Ellis: The Yoruba speaking People 125 bis 127.

[4] J. Spieth: Ewe-Stämme. 511, 512. In Akra und Aschanti ist das Kla das Leben des Menschen und der persönliche Schutzgeist. Er wird zitiert und hat Anspruch auf Dankopfer. Th. Waitz: Anthropologie der Naturvölker. 1860. II. 182.

[5] E. Crawley: The Idea of the Soul. 1909. 176. Auch von den Joruba werden Teile des eigenen Körpers verehrt. Waitz: Anthropologie der Naturvölker. 1860. II. 188.

Hilfe und Trost, ihn ehrt man täglich und auch öfters am Tag durch Opferspenden. Manchmal fürchtet der Ga, seine Seele (Okra) beleidigt zu haben, dann geht er zum Priester und läßt sich belehren, wie er den Okra wieder versöhnen könnte[1]. Die Ba-Ila nennen diese persönlichen Schutzgeister »musediakwe muntu« = »Namensbruder des Menschen«. Wenn jemand nießt, so sagt er: »Namensvetter, stehe mir immer bei.« (Hier wünscht man sich demnach selber »G'sundheit!«, nicht wie bei uns die anderen.) Dann opfert er dem Namensvetter durch Spucken und sagt dabei »Tsu«[2]. Will er auf die Jagd gehen, so opfert er dem Namensvetter und sagt: »Namensvetter, gehen wir zusammen auf die Jagd.« Nach der Jagd opfert er dem Namensvetter vom Fleisch des Tieres und sagt: »Here is meat, O my namesake. A spirit does not refuse his own any thing. To-morrow and to-morrow may I kill even more than this animal! Be thou around me, O hunter![3]« Smith und Murray, die beiden Verfasser des Buches über die Ba-Ila, weisen auch darauf hin, daß der »Namensvetter« des Ba-Ila und das Unbewußte (»subliminal self«) des modernen Psychologen eins und dasselbe sind. Nun ist aber der Mensch, wie bei vielen Naturvölkern, so auch bei den Ba-Ila, der wiedergeborene Großvater. Wenn er z. B. Mungalo heißt, so ist es darum, weil der Großvater Mungalo war. Demzufolge heißt natürlich auch der Geist Mungalo[4], d. h. er ist das auf eine höhere Sphäre erhobene eigene Ich, welches zugleich mit dem Großvater als Vorbild identifiziert wird[5]. Bei den Asaba hat jeder neben dem chi und eka auch einen ikenya, einen persönlichen Glücksgeist. Ein Idol vertritt diesen im Hause, dem regelmäßig Opfer dargebracht werden[6]. Ähnlich ist die Beschwörung des »luonto«, der eigenen Natur der finnischen Schamanen. »Nouse luontoni«, werde wirksam meine Natur (Naturkraft), sagt man beim Beschwören[7]. »Erwache meine Natur, mein Stamm aus der Erde Tiefen, Natur meines Vaters, meiner Mutter und meine eigene Natur«[8]. Oder in Lönrots Sammlung: »Stehe auf und sei fest meine Natur, Genius meiner Seele (haltia) erwache, glitzerndes Auge unter dem

[1] W. Schneider: Die Religion der afrikanischen Naturvölker. 1891. 144 (nach Ellis).

[2] Siehe oben (Teil I) über das Wörtchen »Tsu« und die sakrale Bedeutung des Speichels. Imago. 1921. 6.

[3] So differenziert sich dann der persönliche Schutzgeist zu einem besonderen Jagdgott. Vgl. Spieth: Die Ewe-Stämme. 1906. 830.

[4] Edwin W. Smith and Andrew Murray: The Ila speaking People of Norhern Rhodesia. 1920. 156 bis 160.

[5] Vgl. jetzt die präzisere Formulierung von Freud: »Das Objekt hat sich an die Stelle des Ich-Ideals gesetzt.« S. Freud: Massenpsychologie und Ich-Analyse. 1921. 83.

[6] J. Parkinson: On the Asaba People of the Niger. Journ. Anthr. Inst. XXXII. 312 bis 314.

[7] K. Erwast: Finnisch-Deutsches Wörterbuch. 1888. 341.

[8] Krohn-Bán: A finnugor népek pogány istentisztelete. 1908. (Der heidnische Götterkult der finnisch-ugrischen Stämme.) 184.

Stein, fleckiges Gesicht unter der Steinplatte, hart wie Stein ist meine Natur, meine Haare unbeugsam wie Eisen« usw.[1]. Auch die Opfer an die persönlichen Schutzgeister bei den Tschuktschen[2], dem Schutzgeist der angakoks (Schamanen) bei den Eskimo[3], Cree[4], der Ottawa[5], der Dené[6] an ihre Medizinsäcke oder Manitos, gehören in dieselbe Reihe, da diese Wesen, wie wir noch sehen werden, ebenfalls Abspaltungen aus dem Unbewußten ihrer Schützlinge und Weiterentwicklungen des Seelenbegriffes sind.

Genius.

Eine solche ist auch der römische »Genius«, eine unzweifelhafte Geburts- und Zeugungsseele[7]. Nur der Mann hat einen Genius, die Frau hat eine Juno. Genius und Juno verhalten sich zueinander wie Zeugung und Empfängnis. Das Wort erweitert dann seinen Sinn und bedeutet nicht bloß Zeugungskraft, sondern »die gesamte Kraft, Energie, Genußfähigkeit, mit einem Worte die ganze Persönlichkeit des Mannes, die höheres und inneres Wesen abspiegelt und darstellt«[8]. »Genialis lectus« heißt das Ehebett, wo der Genius der Familie segnend und befruchtend waltet und es dem Hause nie an Kindern fehlen läßt. »Geniales homines« sind gastlich freigebige Leute[9]. Seine Libidobedeutung ist unzweifelhaft. Für uns hat es aber besonderes Interesse, daß das, was dem Menschen zukommt, eigentlich seinem Genius zukommt, was ihm entwendet wird, wird seinem Genius entwendet »Nunc et amico meo prosperabo et Genio meo multa bona faciam« sagt einer, der Geld bekommen hat[10]. Einer, dem Geld entwendet ist, klagt »Egomet me defraudavi Amicum meum geniumque meum«[11]. Liebende rufen seine Hilfe an[12], bei der Bereitung des Hochzeitsbettes wird der Genius des Mannes angerufen[13]. Der Geburtstag ist das Fest des Genius natalis, Weihrauch und Kuchen sind ihm dargebrachte Opfer[14], viel-

[1] Lönnrot: Suomen kansan muinaisia loitsurunoja. (Alte Zaubersprüche des finnischen Volkes.) 1880. 26 b. John Abercromby: The Pre and Protohistoric Finns. 1898. II. 83. b.

[2] W. Bogoras: The Chukchee. (Jesup North Pacific Expedition.) 1907. 422.

[3] F. Boas: The Eskimo of Baffin Land and Hudson Bay. Bull. Am. Mus. Nat. Hist. 1891. 156. 511.

[4] G. Catlin: Illustrations of the Manner, Customs and Condition of the North American Indians. 1876. I. 36.

[5] Lettres edifiantes et curieuses. Nouvelle edition. VI. 1781. 172 bis 174. Frazer: Totemism and Exogamy. III. 382.

[6] A. G. Morice: The Canadian Denés. Annual Archeological Report. Toronto. 1906. 204. Frazer: l. c. III. 442.

[7] Identifiziert wird sie mit der Seele von Varro bei Augustinus: De Civitate Dei. VII. 1323.

[8] G. Wissowa: Religion und Kultus der Römer. 1902. 154.

[9] L. Preller: Römische Mythologie. 1858. 69.

[10] Plautus: Persa. II. 3, 11.

[11] Plautus: Aulular. IV. 9, 15.

[12] Tibull: 2, 2. 4, 5.

[13] Arnobius: 2, 67. Roschers Lexikon. I. 1615. Genius.

[14] H. Usener: Götternamen. 1896. 297. W. Schmidt: Geburtstag im Altertum. 1908. 23. Wissowa: Religion und Kultus. 1902. 155. Tibull: II. 2. IV. 5. Censorinus De die natalí. 2. O. Jahn: zu Pers. p. 119. Ovid: Trist. III. 13, 18.

leicht gab es auch blutige Opfer[1]. Es scheint jedoch, daß eine gewisse Scheu vor dem Blutvergießen am Tage des Genius nachweisbar ist. Varro sagt, die Alten hätten, wenn sie dem Genius am Geburtstag das jährliche Geschenk darreichten, ihre Hände vom Blut ferngehalten[2]. Entsprechendes findet sich bei den Deliern, sie durften am Altar des Apollo γενέτωρ kein Tier schlachten[3]. Wenn wir uns an die bald bewußte, bald nur unbewußte Identität zwischen der Gottheit und dem Tier, welches der Gottheit geopfert wird, erinnern, so wird der Sinn dieses Verbotes sofort klar werden. Ein Tier dem Genius schlachten, hieße den Schutzgeist, also sich selbst, töten. Und auch wenn wir das Hauptgewicht bei der Deutung des Genius vom Gezeugten auf den Erzeuger legen, müssen wir sagen, daß der Genius ein nicht genug erdentfernter Vertreter der Vater-Imago ist, um dem Opfertod preisgegeben zu werden. Dann bedeutet aber der Genius auch die Libido, den Phallos[4] und somit entpuppt sich die Scheu vor dem Blutvergießen in diesem Zusammenhang als Kastrationsangst. Das Schlimmste, was sich vom Geizhals aussagen läßt »genium festo vix suo aestimat«[5]. Man dankt dem Genius natalis für das neue Jahr und trägt ihm Wünsche für die Zukunft vor[6]. Pompejus hat einmal, um seinen Genius besonders zu ehren, seinen Triumph gerade auf seinen Geburtstag gelegt[7]. Es wird wohl niemandem einfallen, die narzißtische Natur dieses Kultes zu bezweifeln. Der Genius ist einfach das idealisierte Selbst, der Atman der Upanishaden[8]. In Ägypten entspricht der Ka, der Doppelgänger des Menschen, dem Genius der Römer oder dem Tondi der Batak[9]. »Deinem Ka trinke ich zu« heißt es, und bedeutet soviel wie: ich trinke dir zu[10]. Wenn man einer Dienerin Geschenke gibt, so heißt es, dies sei für den Ka der Dienerin[11]. Die Ägypter hatten eine Vierseelenlehre. Das Herz des Toten war eine besondere überlebende Gottheit, Kanum, welches in der Mumie durch einen Skarabäus dargestellt wurde. Dann haben wir den xaib, den Schatten, welcher in Fächerform erscheint. Der bá ist der Seelenvogel und endlich der Ka ist Doppelgänger und Lebenskraft[12]. »Besitzer eines Ka« bedeutet einen lebenden

[1] Horatius: Od. III. 17, 14.
[2] Schmidt: l. c. 26.
[3] Schmidt: Ebenda. 28.
[4] Siehe Teil IV. Die Außenseele. Über Schlangengestalt der Seele.
[5] Vgl. Rheinisches Museum. 34. 539.
[6] Roschers Lexikon. Genius. 1617.
[7] Plinius: Hist. nat. XXXVII. 13. Schmidt l. c. 23.
[8] Vgl. P. Deussen: Sechzig Upanishaden des Rigveda. S. 257. (Opfer.)
[9] Vgl. F. S. Krauss: Der Doppelgängerglaube im alten Ägypten und bei den Südslawen. Imago. 1920. 387.
[10] Erman: Die ägyptische Religion. 1909. 103.
[11] G. Roeder: Urkunden zur Religion des alten Ägypten. 1915. (Religiöse Stimmen der Völker.) 89.
[12] Vgl. M. Medvei: Az egyiptomiak halottas tisztelete és halottas szobrocskái. 1917. (Totenkultus und Totenstatuen der Ägypter.) 10.

Menschen[1]. Unsere Ansicht also vom Ursprung der Selbstverdopplung in dem Streben der Libido nach dem eigenen Ich als Objekt, findet eine vollkommene Bestätigung in dem narzißtischen Kult der eigenen Seele, welche zugleich als eine funktionale Enthüllung der Urquelle des Seelenbegriffes gelten muß.

Das Unbewußte.

Noch ein Moment bleibt zu berücksichtigen. Der primitive Dualismus ist nicht bloß ein Gegensatz zwischen Körper und Seele, er ist auch ein Zwiespalt innerhalb des seelischen Teiles der Persönlichkeit. Wenn der Primitive sagt: »Ich tue das und jenes«, oder wenn er sagt: »Meine Seele« tut es, so meint er ganz verschiedene psychische Zustände. Seine Seele ist ja auch Er, aber doch etwas anderes, etwas in ihm, dessen Zugehörigkeit zu sich er wohl fühlt, das aber manchmal doch mit seiner bewußten Persönlichkeit in Konflikt gerät. »Die Wünsche des Menschen und seines Tondi sind keineswegs immer die gleichen, aber immer erfüllen sich die Wünsche des Tondi. Vom Tondi hängt das Geschick des Menschen ab«[2]. Ein solches Gefühl der ganzen Menschheit muß irgend eine Grundlage haben, ein solcher Zwiespalt kann nicht willkürlich ersonnen sein. Tatsächlich besteht dieser Zwiespalt, es ist der zwischen dem Bewußten und dem Unbewußten. Die Seele ist das Unbewußte[3]. Manche unserer Handlungen sind scheinbar unmotiviert, wir schrecken zurück vor unbekannten, d. h. noch nicht bewußt gewordenen Gefahren, in solchen Fällen übt eben das Unbewußte seine lebenshütende Funktion aus, indem es die notwendige Reaktion schneller hervorruft, bevor noch die Vorstellung Zeit gehabt hätte, bewußt zu werden. So ist das Arumburinga des Arunta sein Doppelgänger und Schutzgeist. Wenn ein Mann z. B. auf der Jagd ist und seine ganze Aufmerksamkeit dem Wilde zugewandt, das er gerade erlegen will, und dann plötzlich, scheinbar grundlos doch zu seinen Füßen blickt und bemerkt, daß er gerade auf eine Schlange getreten wäre, so ist es sein Arumburinga, welches ihm die Warnung zukommen ließ[4]. Dieser Arumburinga wird vom selben Nanjabaum oder Stein geboren wie der Mensch, aber er ist unvergänglich und unwandelbar[5], ein Zug, der nicht übel zu dem nicht entwicklungsfähigen,

---

[1] Steindorff: Der Ka und die Grabstatuen. Zeitschrift für ägyptische Sprache. Bd. XLVIII. 1910. 153, 154. Mit dem Genius vergleicht es auch Le Page Renouf: Vorlesungen über Ursprung und Entwicklung der Religion der alten Ägypter. 1882. 138.

[2] Warneck: l. c. 46.

[3] Vgl. L. Kaplan: Hypnotismus, Animismus und Psychoanalyse. 1917. 102. Persönlichkeitsfremde Komplexe werden als fremde Geister apperzipiert, Verschiebungen im Zustande des Unbewußten deuten auf ein Fernsein der Seele oder ein Besessensein durch fremde Geister. Die Lengua glauben manchmal, daß sich ihre fernweilende Seele nicht in den Körper zurücktraut wegen der fremden Geister, die sich eingenistet haben. »A man sitting up in full strength and vigour, apparently in doubt as to whether he is himself or not, and asserting that his soul is at a distance.« Grubb: An Unknown People in an Unknown Land. 1911. 135.

[4] Spencer and Gillen: Native Tribes of Central Australia. 1899. 514.

[5] Spencer and Gillen: l. c. 512, 515.

ewiggleichen Charakter des Unbewußten paßt[1]. Antisoziale Impulse fallen der Verdrängung anheim, doch plötzlich brechen sie wieder aus dem Unbewußten hervor. Bei den Akikuyu »If a man suddenly stabs another on the road, it is said that: it is his Ngor'o (= soul) which goes bad«[2]. Die entscheidende Rolle des Unbewußten in der Gestaltung der Lebensschicksale wird von den Primitiven endopsychisch wahrgenommen. Bei Eheleuten kommt es nicht auf Liebe an – sagen die Batak –, sondern darauf, daß ihre Tondi zusammenpassen. Der Tondi des einen muß die Ergänzung des Tondi des anderen sein, gewissermaßen sein Supplement. Diese, man möchte sagen chemische Ergänzung, nennt man »rongkap«. Ein Freier hat also seinen rongkap zu suchen, wobei ihm Träume, Vorzeichen und die Künste des Zauberers helfen. Das sicherste Kennzeichen, daß die Tondi eines Ehepaares zusammenstimmen, sieht man darin, daß sie Kinder bekommen[3]. Bei den Asaba ist jeder in zwei Exemplaren erschaffen und der Wiederschein des Menschen und all dessen, was er besitzt, im Lande der Geister ist der chi und dessen Eigentum. Der chi eines Mannes heiratet die chi der Frau, die er heiratet[4]. Wir wissen, daß die Umkehrung in das Gegenteil eine der Arten ist, durch welche das Unbewußte die Zensur ausspielt, Wünsche werden durch ihr Gegenteil dargestellt. Die Dajak glauben, daß das Reich der Seelen das genaue Abbild des Diesseits ist, nur findet sich dort alles in der Umkehrung, die Gegenstände stehen am Kopfe, was hier süß ist, ist dort bitter, Tag ist Nacht usw[5]. Unsere manifesten Eigenschaften beruhen immer auf Verdrängung der gegenteiligen Triebe, die im Unbewußten weiterleben. Doch nach dem Tode löst sich ja die Seele los vom Ich, das Unbewußte wird frei und so glauben die Dakota, daß die Seele eines ruhigen, wohlanständigen Menschen nach dem Tode unruhig und gefährlich wird, hingegen die Seele eines schlechten Menschen gar nicht zu fürchten ist[6], denn nichts Böses verbleibt ja in seinem Unbewußten, bei ihm ist ja alles bewußt geworden.

---

[1] Die anderen Seelen oder Seelenteile unterliegen nämlich einem ständigen Wandel in der Reinkarnation. (Vgl. Näheres im »Australian Totemism«.)

[2] Routledge: With a Prehistoric People. 1910. 239.

[3] Warneck: l. c. 12, 48, 49.

[4] J. Parkinson: On the Asaba People of the Niger. Journ. Anthr. Inst. XXXVI. 312 bis 314.

[5] F. Grabowsky: Der Tod, das Begräbnis etc. bei den Dajaken. Internationales Archiv für Ethnographie. II. 1889. 187. Vgl. weiteres über diese Umkehrungen bei Róheim: Psychoanalysis és ethnologia. Ethnographia. 1918. 83.

[6] Dorsey: A Study of Siouan Cults. Bureau of Ethnology. Report XI. 486. Auch die verschiedenen Tendenzen des Ichs, wie etwa Aktual-Ich und Ich-Ideal (Freud) können in verschiedenen Seelen personifiziert werden, so in den guten und bösen Engeln des europäischen Volksglaubens oder in der Auffassung der Lushai, wonach jeder Mensch eine weise und eine dumme Seele hat und die Unzuverlässigkeit des Menschen sich aus dem Widerstreit dieser beiden Seelen erklärt. Wenn man sich zufällig den Fuß anschlägt, hat die dumme Seele zeitweilig gesiegt. I. Shakespear: The Lushei Kuki Clans. 1912. 61.

Die Seele im Traum.

Die fast eintönige Universalität, mit welcher der Primitive seine Träume als Erlebnisse seiner Seele betrachtet, scheint der bekannten ethnologischen Hypothese von dem Ursprung der Seelenvorstellungen aus dem Traume recht zu geben. Hingegen fragt Durkheim, warum der Primitive gerade diese Erklärungsmöglichkeit wählt, er könnte ja ebensogut auf irgend eine andere verfallen, z. B. daß sein Körper, er selbst in die Traumgegend entrückt wird usw.[1]. Die richtige Antwort gibt uns erst das psychoanalytische Verständnis des Traumes als Produkt des Unbewußten. Im Schlaf erfolgt ein Insichkehren der Seele, die hemmenden Einflüsse der realen Außenwelt werden ausgeschaltet und den Wünschen des Unbewußten ist eine (relativ) ungehemmte halluzinatorische Erfüllung gegeben[2]. Diesen Wunschcharakter des Traumes fühlt der Primitive heraus, er trachtet sich aber dieser Erkenntnis durch eine Projizierung der Wünsche auf die Traumbilder zu entledigen. Eine Dayakfrau sagt zur Entschuldigung ihres Ehebruches, sie habe es vorausgeträumt und der Traum sei ein Gebot der Götter (d. h. des Unbewußten), wenn sie nicht gehorcht hätte, wäre sie wahrscheinlich verrückt geworden[3]. Ein Lengua träumte einmal, daß der englische Missionär Grubb drei Kürbisse aus seinem Garten gestohlen habe und forderte darauf von diesem eine Entschädigung. Er gibt zwar zu, daß er die Kürbisse nicht tatsächlich genommen hätte, aber — sagt er — »If you had been there you would have taken them«. (Die Indianer machen nämlich keinen Unterschied zwischen den Intentionen und der Ausführung eines Verbrechens, z. B. Mordes) »Thus showing — sagt Grubb — that he regarded the act of my soul, which he supposed had met his in the garden, to be really my will[4].« Im Traume verläßt die Seele den Körper — so glauben die Indianer Nordamerikas — und wandert umher, nach den Dingen, von denen sie sich angezogen fühlt, der Wachende muß sich bemühen, diese zu erlangen, damit sich die Seele nicht betrübe und den Körper ganz verlasse[5]. Was ein Indianer träumt, dazu glaubt er sich unabänderlich bestimmt, und sei es auch Mord oder Kannibalismus, er führt es aus[6].

[1] E. Durkheim: Les Formes Elementaires de la Vie Religieuse. 1912. 78.

[2] Vgl. S. Freud: Die Traumdeutung. 1911. 117.

[3] E. H. Gomes: Seventeen Years among the Sea Dayaks of Borneo. 1911. 162.

[4] Barbrooke Grubb: An Unknown People in an Unknown Land. 1911. 153, 154.

[5] de la Potherie: Histoire de l'Amerique septentrionale. 1727. Nach Waitz: Anthropologie der Naturvölker. III. 195.

[6] Kohl: Kitschi-Gami oder Erzählungen vom oberen See. Bremen. 1859. ex Waitz: Ebenda. Der Indianer gibt also dem Unbewußten nach, bei den Tonga äußert sich im Wachleben schon der Widerstand »Dreams« are not generally liked by the Thongas. If something they happened to dream really takes place, it disgusts them. When a man has seen a woman several times in his dreams, especially if she were pregnant he consults the oracle. If he dreams he has relations with her he may go next day and hit her with a stick. He leaves the stick on the ground and goes

Schlaf, Traum und Erwachen sind für den Hoer rätselhafte Vorgänge, von denen man sich keine klare Vorstellung machen kann. Im Schlaf verläßt die Seele den Körper und geht spazieren, sobald sie wieder in den Leib zurückkehrt, erwacht der Schlafende. Der Traum (von ku drō »träumen«) wird drō kuku genannt und das bedeutet soviel wie »halb und halb gestorben sein«. Im Traum geht die vom Körper sich entfernende Seele in das Traumland drōewe, wo man in dem einen Augenblick etwas schaut und zu haben glaubt, was sich aber nicht festhalten läßt[1]. Der Traum wird deswegen auch »Sehen von Schatten« genannt. Diese Schatten sind aber real gedacht[2]. Der Westafrikaner deutet seinen Traum auf die Erlebnisse seiner Traumseele[3]. Im Schlaf ebenso wie im Tode verläßt die Seele den Körper und sieht die Seelen der Lebenden und Toten[4]. Pechuel-Loesche sagt über die Bafiote: »So hat schon der lebendige Mensch mit der eigenen Seele seine liebe Not. Er ahnt ihre Neigungen. Und im Schlafe merkt er erst recht, was sie eigenmächtig unternimmt. Sie fliegt wie ein Vogel. Sie schweift in die Wildnis und jagt. Sie steigt in den Kahn und fischt. Sie geht vielleicht zum Baume, wo die Placenta vergraben worden ist, mit der sie geheimnisvolle Beziehungen unterhält[5]. Sie macht sich lüstern an das andere Geschlecht, fährt in ein Tier, treibt vielerlei harmlosen oder groben Unfug«[6]. Der Südafrikaner glaubt, daß sein Schatten ihn im Traume verläßt und die Örtlichkeiten wirklich aufsucht, die er im Traume sieht, auch kann er sich mit den Schatten anderer Personen treffen und von ihnen Mitteilungen erhalten[7]. Die Nandi glauben, daß die Seele im Schlafe den Körper verläßt und daher soll ein Schlafender nicht plötzlich geweckt werden, sonst könnte es geschehen, daß die Seele den Rückweg nicht findet[8]. Die Haussa sagen, manchmal ist man bei Nacht durstig, doch zu schläfrig, um aufzuwachen und zu trinken. »This shows that his soul is suffering from thirst, and is trying to get out of his body to assuage it. On the person going off to sleep soundly the soul will leave the body and will take the shape of a bird and fly to where there is water. You often hear a

away without a word. This is done to get rid of the obsession and to prevent the dream from passing into reality. H. A. Junod: The Life of a South-African Tribe. 1913. II. 341.

[1] Vgl. Tantalus und andere Büßer in der Unterwelt als Traummotive. Boll: Oknos. Archiv für Religionswissenschaft. 1918. 151.

[2] I. Spieth: Die Ewe-Stämme. 1909. 564.

[3] M. H. Kingsley: West African Studies. 1901. 170.

[4] Arthur Glyn Leonard: The Lower Niger and its Tribes 1906. 146.

[5] Der Traum als Regression in die Intrauterinlage! (Ferenczi.) Diese Träume deuten also funktional den Grundcharakter des Traumes an. (Placenta unter dem Baum = Kind im Mutterleib.)

[6] Pechuel-Loesche: Die Loango Expedition. 1907. II. 301.

[7] D. Kidd: The Essential Kafir. 1904. 83.

[8] A. C. Hollis: The Nandi. 1905. 81, 82. Laut den Kagoro verlassen die Schattenseelen den Körper des Schlafenden. J. N. Tremearne: Notes on some Nigerian Head Hunters. Journal Anthropological Institute. 1912. 158.

tweet-tweet-tweet at night and you know that that is some thirsty soul«[1]. In dieser Beschreibung handelt es sich natürlich um einen urethralerotischen Weckreiz: Daher der Durst und das Fliegen. Der Boloki erklärt seine Träume als Irrfahrten der Seele[2]. Die Wadschagga bezeichnen die Seele mit dem Worte »urima«, was am ehesten dem Worte »Lebenskraft« entspricht, denn diese Seele ist an den Leib gebunden und vergeht mit dem Tode. Es ist die »Körperseele« der Wundtschen Terminologie. Aber – so fährt Gutmann fort – der Schatten des Menschen überdauert den Tod. Er allein geht in die Unterwelt hinab um dort schließlich auch zu sterben, zu vergehen. Dieser Schatten des Menschen nun, wie er im Sonnenlichte sichtbar wird, ist der, der alles im Traume Erschaute wirklich erlebt, indem ihn die Geister autheben und an jene Orte führen, die man z. B. auf einer geträumten Reise berührt[3]. Daß es gerade die Schattenseele ist, der die Traumerlebnisse zugeschrieben werden, ist leicht zu verstehen, wenn wir der narzißtischen Natur sowohl des Traumes wie der Selbstverdopplung im Schatten eingedenk bleiben. Die Schattenseele, das Unbewußte, äußert sich im Traume, es wird von den Geistern (= die verdrängten Komplexe) emporgehoben, es allein lebt in der Unterwelt des Seelischen weiter, um schließlich auch in Vergessenheit zu geraten und zu sterben. Die Karen in Hinterindien sagen, der Mensch könne im Traume nur solche Gegenden aufsuchen, wo er schon früher einmal gewesen[4]. Ist ja die Traumlandschaft häufig eine symbolische Wiederholung der pränatalen Umgebung des Menschen. Kein Dajak würde daran denken, Priester oder Schmied zu werden, wenn er es nicht früher geträumt hätte, d. h. wenn es nicht seinen vorbewußten Wünschen entspricht. So gibt z. B. einer sein Kind einem fremdem Manne zum Erziehen, weil er geträumt hatte, daß das Kind sonst sterben würde[5]. Hier werden also die verdrängten Mordimpulse in gemilderter Form realisiert – das Kind ist »weg«, d. h. so gut wie tot. Laut den Igorroten geht die Seele des lebenden Menschen, das ta' ko, ins unsichtbare Reich der Geister im Traume und bringt den Lebenden Kunde vom Jenseits[6]. Eigentlich kommen die Tagalen unseren Anschauungen vom Aufbau des Psychischen schon ziemlich

[1] J. N. Tremearne: The Ban of the Bori. 1914. 134, 135.

[2] J. Weeks: Among Congo Cannibals. 1913. 261.

[3] B. Gutmann: Wahrsagen und Traumdeuten bei den Wadschagga. Globus. XCII. 1907. 166. Die Südaustralier sagen, wenn jemand in tiefem Schlafe versunken ist: »Now he is away over the water«, d. h. seine Seele ist im Jenseits. Account respecting beliefs of Australian Aborigines. Manuscript of Sailors belonging to the Wilkes Expedition. Journal of American Folklore. IX. 202.

[4] A. Bastian: Die Völker des östlichen Asiens. 1866. II. 389.

[5] Ling-Roth: The Natives of Sarawak and British North Borneo. 1896. I. 231, 232. Wenn er im Traum ins Wasser fällt, so sagt er, seine Seele sei hineingefallen und er ruft den Zauberer, um sie herauszufischen.

[6] A. E. Jenks: The Bontoc Igorot. Departement of the Interior Ethnological Survey Publications. 1905. 197.

nahe, indem sie sagen, daß die Hälfte der Seele im Traum umherwandere[1]: Wir würden etwa sagen die unbewußte Hälfte. Die Euahlayi haben außer ihren anderen Seelen noch besondere Traumseelen. Was die Traumseele sieht, das erscheint dem Träumenden. Wenn jemand die wandernde Traumseele schlägt, so spürt man Müdigkeit, und wenn man sie hindert, in den Körper zurückzukehren, dann erwacht man überhaupt nicht mehr. An der Grenze Queenslands wohnte ein Zauberer, der hatte einen Sack voll solcher abgefangenen Traumseelen und infolgedessen ist er eines der gefürchtetsten Mitglieder seiner Gilde[2]. Am Pennefather River spricht die eigene Seele zum Schlafenden im Traume, am Cape Grafton bringt die Taube der Mutter im Traume die Seele ihres Kindes[3]. Die Chane und Chiriguano in Südamerika treffen im Traume einen Toten, sie besuchen im Traume das Totenreich[4]. Die Stämme Nordwestbrasiliens glauben, daß die Seele im Schlaf und Traum den Körper verläßt und »spazieren« geht[5]. Durch das Abhetzen der zurückkehrenden Seele im Traum erklärt der Bahairi die Kopfschmerzen, die man nach zu kurzem nächtlichen Schlummer bekomme[6]. Bei den Bororo fliegt die Seele im Traum in Gestalt eines Vogels von dannen, sie sieht und hört dann vieles und, was der Erwachende berichtet, wird fest geglaubt[7]. Auch den Kulturvölkern ist derartiges keineswegs fremd, die Folklore Europas und Chinas weist zahlreiche Beispiele von den Traumfahrten der Seele auf[8]. Wenn wir uns vergegenwärtigen, daß der Primitive endopsychisch die Wahrnehmung macht, daß er nicht ganz »Herr im eigenen Hause« (Freud) ist und die unbeherrschbaren Gewalten seines innersten Wesens in der Form eines schattenhaften Doppelgängers objektiviert, so wird es uns einleuchten, warum gerade das Traumleben der Herrschaft dieses Doppelgängers unterworfen ist[9].

---

[1] A. Bastian: Die Völker des östlichen Asiens. 1866. II. 389. Die Maori (W. B. Baker: On Maori Poetry. Transactions of the Ethnological Society. I. 57), die Aru-Insulaner (Riedel: De Sluik-en kroeshaarige Rassen tuschen Papua en Selebes. 1888. 267.) und die nördlichen Massim (C. G. Seligmann: The Melanesians of British New Guinea. 1910. 734.) deuten Träume als Erlebnisse der wandernden Seele.

[2] K. L. Parker: The Euahlayi Tribe. 1905. 27, 28.

[3] W. E. Roth: Superstition, Magic and Medicine. North Queensland Ethnography Bull. 5. 1903. 27.

[4] E. Nordenskiöld: Indianerleben. 1912. 257.

[5] Th. Koch-Grünberg: Zwei Jahre unter den Indianern. 1910. II. 152. Vgl. bei den Karaja P. Ehrenreich: Beiträge zur Völkerkunde Brasiliens. 1891. 33.

[6] K. von den Steinen: Unter den Naturvölkern Zentralbrasiliens. 1897. 295.

[7] Steinen: Ebenda. 397. In Motlav werden nur die besonders lebhaften Träume diesen »Traumfahrten« der Seele zugeschrieben. R. H. Codrington: The Melanesians. 1891. 249. 266.

[8] J. J. M. de Groot: The Religious System of China. IV. 2. 1901. 117. Leuba: The Several Origins of the Ideas of Unseen, Personal Beings. Folk-Lore. 1912. 152 bis 156.

[9] Vgl. Kaplan: Hypnotismus, Animismus und Psychoanalyse. 1917. 102. »Die transzendentale Welt — das Jenseits — wird also mit dem Unbewußten

Die Seele und das Infantile.

Die Seele wäre also funktional dem Unbewußten gleichzusetzen. Woraus besteht aber unser Unbewußtes? Darauf antwortet die Psychoanalyse: Im wesentlichen aus verdrängten Wünschen und Erlebnisspuren unserer Kindheit, hier sind die archaischen Vertreter eines überwundenen Standpunktes der psychischen Entwicklung zu Hause. Das Unbewußte ist also das Infantile. Nun werden wir die Angaben verstehen, in denen die Seele als verkleinertes Abbild des Menschen oder als Kind erscheint. Eigentümlicherweise mischen sich aber noch andere Gebilde mit diesen, als wollten sie uns ermahnen, daß wir eine andere Seite der Frage nicht vernachlässigen sollen. Das Unbewußte kann ja nur wünschen, es ist Wunsch, Lustprinzip, Libido. Das ist ja die Vorstellung der Seele ihrem Ursprunge nach auch, wie wir bereits gesehen haben. Wie verrät sich das in unseren Angaben? Die Größe der Seelenmännchen wird oft als finger- oder daumengroß angegeben, sie wohnen im Finger, oder haben die Gestalt eines Fingers — und der Finger ist ja ein symbolischer Phallos[1]. In Ägypten bleibt der Ka, der seelische Doppelgänger des Menschen, ewig in kindlicher Gestalt, einerlei ob es die Seele eines Kindes oder eines Mannes ist[2]. Nach indischer Anschauung ist die Seele, die den Körper des Toten verläßt, daumengroß[3]. Jama zieht die Seele in Form eines kleinen Männchens aus dem Körper[4]. Wenn in Macassar ein Kranker im Todeskrampfe liegt, reibt ihm der Priester den Mittelfinger, um den Ausgang der Seele, der stets dort erfolgt, zu erleichtern[5]. Die östlichen Semang glauben, daß die Seele ein genaues Abbild des Menschen sei, aber rot wie Blut und nicht größer als ein Maiskörnchen[6]. Die Malayen halten die Seele für ein kleines Männchen, gewöhnlich unsichtbar, doch ungefähr von der Größe eines Daumens, welcher in Form und Proportion, ja sogar in der Gesichtsfarbe genau dem Körper entspricht, welcher sein Behälter ist[7]. Mit folgenden Worten wendet sich der malaiische Zauberer zur Seele des Kokosbaumes »Come hither, Little One, come hither, Come hither, Tiny One, come hither, Come hither, Bird, come hither, Come hither, Filmy One, come hither«[8]. Sofort wird der Sinn der Anrufung des »Kleinen« klar, wenn wir bedenken,

Daumengestalt der Seele.

identifiziert«, S. 106: »So bedient sich die Verdrängung der animistischen Denkweise, indem das Ich als außerhalb des Ich befindlich aufgefaßt wird.«

[1] Vgl. oben über Daumen im Liebeszauber und über den Däumling der Märchen. Imago. 1921. 28. Anm. 10. 168.

[2] Guimet: Les âmes egyptiennes. Revue de l'Histoire des Religions. LXVIII. 1913. 1. Medvei: Totenkultus der Ägypter (ung.) 1917. 42. Vgl. auch die Arbeit von Monseur: L'âme poucet. Revue de l'Histoire des Religions. LI.

[3] Crawley: The Idea of the Soul. 109. 141, 144.

[4] Crawley: Ebenda. 242. Bastian: Der Mensch in der Geschichte 1860. II. 312.

[5] A. Bastian: Der Mensch in der Geschichte. 1860. II. 322.

[6] Skeat and Blagden: Pagan Races of the Malay Peninsula. 1906. II. 194.

[7] Skeat: Malay Magic. 1900. 47.

[8] Skeat: Malay Magic. 1900. 217.

daß die »Seele des Reises«[1] auch »Kind des Reises« heißt[2]. So glauben die Eingeborenen bei Adelaide, daß die Seele ungefähr so groß sei wie ein Knabe von acht Jahren[3]. Andere sagen, die Seele sei so klein »that it might pass through a chink«[4]. Fison schreibt an Frazer: »Die Anschauung der Fijier, daß die Seele ein winziges Männchen sei, wird durch die Sitte der Nakelo beleuchtet. Man begleitet nämlich die Seele eines toten Häuptlings zum Flußufer, wo der Charon der Fijier ihn abholen soll. Am Wege schützt man die Seele mit Fächern, denn, so sagte einer dem Europäer. »His soul is only a little child«[5]. Die Huronen faßten die Seele als verkleinertes Abbild des Menschen auf[6]. Die Chukchen glauben, die Seele sei sehr klein[7]. Laut den Anschauungen der Grönländer hat der Mensch mehrere Seelen. Die größten wohnen im Larynx und in der linken Seite und seien ungefähr so groß wie ein Spatz. Die anderen leben in verschiedenen Teilen des Körpers und sind von der Größe eines Fingergelenks[8]. Bei den Giljaken hat der Mensch eine große Seele, die in ihrer Größe dem Körper des Menschen gleichkommt. Außerdem haben aber alle Menschen noch kleine Seelen, welche sich im Kopfe der großen Seelen befinden, nach deren Tod sie sich in die großen Seelen verwandeln und zu Duplikaten der gestorbenen werden. Diese kleine Seele stellt sich der Giljake als Ei vor und es ist diese kleine, eiförmige Seele, die dem Giljaken im Traum erscheint[9]. Die eiförmige Seele deutet Sternberg richtig auf den Embryo, ja, vielleicht liegt sogar eine noch weitergehende Regression bis zum Spermatozoön vor. Dann wären wir auch zur Annahme gezwungen, daß die Gleichungen Seele = das Infantile, Seele = Embryo, Seele = Sperma, Libido, alle richtig sind, nur daß jede von ihnen eine weiter zurückliegende Stufe der regressiven Begriffsbildung darstellt. Vorläufig haben wir es nur mit der ersten Stufe zu tun[10]. Der Batak sieht in seinem Sohne seinen Tondi, denn er pflanzt das Leben fort. Alle kinderlosen Menschen haben gewissermaßen keinen Tondi[11]. Dem Dayak er-

[1] Skeat: l. c. 225. Vgl. auch Spenser St. John: Life in the Forests of the Far East. 1862. I. 177, 178.

[2] Skeat: l. c. 243.

[3] E. J. Eyre: Journals of Expeditions of Discovery into Central Australia. 1845. II. 346.

[4] Ch. Wilhelmi: Manners and Customs of the Australian Natives. Royal Society Transactions. Melbourne. 1862. 28.

[5] I. G. Frazer: Golden Bough (zweite Ausgabe). I. 250.

[6] Relation des Jesuites. 1634. 17. 1636. 104. 1639. 43. Nach Crawley: l. c. 155.

[7] W. Bogoras: The Chukchee. (Jesup North Pacific Expedition.) 1907. Religion. 333.

[8] Holm: Meddelelser om Grønland. X. 112. Nansen: Eskimoleben. 1903. 201, 202.

[9] L. Sternberg: Die Religion der Giljaken. Religionswissenschaft. VIII. 1904. 470.

[10] Über Seele und Embryo vgl. demnächst im »Australian Totemism«.

[11] Warneck: Die Religion der Batak. 1909. 47.

scheint die Seele als »miniature human being«[1]. In Minahassa heißt die Seele »kleiner Mann«[2] und ebenso nennen die Toradjas von Zentral-Celebes die Seele »tanoana«, d. h. »Männchen, Homunculus«[3]. Wenn wir nun einmal so weit sind und das Infantile an der äußeren Gestalt der Seele erkannt haben, so wird uns ihre hohe, schrille, piepsende Stimme[4] nicht mehr überraschen, sie deutet den Kontrast an, zwischen der tiefen Stimme des Mannes und der höheren Stimmlage des Kindes. Darin macht uns auch die Beobachtung nicht irre, daß diese schrillen Töne oft von den Zauberern hervorgerufen werden, im Gegenteil, wir werden in diesem Umschlagen der Stimme gerade die Regression ins Infantile erblicken[5]. Die Seelen reden in pfiffartigen Tönen mit den Zuluzauberern[6] und überall in Neuseeland und Polynesien sind die schrillen Töne der Toten bekannt[7]. Das Gebet der Wogulen ist ein schrilles Piepsen, wie wenn man Hühnchen heranlockt[8]. Die Stimme der Seele.

Aus einer Vergleichung der Phylo- und Ontogenese gelangen wir also zu dem Resultate, daß die narzißtisch-animistische Entwicklungsphase eine Kompromißbildung zwischen den an den erogenen Zonen haftenden libidinösen Trieben und dem Widerstande ist. Die vorwiegend auf Grundlage der diffusen Erogeneität (Lustempfindlichkeit des »allgemeinen Sinnes« Wundt) zustande gekommene Summierung der libidinösen Triebe (Körperseele) als Grundlage des Ichgefühls führt zur Bildung eines zweiten außerkörperlichen, ejizierten Ichs (Eidolon, Ebenbildseele). Diese ejizierten Vorstellungen und Gefühle knüpfen sich leicht an Vorstellungsinhalte an, welche von der Außenwelt objektiv gegeben sind, der Mensch, der sein Ebenbild sucht, findet es auch im Schatten, im Spiegelbild. Weil das Unbewußte durch Ersatzobjekte zu befriedigen ist, zieht der Mensch den Gegenstand seines Hasses oder seiner Liebe in das rohgefertigte Bild hinein und handelt dementsprechend. Die eigentliche Grundlage jeder Ejizierung ist aber immer eine Hemmung, entweder eine äußere oder eine innere. Eine äußere Hemmung ist z. B., daß der Feind nicht auffindbar ist, man sich also mit dem Bilde begnügen muß, eine innere Hemmung wäre der intrapsychische Wider- Zusammenfassung.

[1] Spenser St. John: Life in the Forests of the Far East. 1862. I. 179.
[2] A. C. Kruijt: Het Animisme. 1906. 13, 171. J. A. T. Schwarz: Mededeelingen van wege het Neederlandsch Zendeling Genootschap 1903. 104. Crawley. The Idea of the Soul. 1909. 115.
[3] Kruijt: l. c. 12, 66, 171, 176. Bedeutet auch Bild, Spiegelung. Vgl. zu diesen Vorstellungen Róheim: Spiegelzauber. 1919. 106.
[4] Vgl. E. B. Tylor: Primitive Culture. 1903. I. 452.
[5] Vgl. Ferenczi: Krankhafte Anomalien der Stimmlage. Int. Zeitschrift.
[6] Callawey: The Religious System of the Amazulu. 1870. 265, 348, 370.
[7] Tylor: l. c.
[8] Munkácsi: Vogul Népköltési Gyűjtemény (Sammlung des wogulischen Volksglaubens). 1910. II.

stand (seinerseits wiederum ein Abkömmling der äußeren Schwierigkeiten), welcher sich auf Grundlage der psychischen Bipolarität den positiven Libidoströmungen als Negativum entgegenstellt. Eben dieser Widerstand ist es aber, welcher die Scheidewand zwischen Bewußt und Unbewußt bildet, das, was ejiziert wird, weil es auf Widerstand stößt, sind also die Libidoströmungen, aber auch das Unbewußte. Die Seele ist das Unbewußte, die Spaltung der Welt in körperlich und seelisch entsteht aus der Spaltung des Individuums in Bewußt und Unbewußt und entspricht dem Gegensatz zwischen Realitätsprinzip (= Körper = Bewußt) und Lustprinzip (Seele, Unbewußt[1]). Die endopsychisch wahrgenommenen Manifestationen des Unbewußten in Ahnungen und Träumen werden also richtig als Äußerungen der Seele, des Lustprinzips, aufgefaßt. Als Lustprinzip erscheint die Seele in der Däumlinggestalt (= Phallossymbol). Da das Verdrängte aus Materialien der Kinderzeit besteht, hat die Seele Gestalt und Sprache eines Kindes. Nun werden wir zusehen, wie sich diese Verdopplung des Menschen der Außenwelt gegenüber verhält. Naturgemäß muß sich dem Menschen zu Liebe die Außenwelt auch verdoppeln.

[1] Daß das Bewußte in der Schulpsychologie als das Allein-Psychische aufgefaßt wird, während das Unbewußte als niedrigere Entwicklungsstufe dem Körperlichen nähersteht, kann ich nicht als Einwendung gelten lassen. Denn das »Psychische« der Psychologen ist nur eine höhere Funktionsweise des Realitätsprinzips, der Notwendigkeit der Anpassung an die fremden, d. h. widerstandleistenden Körper der Außenwelt, es ist also natürlich das System Bw., welches die Welt der Realität apperzipiert, während das Unbewußte eine magisch-animistische Wunschwelt gestaltet. Siehe auch S. Freud: Jenseits des Lustprinzips. 1920. 22, über den Ursprung des Systems Bw. aus der Hirnrinde, d. h. aus der Schichte, welche die Grenze zwischen dem Lebewesen und der Außenwelt bildet.

Literatur.

a) Englische.

FREDERICK SCHLEITER: Religion and Culture. A Critical Survey of Methods of Approach to Religious Phenomena. (Columbia University Press, Newyork 1919. Pp. 193 and Bibliography.)

Wie schon der Titel andeutet, beabsichtigt der Verfasser, nur einen kritischen Überblick und keinen Originalbeitrag zu diesem ausgedehnten Thema zu liefern, das Gebiete wie vergleichende Religionsforschung, Massenpsychologie, Anthropologie und Ethnologie in sich einschließt. Die Arbeit beschäftigt sich hauptsächlich mit der schwierigen Frage der Methodologie, bespricht die Kriterien, nach denen die Deutung der anthropologischen Erkenntnisse vor sich geht, die Prinzipien, welche den verschiedenen Arbeitsmethoden zugrunde liegen und die günstigsten Ausgangspunkte für Forschungen und Untersuchungen. Da uns hier aber weder Zeit noch Raum zur Besprechung dieser komplizierten Probleme zur Verfügung stehen, wollen wir uns darauf beschränken, einige Worte über den Gesamteindruck zu sagen, den die Arbeit erweckt.

Man hat bei der Lektüre die Empfindung, daß der Autor — zweifellos in dem Bestreben, objektiv zu bleiben — jede Kritik der dargelegten Methoden zu ängstlich vermeidet, so daß sein Buch schließlich eine Aneinanderreihung von Auszügen aus einer Theorie nach der andern wird und es versäumt, die organischen Beziehungen der einzelnen Methoden untereinander anschaulich darzustellen. Immerhin verschafft es Lernenden einen guten Überblick über die Hauptrichtungen auf diesem Arbeitsgebiet und enthält gleichzeitig eine sehr brauchbare und sorgfältig ausgewählte Bibliographie. Daß anderseits die Aussagen des Autors nicht immer verläßlich sind, beweisen einige grobe Irrtümer und Mißverständnisse, die ihm in der Darstellung der psychoanalytischen Theorie unterlaufen.

Die Verwendbarkeit des Buches wird leider durch seinen Stil — ein schwer lesbares Deutsch-Amerikanisch — stark beeinträchtigt.

EDWARD CLODD: »Magic in Names.« (Chapman & Hall, London 1920. Pp. 238., Price 12 *s*. 6 *d*.)

Eine außerordentlich wertvolle, klar und übersichtlich angeordnete Materialsammlung, die in keiner psychoanalytischen Bibliothek fehlen sollte. Der Autor begnügt sich in weiser Beschränkung hauptsächlich mit der Darlegung des Materials, ohne viel Erklärungen und Deutungen hinzufügen zu wollen.

Er beginnt mit einer Beschreibung des weitverbreiteten Glaubens an das Mana, die Macht, das Weltgeschehen auf übernatürlichem Wege zu beein-

flussen, ein Begriff, der sich wahrscheinlich mit der von der Psychoanalyse sogenannten »Allmacht der Gedanken« deckt. Er zeigt, wie diese Kraft zuerst konkreten Körperbestandteilen, wie dem Blut, den Haaren, Zähnen, den Körpersäften etc., später weniger materiellen Dingen, wie dem Bild, dem Schatten, Spiegelbild, Echo zugeschrieben wurde und findet von da aus den Übergang zu dem Hauptthema des Buches, den Vorstellungen von magischer Kraft, die mit allen Arten von Namen in Verbindung gebracht werden. Hier bespricht er in einzelnen Kapiteln das Verhalten gegenüber dem eigenen Namen und den Namen von Verwandten, Geburts- und Initiationsnamen, Euphemismen, Königs-, Priester- und Götternamen und den Namen von Verstorbenen. Wir erfahren, daß der Primitive dem Namen eine außerordentlich große Bedeutung zuerkennt, ihn einerseits als etwas Konkretes und Selbständiges und anderseits als den vollgültigen Vertreter der Person selbst behandelt. So findet sich z. B. der Glauben, daß es sicherer ist, seinen Namen verborgen zu halten, und daß ein Feind durch Kenntnis des Namens Macht über einen erhält, über die ganze Welt verbreitet.

Der Autor, dessen Arbeitsgebiet die Anthropologie und Folkloristik ist, entnimmt sein Material hauptsächlich dem Leben der primitiven Völker und der Bauern und versäumt es, auch die Beispiele heranzuziehen, die sich bei den kulturell hochstehenden Ständen und Nationen auffinden ließen. So können wir uns mit seiner Äußerung, daß »für den Kulturmenschen der Name nur eine notwendige Etikette ist« nicht einverstanden erklären. Jeder praktische Arzt weiß, daß Patienten in Bewußtlosigkeiten, in denen sie für jeden andern Reiz unempfindlich sind, noch auf den Anruf beim eigenen Namen reagieren und Steckel machte gelegentlich darauf aufmerksam, in welchem außerordentlichen Ausmaß Charakter und Interessenentwicklung eines Menschen durch die Bedeutung seines Namens beeinflußt werden können.

Wir sehen hier ein neues ergiebiges Arbeitsfeld für den Psychoanalytiker vor uns und haben alle Ursache, dem Verfasser für das wertvolle und reiche Material, das sein Buch uns zur Verfügung stellt, dankbar zu sein.

R. R. MARETT (Reader in Social Anthropology in Oxford): Psychology and Folklore. (Methuen & Co., London 1920. Pp. 275. Price 7 *s.* 6 *d.*)

Unter den Sozialanthropologen Großbritanniens konnte man von Anfang an eine Scheidung in zwei Gruppen beobachten, von denen die eine unter der Führerschaft Tylors, die andere unter der Gommes stand. Die Anhänger der beiden Schulen, von denen die Arbeiten der einen entwicklungsgeschichtlich, die der andern rein historisch gerichtet sind, bezeichnen sich zur Unterscheidung selbst als Anthropologen und Ethnologen. Zu den ersteren gehören: Frazer, Hartland und Marett, zu den letzteren Rivers und Elliot Smith. Ursprünglich unterschieden sie sich nur durch die verschiedene Bedeutung, die sie der Verbreitung und der unabhängigen Entstehung von Sitten, Gebräuchen etc. beilegten. Heute behaupten die Ethnologen, daß die Verschiedenheiten der beiden Schulen nur in der Methode gelegen seien. Marett aber zeigt in dieser Arbeit in — wie es dem Referenten scheint — überzeugender Weise, daß der Unterschied hauptsächlich in der verschiedenen Richtung des Interesses liegt. Das Ziel der ethnologischen Forschungsmethode ist die Untersuchung der sozialen Einkleidung und des historischen

Ursprungs der betreffenden Riten und Gebräuche unter Beiseitelassung ihrer psychischen Bedeutung, ihr Interesse ist also hauptsächlich soziologisch, das der Anthropologen psychologisch gerichtet. Es braucht hier wohl nicht erst betont zu werden, welche Arbeiten dem Psychoanalytiker als die interessanteren erscheinen müssen. Für ihn kommt die Untersuchung der psychologischen Bedeutung in erster Linie in Betracht und eine nackte Tatsache, wie z. B. daß eine bestimmte Sitte sich im Laufe der geschichtlichen Entwicklung von einem Volk auf das andere übertrug, erweckt in ihm nur die weit interessantere Frage, was dieses zweite Volk veranlaßt haben mag, gerade diese Sitte auszuwählen und anzunehmen, d. h. was in ihm schon vorhanden war, das es dieser Sitte einen bestimmten Sinn unterlegen ließ. Diese Verschiedenheiten der Auffassung erinnern an die verschiedenen Richtungen in der Psychopathologie, wo die eine Schule etwa ganz im Banne der Erkenntnis steht, daß ein Hysteriker ein Symptom durch Imitation erwerben könne, die andere aber ihre Forschungsarbeit erst von dieser Tatsache ausgehen läßt.

Das vorliegende Buch enthält den Wiederabdruck von zwei Besprechungen Frazerscher Bücher und neun Aufsätze, deren erstem der Titel des Buches entlehnt ist. Eines der Hauptthemen, das sich durch alle hindurch fortsetzt, ist die Betonung des psychologischen Gesichtspunkts in der folkloristischen Forschungsarbeit. Marett vertritt die Ansicht, daß die Überlebsel, die auf diesem Arbeitsgebiet das hauptsächlichste Studienmaterial abgeben, nicht tote Überreste sind, die sich aus irgend einem Grund mechanisch erhalten haben, sondern lebendige Wirklichkeit mit einem noch erhaltenen Sinn, der allerdings nicht der ursprüngliche Sinn zu sein braucht. Er sagt: »The fossil-hunter tends to overlook the permanent forces at work in the minds to which such lore appeals . . . . . . Da wir unter Überlebseln die sozialen Gewohnheiten verstehen, deren Sinn denen, die an ihnen festhalten, teilweise verlorengegangen ist, so folgt daraus, daß in jedem Falle eines vorgeblichen Überlebsels der Verlust der Bedeutung und nicht nur der Mangel einer solchen nachgewiesen werden muß. Nun erkennt aber die moderne Psychologie, welche die Lehre vom Unbewußten auch auf das Seelenleben der Gruppe ausdehnt, daß Impulse, die vom vernunftgemäßen Standpunkt aus sinnlos erscheinen, trotzdem einen verborgenen Einfluß auf Denken und Verhalten ausüben können. So kann also die Sinnlosigkeit ganz andere Gründe haben als den Vorgang des Veraltens, der sich auf historischem Wege erklären läßt.« »Folkloristische Überlebsel sind nicht einfach stehengebliebene Trümmer der Vergangenheit, sondern gleichzeitig Äußerungen jener allgemein menschlichen Strebungen, denen die dauernde Durchsetzung am wahrscheinlichsten gelingen wird.«

Obwohl der Autor in solcher Weise für die Anwendung psychologischer Methoden auf die Folkloristik eintritt, ist er doch, offenbar in Ermanglung der entsprechenden psychologischen Kenntnisse, kaum imstande, selbst eine solche Anwendung vorzunehmen und scheint auch über das Ausmaß, in dem solche Arbeiten schon unternommen wurden, nicht orientiert zu sein. Er erwähnt in seinem Buch die Psychoanalyse gar nicht und den Namen Freuds nur ein einziges Mal. Es ist auch nicht zu erwarten, daß er der psychoanalytischen Arbeit bei näherer Bekanntschaft sympathisch gegenüberstehen würde, wenigstens nach seiner ablehnenden Einstellung gegen das Prinzip des Determinismus, nach seinem Glauben an die »selbsttätige Kraft der Seele« und seiner Verteidigung der Theologie und Philosophie gegen die Naturwissenschaften zu schließen. — Vor kurzem erschien im

»Athenaeum« eine Besprechung von »Totem und Tabu«, die vermutlich Mr Marett zum Autor hat. Er macht dort die merkwürdige Äußerung, daß ohne den Ödipuskomplex die Aufklärungen, die Freud über die bis dahin ungelösten Probleme des Totemismus gibt, in nichts zusammenfallen würden, — versäumt allerdings den logischen Schluß aus dieser Beobachtung zu ziehen.

Der Inhalt des Buches umfaßt die verschiedensten Gebiete, von den Beziehungen zwischen Krieg und der Kultur der Wilden bis zu den Beziehungen zwischen Magie und Religion und kann jedem Psychoanalytiker wegen der zahlreichen interessanten Anregungen und des wertvollen Materials, das es bietet, zur Lektüre empfohlen werden. Die beiden besten Kapitel sind, der Meinung des Referenten nach, die über die Psychologie der Berührung mit der Kultur und über die Deutung der Überlebsel, obwohl auch das Kapitel über den Medizinmann bei den Primitiven praktische Ärzte besonders interessieren dürfte. In diesem letzterwähnten Kapitel findet sich übrigens eine Fußnote, die angibt, daß das Kikuyu-Wort für Beichte von einem Wort, das »erbrechen« bedeutet, abstammt, so daß also der Breuer-Freudsche Begriff der »Katharsis« damit einen Vorläufer in Ostafrika gefunden hätte!

Ernest Jones.

b) Französische.

GOBLET d'ALVIELLA: L'initiation, institution sociale, magique et religieuse. Revue de l'hist. des Religions. T. LXXXI. Nr. I, janv. févr. Paris 1920.

Der Autor dieses wichtigen Artikels führt im Anfang aus, daß die Individuen desselben Geschlechtes und Alters, welche dieselben Interessen, dieselben Neigungen und dieselben Beschäftigungen haben, in allen primitiven Gesellschaften eine Tendenz zeigen, sich in besonderen Vereinigungen inmitten der allgemeinen Gesellschaft zu gruppieren. Es gibt so viele Abteilungen neben der großen Gruppe, die die Unerwachsenen, die Jünglinge, die Junggesellen, die verheirateten Männer, die Frauen in ihren verschiedenen physiologischen Zuständen, die totemistischen Gruppen, Clans, Phratrien, die Fremden und sogar die Toten umschließen.

Jeder Übergang von einer Klasse in eine andere ist nur von einer Modifikation in der Form oder in der Art der übermenschlichen Einflüsse begleitet, mit denen das Individuum in Beziehung steht. Anderseits laufen die Fremden, wenn sie in eine neue Gruppe eintreten, Gefahr, die magischen und verderblichen Ausströmungen ihres alten Milieus dahin mitzubringen. Sie müssen also zugleich gereinigt, aufgenommen und unterwiesen werden. Solcher Art nun ist der dreifache Gegenstand der Initiation.

Der Autor glaubt feststellen zu können, daß das magische Element des Eintrittes allmählich verschwindet, indem es religiöser, moralischer und schließlich sozialer wird. Wenn der Glaube an die Wirksamkeit der Magie zu verschwinden beginnt oder wenn die öffentlichen Kulte an Wichtigkeit gewinnen, kommt es vor, daß geheime Gesellschaften einfache Klubs werden, aus denen jedes mystische Element verschwunden ist, ihre alten Heiligtümer sind nur mehr ein sozialer Mittelpunkt. Ihre Riten sinken dann zu Volksbelustigungen oder zu einfachen Possen herab.

Was nun den Ritus der Initiation anlangt, unterscheidet der Autor unter anderem:

1. Eine Serie von Feierlichkeiten, welche die Verbindungen des Neophyten mit seinem früheren Milieu lockern und auflösen.

2. Eine andere Reihe von Feierlichkeiten, die ihn in die überirdische Welt aufnehmen.

3. Ein Zeigen von heiligen Gegenständen sowie Unterweisung darin, was deren Wesen und Bestimmung ist.

4. Riten der Rückkehr und Wiedereinsetzung, welche die Rückkunft der Initierten in die profane Welt darstellen.

Diese Riten, hauptsächlich aber die der drei ersten Kategorien, werden in allen Initiationen, sowohl bei den Wilden, als auch bei den zivilisierten Völkern angetroffen.

Wie wirken diese Riten auf die Person des Neophyten?

1. Durch die Erzeugung magischer Einflüsse, welche seine geistige und sogar physische Natur ändern.

2. Findet eine Einsetzung und zwar wahrhafte Einsetzung einer neuen Seele statt, die aus der Geisterwelt niedersteigt.

3. Durch eine stark betonte Anwendung der Idee der Wiedergeburt, kehrt der Initiirte zum Embryonalzustand zurück.

Was diesen letzteren Aspekt anlangt, der für die Initiation sehr wichtig ist, zitiert der Autor eine größere Anzahl sehr bezeichnender Zeugnisse. Bei den Nosairis des Libanon war die Initiation einer Geburt angenähert, der Neophyte hieß Foetus. In Ägypten mußte sich der Pharao, den man feierlich weihte (Umbildung zu Osiris), in eine Tierhaut einhüllen, welche man die Hautwiege nannte. In Indien mußte der junge Brahmane im Laufe seiner Initiation die Stellung eines Embryo einnehmen, indem er sich auf das Fell einer schwarzen Antilope niederließ, welche die Gebärmutter darstellte. Hernach wurde er als zweimal Geborener bezeichnet.

Dieser Tod mit der Aussicht, die Gnade einer Neugeburt zu erhalten, ist übrigens genau in der Zeremonie des »Bekenntnisses der Gelöbnisse« bei den Benediktinern bestimmt. Es ist eine wirkliche Initiation mit der Verpflichtung des Schweigens. Der Novize streckt sich auf den Boden zwischen vier Kerzen aus. Man bedeckt ihn mit dem Sterbetuche, der Orden stimmt das Miserere an, nachher erhebt er sich, umarmt alle Anwesenden und geht, um aus den Händen des Abbés das Abendmahl zu empfangen.

Endlich spielt in der Initiation die »Aufmachung« eine Rolle. Es ist der eigentliche Ritus der Separation und er umfaßt gleichermaßen die Verstümmelungen, (Beschneidung, Ausschlagen eines Zahnes, Abnahme eines Fingers.)

Die Aufnahme in das neue Milieu schließt oft die Annahme eines neuen Namens ein, der auch vom Gebrauch einer neuen Sprache begleitet ist, die teils durch archaische Ausdrücke und Wendungen, teils durch gebräuchliche Worte, welche sich einer neuen Betonung bedienen, gebildet wird.

SIR JAMES GEORGES FRAZER: Les origines magiques de la royauté. Trad. de P. Hyacinthe. Loyson. Paris 1920. 399 pages in 8°.

Unter den Ursachen, die zur Errichtung der Königswürde führten, nennt Verfasser die Einflüsse, welche den Zauberer oder Quacksalber der primitiven Gemeinschaft zum hervorragenden Rang eines Monarchen in den vorgeschrittenen sozialen Gruppen emporhoben. Der Autor glaubt demnach, durch das Studium der Magie zum wirklichen Verständnis des Ursprungs

dieser Einrichtung zu gelangen, die in ihrer Entwicklung ihre Bedeutung so tiefgehend geändert hat.

Man findet in dieser Studie sehr lehrreiche Seiten über die Magie und ihre beiden Aspekte, den positiven, das heißt die Zauberei und den negativen, das heißt das Tabu. Die positive Magie befiehlt: »Tue dies, damit eine solche oder solche Sache geschieht!« und die negative Magie ordnet an: »Tue dies nicht, damit diese Sache nicht geschehe!« Diese doppelte Haltung findet sich übrigens in ihrer entwickeltsten Gestalt, in der Institution des Königstums wieder.

P. SAINTYVES: Les origines de la Médecine. Empirisme ou Magie? Nourry, Paris 1920. 98 Seiten in 8⁰.

Wie in seinen vorangehenden Werken liefert uns hier Saintyves eine Materialsammlung, die zwar ein wenig fragmentarisch und undurchsichtig, aber sehr lehrreich und abwechslungsvoll ist. Gerade diese Mannigfaltigkeit seines Materials hindert ihn, sich an eine oder die andere der beiden, »ein wenig einfältigen« Theorien, des Ursprungs der Medizin und Apothekerkunst anzuschließen, an die rein empirische und die mystische oder magische. Er berücksichtigt den Anteil, den die mehr oder minder zufällige Entdeckung von bestimmten Heilmitteln und von bestimmten Verfahren herangebracht hat und berücksichtigt in gleichem Maß den Anteil des »Instinktes« beim Menschen in der Entdeckung von Heilmitteln, die zur Linderung seiner Leiden geeignet sind. Aber der weitaus wichtigere Teil seiner Zeugnisse drängt ihn dazu, am Ursprung der Medizin mystische und hauptsächlich magische Einflüsse zu sehen. Die Magie ist gleichzeitig eine Wissenschaft, eine Kunst und eine Religion. Sie ist das Ganze der Meinungen, der Techniken, und der Gefühle, durch welche der Primitive die Welt begreift, zu gewinnen sucht, ihre unsichtbaren Kräfte benützt und die seine seelische Haltung gegenüber geheimnisvollen Mächten bestimmt. Der Autor gibt folgende Definition der Magie, von der er viele Verfahren beschreibt: »Sie ist eine Art von geistiger Physik, aufgebaut auf weiten und kindlichen Verallgemeinerungen in bezug auf nützliche Ziele«.

ALFRED LOISY: Essai historique sur le sacrifice. Nourry, Paris 1920. 450 Seiten in 8⁰.

In diesem Werk, das eine außerordentlich große Anzahl von Einzelheiten und Belegen enthält, untersucht der Autor die Entwicklung bestimmter Opferriten von den zurückliegendsten Zeiten, von denen wahrnehmbare Spuren uns erhalten sind, bis zu den geläutertsten Religionen, indem er von den rudimentären Riten der Aruntas und der australischen Wilden der Gegenwart ausgeht.

Loisy gibt der rituellen Opferhandlung den Sinn der »Zerstörung eines wahrnehmbaren Objektes, das belebt ist oder von dem man annimmt, daß es Leben enthält, und durch das man die unsichtbaren Mächte, zu beeinflussen gedacht hat. Diese Zerstörung geschieht, um sich entweder ihrem Einflusse zu entziehen, wenn man sie für schädlich oder gefährlich hält, oder um Werk zu befördern, ihnen Genugtuung und Ehre zu erweisen, in Verkehr mit ihnen zu treten oder sogar in Gemeinschaft mit ihnen«.

Loisy findet am Ursprung des rituellen Opfers zwei eng verknüpfte Elemente: das magische Element, durch das man auf mechanische Art auf

die unsichtbaren Mächte wirken und daraus irgend einen Gewinn ziehen will und das mehr religiöse Element, wodurch man eine oder einige übermenschliche Wesen umzustimmen, auszunutzen oder wenigstens zu beeinflussen sucht.

Welches der beiden Elemente ist ursprünglich? Loisy stellt keine sichere Behauptung darüber auf, denn diese zwei Momente erscheinen, so weit man auch nach rückwärts geht, niemals so völlig gesondert. Dennoch bemerkt der Autor, daß in dem Maße, als die Religionen sich organisieren und entwickeln, das Moment der Magie sich vermindert und das der Religion sich vergrößert und ein immer ausgeprägteres moralisches Moment sich endlich an das magische knüpft und es allmählich verändert. Allein man darf sich nicht vorstellen, daß der magische Faktor im Opfer jemals ausfällt.

Loisy sieht, im Ritualopfer »eine verworrene, kostspielige, schmerzliche und vergebliche Bemühung, um sich die freie Benützung der Dinge dieser Welt zu erkaufen, um sich das Gedeihen der Völker und die Seligkeit der Unsterblichkeit zu erkaufen«. Loisy gesteht zu, daß das rituelle Opfer außer den magischen Wirkungen, also rein fiktiven, auch reellere haben kann. So bewirkt der Ritus die mystische Einheit des Clans. Er schafft und unterhält das dauernde Gewissen der primitiven Gemeinschaft, gleichgültig ob das Ritual das der totemistischen Kommunion bei den Aruntas von Australien, das dionysische Fleischfressen oder die christliche Eucharistie ist.

Eine zweite Wirkung des Opferrituals jenseits der sozialen Bande ist das Vertrauen, das es dem Menschen verleiht: »Die primitive Magie ist also die Reaktion gegen die den unkultivierten Menschen beunruhigenden und erschreckenden Eindrücke der Natur. In der Gewalt der Elemente, der Jahreszeiten, abhängig von dem, was die Erde ihm gewährt oder verweigert, von dem Erfolg oder Mißglücken seiner Jagd und seiner Fischerei, auch vom Glück im Kampf mit seinesgleichen, glaubt er, ein Mittel zu finden, um durch Schattenhandlungen seine mehr oder minder ungewissen Chancen einzurichten.« Er findet darin ein rudimentäres Vertrauen für sein schwaches Leben, aber es ist der Anfang des sittlichen Mutes.

Ferdinand Morel, Genf.

Dr. CHRISTIN: »Hamlet«. (Semaine littéraire. Genève, 7. Mai 1921.)

Dr. C. gibt hier eine Übersicht über die Deutungen, welche die Psychoanalytiker von diesem Drama geliefert haben. Er zeigt ferner, wieviel plausibler diese sind, als die Erklärungen Goethes und Janets.

ALBERT THIBAUDET: »Psychanalyse et littérature«. (Nouvelle Revue Française, Avril 1921.)

Thibaudet ist ein ausgezeichneter Literaturkritiker. Schade, daß er seine Ansicht über einen Gegenstand äußern wollte, den er kaum kennt, und so unfehlbar Torheiten sagt, und zwar gelegentlich des Buches von Vodoz über Roland. Ich werde mich nicht dabei aufhalten, die Irrtümer eines Schriftstellers, der über die Anschauungen Freuds spricht, ohne je eines seiner Bücher gelesen zu haben, zu berichten. Ich ziehe es vielmehr vor, eine der wenigen tröstlichen Sätze dieses Artikels hervorzuheben: »Wir müssen verstehen, daß diese Untersuchungen des poetischen und künsterischen Unbewußten wirklich an ein sehr reiches Material rühren, an ein Dickicht innerer Realitäten, wo viele Entdeckungen möglich sind«.

A. STOCKER, Privatdozent in Jassy: »Essai psychanalytique sur la cruche cassée, de Greuze«. (Encéphale 1921, p. 78.)

Nach einem Hinweis auf die Dienste, welche die Psychoanalyse der Kunst erweisen kann, bemerkt der Autor den Parallelismus, der auf dem Bilde von Greuze zwischen dem zerbrochenen Krug und dem Leib des jungen Mädchens, das ihn trägt, erscheint. Sie hält die Hände, indem sie zwischen den Fingern einen leeren Raum bildet, der an das Loch im Krug erinnert. Ist das ein purer Zufall? Stocker weist darauf hin, daß andere Autoren in der Traumdeutung den Krug als Frauenleib symbolisiert gefunden haben. Die Redaktion des Encephale hält sich für verpflichtet, diesem Artikel (p. 96) folgende Note folgen zu lassen: »Dieser Artikel zeigt, bis wohin man mit dem Freudismus gelangt, und es ist selbstverständlich, daß die Verantwortung für ihn nur seinem Autor zufällt und daß die Richtung des Encephale vor allem klinisch, anatomisch-pathologisch und biologisch bleibt«.

R. de Saussure.

c) Deutsche.

GEORG GRODDECK: Der Seelensucher. Ein psychoanalytischer Roman. (Internationaler Psychoanalytischer Verlag. Leipzig und Wien 1921.)

Groddecks Name dürfte aus der deutschen Literatur vielen bekannt sein als der eines temperamentvollen Arztes, dem der wissenschaftliche Dünkel so vieler Gelehrten stets ein Greuel war und den, gleichwie der ihm wesensverwandte Schweninger, Menschen und Dinge, Krankheiten und Heilungsvorgänge mit eigenen Augen besah, mit den eigenen Worten beschrieb und sich nicht in das Prokrustesbett einer konventionellen Terminologie zwängen ließ. Manche seiner Aufsätze schienen gewissen Thesen der Psychoanalyse zu ähneln, doch wandte sich ihr Autor anfangs auch gegen die Freudsche, wie gegen jede Schule überhaupt. Sein Wahrheitsfanatismus erwies sich aber schließlich noch stärker, als das Hassen jeder schulmäßigen Gelehrsamkeit: er bekannte öffentlich, daß er gefehlt hatte, als er gegen den Schöpfer der Psychoanalyse loszog und — was noch ungewöhnlicher ist — er entlarvte coram publico sein eigenes Unbewußtes, in dem er die Tendenz nachwies, ihn aus purem Neid in die Gegnerschaft zu Freud gedrängt zu haben. Man darf sich nicht wundern, daß Groddeck, auch nachdem er sich zur Psychoanalyse bekannte, nicht die gewohnte Bahn eines normalen Freud-Schülers, sondern auch hier eigene Wege ging. Für die psychischen Krankheiten, das eigentliche Gebiet analytischer Forschung, hatte er überhaupt wenig Interesse übrig, sogar die Worte »Psyche« und »psychisch« klangen seinem monistisch gestimmten Ohre falsch. Er dachte ganz konsequent, daß, wenn er mit seinem Monismus recht hat und wenn die Lehren der Psychoanalyse richtig sind, letztere auch auf organischem Gebiete zu recht bestehen müssen. Mit keckem Mute wandte er also die analytischen Waffen gegen die organischen Krankheiten und berichtete bald von Krankheitsgeschichten die seine Annahmen merkwürdig bestätigten. Er erkannte in vielen Fällen schwerer körperlicher Erkrankung das Walten unbewußter Absichten, die nach ihm in der Verursachung von Leiden überhaupt eine hervorragende Rolle spielen.

Bakterien sind, wie er meint, immer und überall da, es hängt vom unbewußten Willen des Menschen ab, wann und wie er sich deren bedienen will. Ja auch die Entstehung von Geschwülsten, Blutungen, Entzündungen usw. kann durch solche »Absichten« begünstigt oder gar hervorgerufen werden, so daß Groddeck schließlich diese Tendenzen als conditio sine qua non einer jeden Erkrankung hinstellte. Das zentrale Motiv dieser latenten krankmachenden Absichten ist nach ihm fast immer der Sexualtrieb, der Organismus erkrankt leicht und gerne, wenn er dadurch eine sexuelle Lust befriedigen oder sich einer sexuellen Unlust entziehen kann. Und gleichwie die Psychoanalyse durch das Bewußtmachen versteckter Regungen und das Niederringen des Widerstandes gegen verdrängte Tendenzen Seelenkrankheiten heilt, so will Groddeck mittels methodischer analytischer Kuren den Verlauf schwerer Körperkrankheiten günstig beeinflußt haben. — Es ist mir nichts davon bekannt, daß auch andere Ärzte diese merkwürdigen Heilwirkungen nachgeprüft und bestätigt hätten, so daß wir einstweilen nicht bestimmt sagen können, ob wir es hier wirklich mit einer genialen neuen Heilmethode oder mit der suggestiven Macht einer einzelnen außergewöhnlichen ärztlichen Persönlichkeit zu tun haben. Keinesfalls darf man aber den Beweisführungen dieses Autors die Konsequenz, seiner Hauptidee die Ernsthaftigkeit absprechen.

Nun bereitet uns dieser Forscher eine neue und nicht geringere Überraschung: er stellt sich in diesem neuesten Werke als Romandichter vor. Ich glaube aber nicht, daß es ihm dabei in erster Linie um die Erwerbung literarischen Ruhmes zu tun gewesen wäre, er fand im Roman nur die passende Form in der er die letzten Konsequenzen seiner Erkenntnisse über Krankheit und Leben, Menschen und Einrichtungen zum besten geben konnte. Wahrscheinlich hat er recht wenig Zutrauen zur Aufnahmsfähigkeit seiner Zeitgenossen für Neues und Ungewöhnliches und darum findet er es nötig, die Absonderlichkeit seiner Ideen mit Hilfe der Komik und der unterhaltsamen Erzählung zu mildern und den Leser gleichsam mit Lustprämien zu bestechen. — Ich bin kein Literat und maße mir kein Urteil über den ästhetischen Wert dieses Romanes an, doch glaube ich, daß es kein schlechtes Buch sein kann, dem es, wie diesem, gelingt, den Leser vom Anfang bis zum Ende zu fesseln, schwere biologische und psychologische Probleme in witziger, ja belustigender Form darzustellen und das es zustandebringt, derbzynische, groteske und tieftragische Szenen, die in ihrer Nacktheit abstoßend wirken müßten, mit seinem guten Humor wie mit einem Kleide zu behängen.

Das geistreiche Mittel, dessen er sich dabei bedient, ist, daß er seinen Helden Müller-Weltlein, den »Seelensucher«, als einen genialen Narren darstellt, von dem der Leser nie sicher wissen kann, wann er Erzeugnisse seines Genies, und wann die seiner Narrheit zum Besten gibt. So kann sich dann Groddeck-Weltlein manches vom Herzen reden, was er weder in einem wissenschaftlichen, noch in einem ernsthaft gemeinten phantastischen Buche hätte mitteilen können, ohne alle Welt herauszufordern. Der entrüstete Bourgeois hätte sofort nach der Zwangsjacke geschrien, da sich ihn aber der spöttische Autor von vornherein anzog, bleibt auch dem Hüter der Moral nichts anderes übrig, als gute Miene zu machen und mitzulachen. Doch so mancher Denker, Arzt und Naturphilosoph wird in diesem Buche Ansätze einer von allen Fesseln herkömmlicher Mystik und Dogmatik befreiten Weltanschauung erkennen, oft auch geistvolle Anleitung zur Beurteilung von Menschen und Institutionen bekommen. Der erziehliche Wert

des Buches aber liegt darin, daß er, wie einst Swift, Rabelais und Balzac, dem pietistisch-hypokritischen Zeitgeist die Maske vom Gesichte reißt und die dahinter versteckte Grausamkeit und Lüsternheit, wenn auch mit dem Verständnis für deren Selbstverständlichkeit, offen zur Schau stellt.

Über den Inhalt des Romans kann man auszugsweise überhaupt kaum Bericht erstatten. Sein Held ist ein älterer Junggeselle, dessen geregelte, in beschaulicher Lektüre verbrachte Einsamkeit durch das plötzliche Auftauchen einer verwitweten Schwester und ihres mannbaren Töchterchens gestört wird. Was zwischen dieser Tochter und unserem Helden eigentlich vorging, erfahren wir nie ausdrücklich, können es auch aus dunklen Andeutungen kaum erraten. In den Betten des Hauses nistet sich Ungeziefer — Wanzen — ein, bei dessen Vertilgung der Hausherr eifrig mithilft. Während dieser Jagd nach den blutdürstigen Schmarotzern wird unser Held »verrückt«, daß heißt, er befreit sich von allen Fesseln, die einem sonst Erbschaft, Überlieferung und Erziehung anlegen. Er wird wie »umgewechselt«, wechselt sogar den Namen und wird zum Landstreicher, zugleich sichern ihm aber sein Geld und seine alten Beziehungen den Zugang auch zu den höheren und höchsten Gesellschaftsschichten. Und wo er nun hinkommt, macht er von der Narrenfreiheit Gebrauch, den Leuten die Wahrheit an den Kopf zu werfen, und so kommt auch der Leser dazu, die Wahrheiten zu hören, die sogar Groddeck nicht anders als mit der Schellenkappe am Haupte zu sagen sich getraut. Wir sehen und hören unseren Müller-Weltlein im Polizeigefängnis, in einem kleinbürgerlichen Kegelklub, im Krankensaale eines Spitales, in der Bildergalerie, im zoologischen Garten, im Eisenbahnabteil der IV. Wagenklasse, in einer Volksversammlung, beim Feministenkongreß, unter abgefeimten Prostituierten, Schwindlern und Erpressern, sogar beim Saufgelage eines königlich preußischen Prinzen. Überall redet und gebärdet er sich wie ein richtiger »enfant terrible«, der alles bemerkt und rücksichtslos heraussagt, der sich sogar bewußt zum unentrinnbar kindischem Grundwesen auch des erwachsenen Menschen offen bekennt und allen großsprecherischen und großtuerischen Heuchlern ein Schnippchen schlägt. Das Leitmotiv seiner Narrheit, gleichsam seine Stereotypie, bleibt, offenbar als Erinnerungsrest des angedeuteten, traumatisch wirksamen Ereignisses, die Wanze, deren vielgestaltige Symbolik zu wiederholen er nicht müde wird. Aber auch sonst freute er sich wirklich wie ein Kind, an jeder symbolischen Gleichung, die er nur entdecken konnte und in deren Aufspüren er es zur Meisterschaft brachte. Die Symbolik, die die Psychoanalyse zaghaft als eine der gedankenbildenden Faktoren einstellt, ist für Weltlein tief im Organischen, vielleicht im Kosmischen begründet und die Sexualität ist das Zentrum, um das sich die ganze Symbolwelt bewegt. Alles Menschenwerk ist nur bildliche Darstellung der Genitalien und des Geschlechtsaktes, dieses Ur- und Vorbildes jedes Sehnens und Trachtens. Eine großartige Einheit beherrscht die Welt, die Zweiheit von Körper und Seele ist ein Aberglaube. Der ganze Körper denkt, in der Form des Schnurrbartes, eines Hühnerauges, ja der Entleerungen können sich Gedanken äußern. Die Seele wird vom Körper, der Körper von den Seeleninhalten »angesteckt«, von einem »ich« darf eigentlich nicht gesprochen werden, man lebt nicht, sondern wird von einem Etwas »gelebt«. Die stärksten »Ansteckungen« sind die Sexuellen. Wer die Erotik nicht sehen will, wird kurzsichtig, wer etwas »nicht riechen« kann, bekommt einen Schnupfen, die Form der bevorzugten erogenen Zone kann sich an der Gesichtsbildung, zum Beispiel als Doppelkinn, manifestieren. Der Geistliche wird durch seinen Talar »priesterlich angesteckt«, nicht die

Frau strickt den Strumpf, sondern die Handarbeit verstrickt das weibliche Geschlecht in eine erbärmliche Kleinlichkeit. Die höchste menschliche Leistung ist das Gebären, die geistigen Anstrengungen des Mannes sind nur lächerliche Nachahmungsversuche. Die Sehnsucht nach Kindern ist so allgemein — in Mann und Weib — — daß »niemand fett wird, es sei denn aus ungestilltem Verlangen nach einem Kinde«. Sogar Krankheit und Wunden sind nicht nur Quellen des Leides, aus ihnen sprießt auch »die nährende Kraft der Vollendung«.

Am heimischesten fühlt sich natürlich Weltlein in der Kinderstube, wo er lustig mit den Kindern mitspielen, ihre noch naive Erotik mitgenießen kann. Am hämischesten aber zieht er gegen die Gelehrten und besonders gegen die Ärzte los, deren Beschränktheit die beliebteste Zielscheibe seines Spottes ist. Eine wenn auch recht feine Ironie bleibt auch der psychoanalytischen Dogmatik nicht erspart, doch ist das die reine Zärtlichkeit mit der Grausamkeit verglichen, mit der der »Schulpsychiater« an den Pranger der Lächerlichkeit gestellt wird. Nicht ohne Wehmut hören wir zum Schluß vom katastrophalen Lebensende dieses lachenden Dulders. Er kommt bei einer Eisenbahnkatastrophe um, — verleugnet aber auch postmortal seinen Zynismus nicht: sein Kopf ist nirgends zu finden und seine Identität wäre nur mittels Einzelheiten seines restlichen Körpers festzustellen, was merkwürdigerweise nur die — Nichte versucht.

Das wäre die äußerst gedrängte Darstellung des Inhaltes dieses »psychoanalytischen Romans«. Sicher wird Groddeck-Weltlein, »zu Tode interpretiert, kommentiert, zerrissen, beschimpft und mißverstanden werden«, wie es von Rabelais in den »Contes Drôlatiques« zu lesen steht. Doch gleichwie uns Pantagruel und Gargantua erhalten blieben, wird vielleicht eine spätere Zeit auch Weltlein Gerechtigkeit widerfahren lassen.

S. Ferenczi.

Buchdruckerei Carl Fromme, Ges. m. b. H., Wien V.

IMAGO

ZEITSCHRIFT FÜR ANWENDUNG DER PSYCHOANALYSE AUF DIE GEISTESWISSENSCHAFTEN
HERAUSGEGEBEN VON PROF. DR. SIGM. FREUD
SCHRIFTLEITUNG: DR. OTTO RANK / DR. HANNS SACHS
INTERNATIONALER PSYCHOANALYTISCHER VERLAG G. M. B. H.
LEIPZIG – WIEN – ZÜRICH – LONDON – NEW-YORK

VII. 4. 1921

Narzißmus als Doppelrichtung.

Von LOU ANDREAS-SALOMÉ.

I.

Was es auf sich hat mit dem Freudschen Narzißmusbegriff, das stellte sich erst allmählich immer bedeutsamer heraus, und erklärt damit vielleicht, warum, auch bei Gegnern und Dissidenten, der Name so wenig diskutiert wurde, als deckten bereits sonstige Benennungen den gleichen Begriff. Ursprünglich, solange Narzißmus tautologisch für Autoerotismus stand, war das ja in der Tat der Fall, als Freud ihn dann übernahm, zur Kennzeichnung jener Libidophase, wo, nach autoerotischer Selbst- und Weltverwechslung des Säuglings, die erste Objektwahl auf das Subjekt selber fällt, da rührte er dadurch zugleich schon an ein weiterreichendes Problem: »Das Wort ‚Narzißmus' will betonen, daß der Egoismus auch ein libidinöses Problem sei, oder, um es anders auszudrücken, der Narzißmus kann als die libidinöse Ergänzung des Egoismus betrachtet werden.« (Freud, Metaps. Erg. d. Trl.) Also kein Beschränktsein auf einzelnes Libidostadium, sondern als unser Stück Selbstliebe alle Stadien begleitend, nicht primitiver Ausgangspunkt der Entwicklung nur, sondern primär im Sinne basisbildender Dauer bis in alle spätern Objektbesetzungen der Libido hinein, die darin ja, nach Freuds Bild dafür: nur, der Monere gleich, Pseudopodien ausstreckt, um sie nach Bedarf wieder in sich einzubeziehen. Allerdings stellte Freuds Einführung des Narzißmusbegriffs in die theoretische Psychoanalyse von vornherein zu dessen Definition fest, daß die psychischen Energien: »im Zu-

stande des Narzißmus beisammen und für unsre grobe Analyse ununterscheidbar sind, und daß es erst mit der Objektbesetzung möglich wird, eine Sexualenergie, die Libido, von einer Energie der Ichtriebe zu unterscheiden.« Mithin als Grenzbegriff gesetzt, über den Psychoanalyse nicht hinaus kann, bis zu dem hin sie jedoch therapeutisch zu dringen hat, als dem Punkt, wo krankhafte Störung erst ganz sich zu lösen, Gesundheit sich zu erneuen vermag, weil »krank« und »gesund« daran letztlich falsche oder rechte Aufeinanderbezogenheiten der zwei innern Tendenzen bedeuten, je nachdem diese sich hemmen oder fördern.

Indem beides sich am personellen Träger vollzieht, grenzt es, mit dessen steigender Bewußtheit seiner selbst, sich desto undeutlicher voneinander ab: macht den Umstand immer noch unmerklicher, daß im libidinös Gerichteten sich etwas durchsetzt, was der Einzelperson als solcher entgegengerichtet bleibt, was sie löst, zurücklöst in dasjenige, worin sie vor ihrer Bewußtheit noch für alles stand, wie alles gesamthaft für sie. Denn sollen Icherhaltungs-, Selbstbehauptungstriebe sich von libidinösen überhaupt begrifflich streng trennen, so kann Libido nichts anderes besagen als eben diesen Vorgang: diesen Bindestrich zwischen erlangter Einzelhaftigkeit und deren Rückbeziehung auf Konjugierendes, Verschmelzendes; im narzißtischen Doppelphänomen wäre sowohl die Bezugnahme der Libido auf uns selbst ausgedrückt als auch unsere eigene Verwurzelung mit dem Urzustand, dem wir, entsteigend, dennoch einverleibt blieben, wie die Pflanze dem Erdreich, trotz ihres entgegengesetzt gerichteten Wachstums ans Licht. Wie wir ja auch in den Körpervorgängen die geschlechtliche Weitergabe gebunden sehen an indifferenziert bleibende kleinste Totalitäten, und wie in unseres Körpers »erogenen Zonen« Überlebsel wirksam sind eines Infantilstadiums, aus dem die Organe sich längst in Dienstbarkeit der Icherhaltung aufteilten[1]. Die Frage lautet auch gar nicht: ob's theoretisch vielleicht doch angängig sei, den narzißtischen Doppelsinn eindeutig zu fassen, sei es, den Ichtrieb der Libido zu überantworten (als entspräche z. B. auch das Ernährungsbedürfnis noch einer Art von Konjugation mit dem Außer-uns), oder umgekehrt die Libido dem Bemächtigungsbestreben des einzelnen (als einer Ich-Habgier), zu unterstellen. Nein, nicht solches ist die Grundfrage, sondern es geht um die innere Verschiedenheit von Erlebnissen, die durch

[1] Absichtlich rede ich hier nicht von Ichtrieb und »Arttrieb«: namentlich seit der teleologischen Wendung des Wortes bei C. G. Jung besinnt man sich besser darauf, wie unausrottbar viel Teleologie sich darin festgenistet hat, schon von Schopenhauer und vom Evolutionismus her trotz dessen betonter Naturwissenschaftlichkeit der Auffassung. (Vgl. dazu die Klarstellung durch Carl Abraham bereits in der Intern. Zeitschr. III, p. 72.) Insbesondere die infantile Sexualität, die grundlegende für alle spätere, läßt sich mit Arttrieb am wenigsten decken: da aber mit der Elternschaft, dem Kind-Ebenbilde, auch wiederum unser Narzißmus erst recht auflebt, so brächte auch sogar bei Fortpflanzung der Art uns das Wort noch um keine einzige Station weit vom Ich ab.

zweierlei Namengebung auseinandergehalten wird, anstatt durch gewaltsames Vereinheitlichen des Begriffs sie zu verwischen. Nachgehen, so weit wie möglich, so tief wie tunlich, den verborgenen lebendigen Tatbeständen: um das handelt sichs Freudscher Psychoanalyse, und dazu allein bedient sie sich des populären Gegensatzes von Ich- und Sexualtrieben. Darum erschiene es mir als Gefahr, wenn am Narzißmus seine Doppelseitigkeit nicht als sein Wesentliches betont bliebe, wenn durch Wortverwechslung mit bloßer Selbstliebe sein Problem sich sozusagen ungelöst erledigte. Ich möchte deshalb jene andere, fürs Ichbewußtsein zurücktretende, Seite daran — die der festgehaltenen Gefühlsidentifizierung mit allem, der Wiederverschmelzung mit allem als positivem Grundziel der Libido [1], an einigen Punkten hervorkehren, und zwar an dreien: innerhalb unserer Objektbesetzungen, innerhalb unserer Wertsetzungen, und innerhalb narzißtischer Umsetzung ins künstlerische Schaffen.

Zunächst jedoch, schon vorweg des »trocknen Tones satt«, möchte ich von einem Bübchen erzählen, an dem mir besonders eindringlich zu beobachten vergönnt war, wie wir mit unserm Ichwerden nicht nur in die neuen Freuden bewußterer Selbstliebe drängen, sondern nicht minder das Ich sich uns vorerst aufdrängen kann als Einbuße an der Lust passiver Aufgenommenheit in das von uns noch nicht voll Unterschiedene. Um die Zeit dieses Doppelereignisses von Einbuße und Zuschuß begann das Bübchen sich aus einem zärtlich zutraulichen in ein weinerlich erbostes zu wandeln, es schlug, und nicht zum Scherz, die sehr geliebte Mutter, zeigte abwechselnd Zorn- und Angstzustände, und hätte sein Leid doch kaum klarer auszudrücken vermocht, als einst ein kleiner sprachkundigerer Leidensgenosse es dem geärgerten Vater gegenüber mit dem bittern Vorwurf tat: »Du bist so frech, und ich bin so traurig.« Die letzte Ursache zu alledem stellte sich damit heraus, daß das Leid sich löste, sobald das Bübchen aufgehört hatte, von sich in dritter Person zu reden, sobald, gleich schmerzlich durchbrechendem Zahn, das erste »Ich« sich ihm entrang. Einstweilen aber galt das neue Wort nur bei den, alltäglich gewordenen, Zusammenstößen mit der Umwelt, die Augenblicke alter Harmonie fanden immer

[1] In der Tat läßt sich nur durch Hinweis auf den positiven Charakter der passiven Libidokomponente diese genügend unterscheiden von einer bloßen »Attitüde« unseres Ich-Machtstrebens: wie A. Adler sie auffaßt, der dadurch zu intellektualistischer Verkürzung und Vereinfachung der psychischen Vorgänge kommt. Allerdings zu einer, die ihm manche Anhänger sichern mag, welche von Freud abfielen, weil mit der bösen Sexualität nicht zu spaßen war als einem bloßen »Jargon« der Gefühlsäußerung. Aber den Mangel eines positiven Zweierlei — das, für unsere menschliche Blickmethode, nun einmal überall wirksam wird, wo sich Leben regt — muß auch A. Adler sich irgendwie ersetzen: in der Schroffheit und Starrheit der libidinösen bloßen Fiktion, erscheint diese — obwohl ein Minderwertigkeitsanzeichen — schließlich als dermaßen allgemein und wesentlich, daß »Psychisches« geradezu damit in eins zu fassen wäre, d. h. der Gesunde, Nichtminderwertige, verlegen würde um hinreichende Beschaffung von Psyche.

noch statt des »Ich« das »Bubele« vor. So erklärte er jemandem, der ihn in den Winkel gestellt sah: »Ik bös!« hinterdrein jedoch, strahlend auf die Mutter zulaufend, verkündigte er: »Bubele wieder gut!« Erst nach Monaten trat endgültig das Bubele zurück, und ein völlig anderes als das verzweifelt böse Gesicht lugte durch den Türspalt herein, wenn er, eintretend, mit betonter Würde, die Anwesenden wissen ließ: »Ik komme!« Nun erst war die ständige Gekränktheit, die tiefe, erschrockene, geschwunden, unser aller Urkränkung: über das unbegreifliche Sichpreisgegebensehen an die eigene Vereinzelung, deren Unbegreiflichkeit sie eben als von außen bedingte erscheinen ließ. Mit jedem Schlag oder Schrei wider geliebte Personen, jedem rächenden Wehetun hatte zugleich letzte Wollust sich ausgeschwelgt, etwa in den Tränen der Mutter die verlorene Identität schmerzhaft wiedergenießend. Wie solcher kindliche Sadismus für die meiner Ansicht nach bisweilen doch nur sekundäre Natur des Sadistischen spricht, wenigstens als Umschlag aus unsern noch unbewußten Identifizierungen, so zeigt er vielleicht auch, wie unerhört nahe der Ödipuskomplex ihm gelegen ist: gerade seine überraschende Kraßheit gewinnend aus dieser Überstülpung der schweifenden Gefühlsweite in die Enge des Bewußtwerdens der eigenen Vereinzelung und damit in die Ichaggression. Übrigens war beim Bübchen mit der Ichgeburt der innere Widerstreit noch nicht vollends abgetan: das geschah erst durch eine Erscheinung, von der ich wohl weiß, daß ihr, durchaus nicht seltenes Vorkommen recht verschieden begründet sein kann, die in diesem Sonderfall sich aber gar deutlich als Notersatz für die eingebüßte Allesbedeutung betrug. Das Bübchen schmuggelte nämlich einen kleinen unsichtbaren Gefährten in die Welt seiner neuen Erfahrungen ein, dessen leiblichen Umriß er einem Bilderbuch entnahm, worin blumenbekränzten Kindern ein lustiger Junge voraufsprang, mit den Worten darunter: der Mai ist gekommen. Junge Mai ergab fortan den ergänzenden Doppelgänger zu des Bübchens jeweiliger Schicksalslage: er hatte, je nach Bedarf, als froh oder betrübt, brav oder bös, beschenkt oder bestraft, ja als tot oder lebendig ihm das Komplement zu stellen, ergings dem Bübchen wenig nach Wunsch, so labte es sich an des Mai's um so ungemessenern Wunscherfüllungen, wo aber des Glückes Überfluß das Bübchen umzuwerfen drohte (wie zu Weihnachten angesichts des Baumes und der Gabenfülle), da entschied es kurzerhand: »heute dem Mai nichts!«, und beidemale war ersichtlich, daß nicht Neid oder Schadenfreude daran mitwirkten: am glücklicheren Mai tröstete, am leer ausgehenden Mai mäßigte das Bübchen sich, in jener einzig echten »Selbstlosigkeit« des noch nicht ganz zu Alleinbesitz mit sich gelangten Selbst. Im gleichen Grade, wie dieser Alleinbesitz sich festigte, erschien der Mai minder ständig, hatte er weiteren Weg zurückzulegen bis ans Haus, das er anfänglich mitbewohnte, später zog er gar in eine benachbarte Ortschaft und endlich mußte er sich

zu Bahnbenutzung bequemen und Bahnzeiten innehalten. Als ich nach Bayern abreiste, bekam ich ihn zum Reisegeleit, und bei mir verstarb er des Todes, wodurch er sozusagen bayerisch lokalisiert blieb, nach meinem Aufenthalt befragt, versicherte das Bübchen drum: »die Lou, die ist nun im Himmel.« Hinzuzufügen bliebe noch, daß — gewissermaßen entlang am Mai — des Bübchens Selbstbewußtsein und -vertrauen ganz sonderlich erstarkten und nicht leicht etwas den Vergleich mit diesem Ik aushielt, ferner aber, daß es noch jetzt (mit drei Jahren) einen Anlaß gibt, wo der Mai wieder erscheint, wenn auch »nur nachts«: das ist, wenn dies ungemein musikalische Bübchen auf einen psalmodierenden Singsang verfällt, den es in einer letzten Bescheidenheit — und dies ist interessant — unter keinen Umständen dem vielvermögenden Ik allein zubilligt.

Gerade wie späterhin unsere Libido bereits bewußte Eigenschaft am Ich geworden, Angst erleidet bei Verdrängen, Hemmen unseres Bemächtigungsbestrebens, so kann sie es vorher erleiden auch infolge noch zögernden Zustimmens zur Herausbildung einer als eng und einzeln betonten Person, auch dies wirkt gleich Verdrängungsschüben, durch die sich in abgegrenztes Flußbett bequemen muß, was sich Meer gewähnt. Entsprechend der letztbemerkten Mission des Mai scheint das am längsten vorzuhalten bei Kindern mit starker Phantasietätigkeit, und ist aus wesentlich späteren Jahren als die des Bübchens mir zur Beobachtung gelangt. Von mir selbst entsinne ich mich eines hergehörigen Vorfalls aus meinem — sehr ungefähr berechnet — siebenten Jahr, den freilich ausnahmsweise Umstände begleiteten, die hier zu erörtern zu weit führen würde, sie fanden statt durch erstmaliges verfrühtes Hinausgeraten aus kindfrommer Gläubigkeit, also aus jener Gottgeborgenheit, die nicht unähnlich einer letzten geistigen Eihaut das Menschenkind umhüllen mag, mit ihrem Zerreißen die Ichgeburt in die Weltfremde[1] in gewissem Sinn erst vollendend. Es betraf einen Eindruck vor dem eigenen Spiegelbild: wie jähes, neuartiges Gewahrwerden dieses Abbildes als eines Ausgeschlossenseins von allem übrigen, nicht wegen etwas am Aussehn (z. B. als eines schöner phantasierten oder aber gewissenweckend infolge der Zweifelsünde jener Zeit), sondern die Tatsache selber, ein Sichabhebendes, Umgrenztes zu sein, überfiel mich wie Entheimatung, Obdachlosigkeit, als hätte sonst alles und jedes mich ohne weiteres mitenthalten, mir freund-

[1] Das Nähere ist verwendet in einer (bei Diederichs, Jena) erscheinenden Kindergeschichte: »Die Stunde ohne Gott.« Ein Thema übrigens, dem es sich lohnen würde, öfter forschend nachzugehen, insofern jeder Mensch unter irgend welchen Glaubensvorstellungen aufzuwachsen pflegt, und die entscheidende Stunde seines erstmaligen Zweifels — nicht notwendig schon des theoretisch bedingten, häufig viel später und viel weniger tief wirksamen — kennzeichnend bleibt für sein ganzes Wesen, auch wenn dies praktisch Erfahrene zunächst wieder mit theoretischer Bemühung verdrängt wird.

lich Raum in sich geboten[1]. Natürlich erfahren Kinder und Kranke eher von dieser Unheimlichkeit, sich gerade an der Ichschranke zum bloßen Bildspuk, zu äffendem Schein zu werden, als ausgewachsene Normalmenschen, die nur der entgegengesetzte Umstand, diese Schrankensicherheit könne sich verflüchtigen, aus ihrer Fassung würfe. Wie beim Kinde das noch nicht gefestigte Ichbewußtsein, so legt beim psychotisch Erkrankten der Ichzerfall, jene andere Seite am Narzißtischen bloß, wo sich am Narzißmus erweist, daß er sich eben nicht mit »Selbstliebe« ganz deckt: weshalb der Psychot uns so viel darüber aussagt bei und durch Verlust seiner Ichgrenzen, indem er seine Fähigkeit zu Übertragung, zu Objektbesetzung, als nur vom Ich aus mögliche, einbüßt, regrediert er bis dorthin, wo man auf Einzelnes als solches, und so auch auf sich als den einzelnen, nicht mehr überträgt: nur daß ihm, wie dem Säugling, die beide allein diesen Zustand in so reiner Halbheit erfahren, das kennzeichnende Wort dafür fehlt, wir aber mit unsern Bezeichnungen schon stecken bleiben in der Mischung beider Hälften zu ununterscheidbarer Ganzheit, die uns nun bloß vom andern Rande her zu begutachten gegeben ist. Freilich gabs und gibts Leute, denen Namen auch für jenes Wortlose zu Gebote stehn, aber nur solche Namen, die das Unnennbare daran unterstrichen, um daraus das Recht abzuleiten, mit ihren Wörtern wie mit Entiteten umzugehn: das sind die Metaphysiker insbesondere älteren Datums: Doch wie wäre es, wenn wir eben die Nebulosität derartiger Ausdrücke uns zu nutze machten für andersartigen Zweck: für Unterscheidungen praktischer und faktischer Erlebnisseiten an unseren inwendigen Menschen? Nämlich so, wie zweifellos nur des Gläubigen klassische Religionssprache uns über fromme Zustände am deutlichsten belehrt, so auch des Metaphysikers Redewendungen über gewisse Existenzweisen an unserm Erleben, die für die Ichpsychologie, wie Sterne am Tage, unsichtbar werden, der große Fromme, der große Philosoph sind gleichermaßen Ausdrucksmächtige um deswillen, daß sie, wie der Psychoanalytiker ja nur zu gut weiß, ihre heißesten Antriebe aus der narzißtischen Urmacht bewahrten. Sie können den Erforscher menschlicher Seele ebenso beschenken, wie es sogar, hie und da, aus gleichem Grunde, der Psychot tut.

Ein wenig hat es der Taufpate des Terminus, der Spiegelheld Narziß, auf dem Gewissen, wenn dabei zu einseitig die ichbeglückte Erotik allein herausblickt. Aber man bedenke, daß der Narkißos der Sage nicht vor künstlichem Spiegel steht, sondern vor dem der Natur: vielleicht nicht nur *sich* im Wasser erblickend, sondern auch

[1] In dem vortrefflichen Buch von G. *Róheim* scheint mir bei Erklärung der Spiegelriten die narzißtische Doppelrichtung ebenfalls nicht genügend beachtet: wieviel auch in den Verboten und Geboten darauf beruht, daß vom Ich, seiner Selbstbespieglung, seinen Gewissensbissen, seiner sozialen Schädigung, seiner Gefährdung ausgegangen wird, die entgegengesetzte Seite kam sicherlich ergänzend hinzu in der Scheu des Ich vor sich selbst als dem in Begrenzung gebundenen.

sich als alles noch, und vielleicht hätte er sonst nicht davor verweilt, sondern wäre geflohen? Liegt nicht in der Tat über seinem Antlitz von jeher neben der Verzücktheit auch die Schwermut? Wie dies beides sich bindet in eins: Glück und Trauer, das sich selber Entwendete, das auf sich selbst Zurückgeworfene, Hingegebenheit und eigene Behauptung: das würde ganz zum Bild nur dem Poeten[1].

II.

Daß auch Objektliebe auf Selbstliebe zurückgeht, daß davon tatsächlich jenes Akrobatenkunststück der Monere gilt, mit deren einziehbaren Scheingliedern Freud sie drastisch verglich, das ist psychoanalytisch nach allen Seiten hin aufschlußgebend und belehrend geworden. Wie in des heiligen Augustins: »ich liebte die Liebe«, erscheinen jeweilige Objekte zutiefst als bloße Anlässe, einen Liebesüberschuß daran abzuladen, der auf uns selbst bezogen, und nur, sozusagen, nicht recht unterzubringen gewesen ist. Die Frage, wodurch wir überhaupt aus unserer Selbstliebe in Objektlibido hinausstoßen, wurde ja auch mehrfach von Freud im Sinne eines solchen überschüssigen Zuviel erörtert. Nun meine ich, eben dies »Allzuviele« daran ergibt sich aus dem Umstand, daß es bereits vom Hause aus, als Richtung des Verhaltens, unsere Ichgrenzen als solche nicht berücksichtigt, sondern übersteigt, nicht ihnen gilt, ja ihnen entgegen steht, was nur wieder bedeutet: es ist narzißtisch bedingt, d. h. in aller Selbstbehauptung zugleich Wiederauflösungswerk am

[1] »— Dies also: dies geht von mir aus und löst
sich in der Luft und im Gefühl der Haine,
entweicht mir leicht, und wird nicht mehr die Meine
und glänzt, weil es auf keine Feindschaft stößt.

Dies hebt sich unaufhörlich von mir fort,
ich will nicht weg, ich warte, ich verweile,
doch alle meine Grenzen haben Eile,
stürzen hinaus und sind schon dort.

Und selbst im Schlaf: nichts bindet uns genug.
Nachgiebige Mitte in mir, Kern voll Schwäche,
Der nicht sein Fruchtfleisch anhält. Flucht, o Flug
von allen Stellen meiner Oberfläche.
— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

Jetzt liegt es offen in dem teilnahmlosen
zerstreuten Wasser, und ich darf es lang
anstaunen unter meinem Kranz von Rosen.

Dort ist es nicht geliebt. Dort unten drin
ist nichts als Gleichmut überstürzter Steine,
und ich kann sehen, wie ich traurig bin.«
— — — — — — — — — — — — — — — — — — — —

(Aus: »Narziß« von Rainer Maria Rilke. Manuskript.)

Selbst. Sicherlich gibt es auch die ganz eigentliche, bewußt auf uns gerichtete Selbstliebe, die dann vom Ichvorteil, nicht von der Wollust her, ihre Befriedigung bezieht. Aber auch die echte Wollust wird, indem sie am Selbst sich ausläßt, von diesem Selbst für den forschenden Blick leicht überdeckt, und noch ihr Zuviel umfließt es scheinbar als ihren Mittelpunkt. Erst an der Objektbesetzung zeichnet sich die Libido ja als etwas für sich ab, in den Umrissen des Objekts wird sie uns deshalb erst libidinös umrissen. Dahinter aber liegt, nach wie vor, weit ausgebreitet das Land, daraus sie stammt, und was sich im Vordergrund in der Einzelfigur des Objekts so groß davon abhebt, berückt uns nur, weil es diese Landestracht trägt. Ich denke mir: die Freudsche »Sexualüberschätzung«, das Bemühen, das Libidoobjekt zu erhöhen, mit allem Schönen und Wertvollen auszustaffieren, kommt von daher: sie sucht es ganz und gar zum würdigen, passenden Stellvertreter dessen zu machen, was, im Grunde immer noch allumfassend, sich schließlich daran ebenso schwer völlig anwenden, unterbringen läßt, wie innerhalb des Subjekt-Objekts selber. Letzten Endes steht jedes Objekt so stellvertretend, als — im streng psychoanalytischen Wortsinn verstanden — »Symbol« für sonst eben unausdrückbare Fülle des unbewußt damit Verbundenen. Libidinös geredet besitzt keine Objektbesetzung andere Realität als solche symbolische, der Lustbezug daraus gleicht durchaus dem, was Ferenczi einmal als »Wiederfindungslust« beschreibt: »die Tendenz, das Liebgewordene in allen Dingen der feindlichen Außenwelt wiederzufinden, ist wahrscheinlich auch die Quelle der Symbolbildung«[1]. Fügen wir hinzu: damit auch die der Objektlibido als letztlich narzißtisch entspringender und gespeister. Die psychoanalytische Einsicht: daß auch spätere Liebesobjekte Übertragungen aus frühesten seien, gilt eben grundsätzlich: »Libidoobjekt« heißt Übertragensein aus noch ungeschiedener Subjekt-Objekteinheit in ein vereinzeltes Außenbild, und dieses ist damit genau so wenig in bloßer Vereinzelung gemeint, wie wir uns selber libidinös mit unsrer Einzelhaftigkeit bescheiden, wie wir vielmehr unsere Grenzen unwillkürlich darin zu übersehen, geringzuachten suchen.

Bekanntlich redet Freud von »Sexualüberschätzung« als von etwas, wobei unser Narzißmus ein wenig allzugründlich sein »Zuviel« an Libido ausgibt, woran er verarmt, leidet, um erst durch das Erfahren von Gegenliebe wieder frisch aufgefüllt zu werden. Dies kehrt sich jedenfalls am schärfsten hervor bei solcher Libido, die damit in zu schroffem Gegensatz gerät zum ichhaften Bemächtigungsbestreben, also bei männlich gearteter. Um ganz zu bemerken, wie gewißlich unser Narzißmus gerade an seinen Sexualüberschätzungen, seiner Ich-Zurückdrängung sich auch bereichert und steigert, muß man ihn vielleicht insbesondere dort betrachten, wo

[1] Zur Unterscheidung vom andern Lustbezug: demjenigen bloß ersparten Kraftaufwands, wie er Freuds Witztechnik zugrunde liegt. (Ferenczi, Analyse von Gleichnissen, »Intern. Zeitschrift«, III, 5., p. 278.)

er sich nicht so weit in den Ichbezirk hinein »vermännlichte«, oder wo er, ehe das geschah, einen Rückschub erfuhr in das Infantilere, der ichbewußten Aggressivität ferner Bleibende. Man wolle nicht denken, daß damit die Libido des Weibtums mit ihrem von Freud geschilderten Umkipp (von der Klitorissexualität in die passiv gewendete der Vagina) überwichtig genommen werden soll: aber kommt bei ihr die Egoseite des Narzißmus wiederum zu kurz, so gestattet sie doch dafür unverkürzt den Einblick in die andere, sonst uns allzu abgekehrt verbleibende Seite seines Wesens. Die Wollust, sich selber zu überrennen, sich nicht als Ich im Wege zu stehen beim beseeligenden Wiedererleben noch ichfremden Urzustandes, erhöht sich daran unter Umständen masochistisch, sowohl den körperlichen Schmerz als auch die Situation der Demütigung bejahend. Dem Ich gegenüber also widerspruchsvoll, da: »die Verkehrung der Aktivität in Passivität und Wendung gegen die eigene Person eigentlich niemals am ganzen Betrag der Triebregung vorgenommen wird«. (Freud, Trieb und Triebschicksale.) Eben dieses Paradoxon des Erlebens rückt jedoch erst voll ins Licht, inwiefern dem Narzißmus ein Doppelvollzug von Selbstbehauptung und von Schwelgen in noch Uneingegrenztem ur- und eigentümlich sei, wie Freud ja überdies zugibt, wir hätten: »allen Grund anzunehmen, daß auch Schmerz, wie andere Unlustempfindungen, auf die Sexualerregung übergreifen und einen lustvollen Zustand erzeugen, um deswillen man sich auch die Unlust[1] des Schmerzes gefallen lassen kann« (wenn Freud auch am sekundären Charakter des Masochismus festhalten will, als einer Reaktion auf vorangegangene, hinterdrein gleichsam nach Sühneschmerz verlangende Übergriffe). Innerhalb weiblich gerichteter Libido meine ich übrigens etwas vom sexuellen Urausdruck nicht nur verdeutlicht zu sehen in der Verschärfung zum masochistischen Zug, wo ja, ob auch negativ, das Ich als schmerzbedingendes, immerhin noch bedeutungsvoll mitwirkt, der Rückschub ins Passive gewährt überdies nämlich auch den erogenen

[1] Vgl. hiezu die Schlußseiten von Ferenczis »Von Krankheits- oder Pathoneurosen«, Intern. Zeitschr. IV, 5, wo von Masochismus und weiblicher Genitalität als sehr dunklen Problemen die Rede ist, und wo Körperverletzungen als Anlässe zu Regression auf ursprünglichen Hautmasochismus (die Haut infantilste erogene Zone!) erörtert werden.

Schon früh hat sich P. Federn für den primären Charakter der »Passionslibido« ausgesprochen entgegen Freuds: »ein ursprünglicher Masochismus, der nicht — — — aus dem Sadismus entstanden wäre, scheint nicht vorzukommen«. »Im Gegensatz dazu muß ich als sicher hinstellen, daß die Libido sowohl weiblich als männlich sein kann. (Intern. Zeitschr. II, 2, 119.)« Das Kriterium des Masochismus ist — — die passive lustvolle Einstellung des Gesamt-Ichs. Menschen, die normale und masochistische Sexualität besitzen, geben an, daß die masochistische Sexualität »durch das Gehirn gehe«, sie nehmen die Überwältigung des ganzen Ichs selbst an«. Hiermit ist von P. Federn für den primären Masochismus die Eignung zur vollen Liebesfähigkeit in Anspruch genommen, die sich nach Freud kennzeichnet als »Relation des Gesamt-Ichs zu den Objekten«. (Samml. kl. Schr. z. N., IV, 274.)

Zonen dauernd ihren ursprünglichen Spielraum, als — gegenüber dem Vorstoß ins Aktive — dem Prinzip des Aufhaltenden, Verweilenden, also jener Zärtlichkeit, die hochgeeignet zur Beseelung, seelischen Verfeinerung der Leibesvorgänge, doch diese zugleich an ihre Kindergewohnheiten bindet: an infantile Erogenität des Gesamtleibes, an noch nicht punktuell einbezirkten Allkontakt sozusagen. Und endlich und nicht zum wenigsten, ist es der beharrende Überrest der Klitorissexualität selber, der, fürs Genitalziel überflüssig geworden, am Weibe sich an seinem infantilen Rückstand, sei es kindlicher oder kindischer, auslebt, bis — — ja vielleicht bis das Weib »das Kind« aus sich in die Welt hinausgeboren hat. Auf diesem Höhepunkt weiblicher Erfahrung aber, steht sie, die Erzeugerin, Ernährerin, Erzieherin des Kindes zugleich dem Wachstum ins Männliche nahe: ihrem Stück Aktivität, darin fast doppelgeschlechtlich ergänzt, und eben drum wieder ins Urnarzißtische zurückgerundet, wie es auf der ganzen Welt sich nur ermöglicht im Bild der Mutter, die, sich selbst fortgebend, sich selbst an der Brust hält. Entsprechend dem Penis-Neid des Weibes findet man deshalb nicht selten beim Mann jenes Sichselbst-Wiedergebärenwollen (das sowohl zu unterscheiden wäre vom Zurückwollen in die geliebte Mutter = Gebärerin, als auch vom »inzestuosen Sich-eigner-Vaterseinwollen); nach einigen Beobachtungen, die mir vorliegen, glaube ich darin eine weiblich umgemodelte Klitoris-Betonung zu sehen, indem ja, nach infantiler Annahme von der Analerotik her, die Klitoris auch etwas vom Leibe Ablösbares (den »Lumpf« aus Freuds bekannter Kinderanalyse) bedeutet, wie es in mancher (natürlich nicht jeglicher) Schwangerschaftsphantasie männlicher Neurotiker sich ebenfalls Ausdruck schafft. Ich komme aber darauf, weil mir mehrfach auffiel, wie Mannbarwerden des Knaben zunächst als Bedrängtwerden von Fremdem empfunden wurde: als vergewaltigendes Außer-einem[1], das man in sich hineinzwingen, sich einverleiben möchte zu Besitz statt Besessenheit; bevor das »Zuviel« der Libido auf die Abfuhr ans Objekt verfällt, macht sie in solchen Fällen sich bemerkbar fast gleich einer Schädigung der narzißtischen Selbstliebe, der Einheit von Libido und Ich: erst an der Objektbesetzung einen die beiden sich dann neu in der Gemeinsamkeit ihres Entzückens am Objekt.

So scheint nicht so sehr die Objektbesetzung, nicht die Sexualüberschätzung innerhalb ihrer, unserm Narzißmus gefährlich zu sein: wohl aber wird er seinerseits gefährlich dem Objekt der

[1] Verschiedene Träume aus Knabenzeit gehören hieher, z. B. man ist mit sich selbst wie mit einer Vermummung umhüllt, Verkleidung oder Maske, da etwas darin steckt, das jeden Augenblick alles in Fetzen durchstoßen, zerreißen kann, und doch damit einen selber vernichten. Oder: man liegt neben offenem Grab, in das ein Grabstein hineinzustürzen droht, der dicht dabei hochragt und nur auf die erste unvorsichtige Bewegung wartet, denn er gehört ja auf diese Öffnung, einen selber aber begräbt sie.

Libido, sein bleibendes Eingreifen verschuldet, daß es dabei diesem Objekt schließlich an den Kragen geht. Denn von vornherein nur zu einer Art von Stellvertreterschaft zugelassen, verflüchtigt es sich in seiner realen Beschaffenheit nur um so mehr und mehr, je gefeierter es auftritt. Die typischen Liebesenttäuschungen haben ihren letzten Grund, ihren unabwendbaren hierin: nicht erst im Nachlassen der Liebe durch die Zeit oder durch enttäuschende Einsichten, denn, ganz abgesehen von diesem beiden hat das Objekt ja ganz eigentlich mit seinem Leibe dafür zu haften, daß es weit mehr als Leibhaftigkeit sei, und mit seinem, scheinbar doch erkorenen, auserwählten, Sonderwesen dafür, daß es im Grunde Allwesenheit sei. Je weiter Liebesekstase sich versteigt, ihr Objekt stets üppiger, ohne zu sparen, bereichernd, desto dünner, unterernährter bleibt das Objekt hinter seiner Symbolität zurück, je heißer unsere Schwärmerei, desto abkühlender diese Verwechslung, bis, auf richtiger Höhe, sich Brand und Frost fast identisch anfühlen (was das Schicksal der glücklichen Liebe fast unangenehmer als das der unglücklichen, der den Partner kühl lassenden aber selber schön warmbleibenden, machen kann). Auch hinter der reifgewordenen Genitallibido, die es mit den Realitäten am ernstesten nimmt, wächst dies symbolisierende Verfahren, das auch im Genitalen dennoch nur die narzißtischen Identifizierungen durchsetzen will: die keiner Objektbrücken im einzelnen bedürfen, über alles sich erstreckend aber auch nichts außer sich gelten lassend.

An der Objektlibido findet sich so manches, was ihr zugeschrieben wird, während mir scheint, daß es unter Umgehung ihrer, sich ziemlich direkt vom Narzißmus herleitet und nur in den eifrigen Symbolbildungen sich mit ihr zusammenfindet. Dazu gehört großenteils, was man Freundschaft zwischen verschiedenen Geschlechtern nennt. Bei der ungemein populären Diskussion dieses Themas beobachtete ich oft, wie sonderbar stark selbst unbefangen denkende Leute sich dagegen wehren, in Freundschaft nur eine Noch-nicht-, oder Schon-nicht-mehr-Liebe zu sehen, oder aber eine mit ihrer eigenen Verdrängung kämpfende. Meinem Eindruck nach liegt dies daran, daß im Freundschaftsbündnis allerdings Sexualanteile genug stecken, häufig jedoch solche, die ursprünglich nicht dem Partner zukommen, sondern sich dem Bunde mit ihm beigesellten von anderwärts: nämlich aus Aufarbeitungen vom Narzißtischen her, in Sublimierungen aus Infantilismen. Die Empfindung gewisser Nichtsexualität dem Freunde gegenüber bestünde damit zu Recht, nicht in gegenseitiger Erotik, sondern in etwas Drittem wurzelte sie: gleichviel, ob sie erwüchse aus noch immer infantilen Interessen oder erblühte zu hochvergeistigtesten, gleichviel ob die Freunde nun eins in Gott sein mögen, oder auch nur beim Sammeln oder Angeln. Das Wesentliche bleibt, daß, wie geliebt und anerkannt auch immer, der Freund letztlich gewertet, ja verklärt gewissermaßen, sei, er es doch erst von diesem Dritten aus wird, das im

übrigen sogar fester zu binden imstande ist als Personalerotik, da, abgelenkt vom Sexualziel der Leibesbesitznahme, dafür unserer so aufgearbeiteten Libido gleichsam sich alles zu Besitz bietet, worauf sie nur irgend verfällt, in Sublimierung ihrer alleraltesten autoerotischen Praxis kommt sie sozusagen zu einer geselligen Selbst- und Weltverwechslung à deux. Gut verarbeitetem und dadurch — außerhalb der Genitallibido — entwicklungsfröhlichem Narzißmus ist eben breiteste Umfassung freigegeben, zum Entgelt für die genitallibidinöse Enge sonstiger Partnerumarmung. Man könnte ja den schlechten Witz machen: unserm alten Autoerotismus, einstmals übers ganze Kinderkörperchen verteilt, gelänge es in den Sublimationsanstrengungen einfach, uns allmählich aus den Gliedern zu Kopfe zu steigen, als recht eigentlicher »Verlegung von unten nach oben«. Von diesem Sprungbrett nun aber, gelingt ihm jener gewaltige Absprung erst, der die Bedeutung der Libido fürs kulturelle Leben überhaupt erneut, der Sprung vom leibhaft Libidobetonten in die Welt sachlicher Betonungen, von infantilster Selbstbezogenheit mitten hinein ins Außen-gegenüber. Dies Außen nicht symbolistisch verbrämend, sondern sachlich begutachtend, es real nutzend. Dadurch, daß es immer wieder noch unser Narzißmus selbst ist, woraus — im Normalfall und in idealer Konsequenz — auch noch die geistigsten, weitumspannendsten Aufarbeitungen sich ergeben, bekommt er, der Leibentsprungene, nun neuerdings, auf neue Weise, doch wieder Realboden unter die Füße: Sachlichkeit ist das gloriose menschliche Ziel, das dem Narzißmus endlich im Dienst von Forschung oder Fortschritt, Kunst oder Kultur, als verwandelter Eros zuwinkt wie aus Träumen der Kindheit. Wo er in kindischen Träumen stecken blieb, wo sein großer Sprung zu kurz ausfiel, da entgleist er auch an sich selbst ins Pathologische, Bodenlose.

III.

Was bedeutet nun im Grunde dieser Überschätzungsdrang, der das Objekt aus seiner Einzelheit und Wirklichkeit ins symbolisch Gewertete und Gültige rückt, und der, im Parallelvorgang dazu, den narzißtischen Urtrieb sich in Sublimationen hinaufarbeiten läßt? Beides beruht wohl darauf, daß der bewußtgewordene Mensch sich, je länger je mehr, genötigt sieht, mit seinen infantilen Identifikationsmethoden stets indirekter zu verfahren, d. h. also: sich ihre Undurchführbarkeit stets gleichnishafter zu verhehlen. Das ermöglicht er durch Wertübersteigerung des stellvertretenden Stücks: im Wertüberschuß wird es gleichsam wieder zum Inbegriff selber, ersetzt diesen im Geist. Der narzißtische Libidobetrag, der damit darin stecken bleibt, besticht erfolgreich das der Realität immer angepaßtere Urteil, schließt mit diesem einen Vermittlungspakt, wonach recht eigentlich »Wert« symbolisch für Inbegriff, für »Ein und

Alles« steht. Wertproblem überhaupt ist immer und jedesmal Libidoproblem: lediglich durch Anleihe beim libidinösen Zustand enthebt irgendwas sich der Begrenztheit, Aufeinanderbezogenheit des Übrigen. Alles Werten strebt dem Überschätzen entgegen und hinweg aus der Relativität des Einzelngeltenden: es langt, verlangt unabwendbar nach Überzeugtsein durch Glauben (jenem Glauben, bei dem »kein Ding unmöglich« ist, sogar nicht die Wiederanknüpfung infantilsten Urtraums an sachlichste Welterfahrung, mag auch dabei unser sich sublimierender Narzißmus, dieser idealisierende Streber, uns dabei einigermaßen ähnlich werden lassen ewigen Toggenburgern, die ihren Liebesgegenstand um so reichlicher anhimmeln, als sich ihre reale Vermählung mit ihm unvollziehbarer erweist). Mit wie vielen Beweisen und Begründungen wir auch vorzugehen pflegen, nie gelingt darin Überzeugendes ohne heimlich-persönlichsten Anschluß an die narzißtische Forderung in uns, und wiederum: ist sie genehmigt, dann gelänge es keiner Gegenmacht, uns um-zuüberzeugen: versicherten wir noch so bescheiden, es ergäbe sich dadurch wohl nur eine subjektiv-gültige Bewertung, wir wissen sie trotzdem als end- und allgültig, so gewiß unser Narzißmus selbst nichts weiter ist, als das im Gefühlserlebnis noch dunkel festgehaltene Wissen um unser Subjektivstes als unsere objektive Anschlußstelle. Von aller Metaphysik, sofern sie das »Sein« mit »Gott« als absolutem Wertprinzip in Übereinstimmung zu bringen trachtet, gilt darum, daß sie nicht nur in ihrer Denkungsweise narzißtisch mitbedingt, sondern an sich das philosophisch aufgearbeitete Abbild des Bundes von Narzißmus und Sachlichkeit ist. Am unmittelbarsten vielleicht tritt dieser doppelte Sachverhalt hervor in der Frage nach dem Lebenswert, der nur durch ihn, erst durch ihn, zur Frage wird, indem es hier um den Narzißmuswert selber geht, ob auch das Urteil darüber sich ergehen mag wie über ein sachlich gegenüberstellbares Objekt. Im Lebensrausch als solchem — wovon ja dem Gesunden hilfreich was in Blut und Hirn kreist — also im narzißtisch hinter allem weiterbeharrenden Rausch, behält ewig der Optimist recht, bei Absehen von dieser innern »unsachlichen« Voraussetzung der Pessimist, d. h. der libidolos, »lieblos« Urteilende, nur eben unrecht hinsichtlich des Lebensträgers, des allein und eigentlich Lebendigen! Wo das Narzißtische im Menschen zu stark übergreift, da bringt seine Allzu-Zuversichtlichkeit trotz ihrer lebensweckenden Kräfte ihn in peinlichen Anprall an die Außenrealität, wo es dagegen zu geschwächt dem realgerichteten Urteil unterliegt, da bringen selbst dessen beste, glücklichste Erfolge keinen wirklichen Frohmut zustande. Darum gleicht sich dem sogenannten Normalen das Dasein ungefähr aus zwischen diesen beiden Richtungen, die gleichsam andeutungsweise, innerhalb der Normalität, etwas vom »Manischen« und etwas vom »Melancholischen« enthalten, auch normalerweise schon übertreibt sich der Tatbestand beidemale fälschend —

und sagt damit dennoch mehr aus, als die gemäßigtesten Zustände tun, wenn sie sich sehr weit von »Haß wie Liebe« entfernen: dermaßen ist »Leben« total nur in seinen Überschätzungen nach beiden Seiten, in seinen zu absoluten Wertabschätzungen, in etwas über alles Stückhafte hinaus, wahrhaft, als »Leben« vorhanden.

Aber das narzißtisch bedingte Werten wird erst Problem, wird auch erst Leistung, recht eigentlich da, wo »wertvoll« und »libidobesetzt«, nicht so unmittelbar in eins fallen wie in der Frage nach dem Lebenswert selber: wo, statt dessen, die Wertgebung voraussetzt, daß, um sie zu vollziehen, wenigstens das Infantilste der Stellungnahme dazu aufgegeben, umgestellt sei. Mit anderen Worten: wo der symbolisierende Idealisierungsakt am Objekt schon begleitet ist vom sublimierend aufarbeitenden Akt am Trieb selber (scharf zu unterscheidende Vorgänge, die zu verwechseln Freud mit Recht gewarnt hat). Es ist außerordentlich interessant, daß vom Narzißmus her nicht nur des Objekts, sondern auch des Subjekts Aufstieg ins immer »wertvoller« Aufgearbeitete möglich ist, was Freuds Wort vom Narzißmus als »Keimpunkt des Idealbildens« schon früh (»Z. E. d. Narz.«) festlegte. Dieser Punkt wird wesentlich, sobald unser Selbstbildnis infolge von Realerfahrungen daran, uns zu enttäuschen beginnt: »Unserm Ideal-Ich gilt nun die Selbstliebe, welche in der Kindheit das wirkliche Ich genoß« (Freud, ebenda). Weil hiefür aber auf die Dauer unsere infantile Wunschpraktik nicht ausreicht, nachdem das Weltgegenüber immer sachlichere Maßstäbe an uns legt, so entsteht damit eine Nötigung zu gewissen Rangordnungen in uns, zu Stufungen, Gliederungen auch in unserer Triebwelt. Unser Ebenbild, hineingewünscht ins Ideale, wirkt mit dessen Dimensionen auf uns zurück, manche Züge unterstreichend, andere ausradierend, noch fühlen wir uns schön und groß, ja erst recht groß, aber doch nur, sofern wir uns auch, in den abweichenden Zügen, auch klein oder zu häßlich finden, uns mißschätzen können, angesichts des Idealbildes, das wir sind und doch nicht in all und jedem sind. Diese Rückwirkung auf uns, vom narzißtischen Geformten nun ideal, religiös, ethisch oder wie immer, soll man ja nicht gering anschlagen. Es bleibt wesentlich selbst nach Abzug dessen, was bei seiner Bildung von fremden und Außenfaktoren in Betracht kam: einmal den Geboten und Verboten unserer Erzieher, unserer Umwelt, dem feineren oder gröberen Drill[1], sodann jenes Quantums Objektlibido, die uns an die pflegenden und

[1] Vortrefflich prägt den Unterschied zwischen Drill und Liebesgesinnung eine (mir gesprächsweise in dieser Form bekannt gewordene) Bemerkung I. Marzinowskis: Im einen Fall sucht man Heimlichkeit über eine Verfehlung zu wahren, den Strafakt zu umgehen, als sei sie damit wie unbegangen, im anderen Fall ersehnt man im Gegenteil Beichte, Bekenntnis, auf die Knie sich zu werfen, an die Brust dessen, für den man liebenswert sein will. — Weniger einverstanden bin ich, wenn Marzinowski in: »Die erotischen Quellen des Minderwertigkeitsgefühls« (Zeitschr. f. Sexualw. IV) ohneweiters volle Reife darin sieht, über das Verlangen nach Gegenliebe, zur Liebesautonomie: »wenn ich dich liebe,

bevormundenden Personen bindet und sie selbst zu nachahmenswertesten Symbolen aller Idealwerte umschafft. Dennoch sind wir bei alledem auch von uns aufs Stärkste beteiligt: wie der Narzißmus innerhalb der Objektlibido das Personelle symbolisch hochzutreiben weiß, wie er sich in immer sachlich weiterfassenden, geisthaftern, abstraktern Zusammenhängen noch durchsetzt, so kommt er auch von sich aus zu letzter Wertautonomie. Sagt ihm am frühesten sein Gefühl, heiß wünschend: »Leben schon gleich Wert!« so vollendet sich das reifste in einem fordernden: »Nur Wert allein wahrhaft Leben«, und auch noch diese absolut sich gebärdende, über das Sein gesetzte Wert-Überwertung (die doch um des Seins halber überhaupt erst anhob), dieses Ethische in Reinkultur, auch das ist noch als Höchstleistung unseres Narzißmus zu buchen.

Mir erscheint dieser Umstand um so bedeutsamer, als er klarlegt, von wie tief her psychoanalytische Einsicht in die ethischen Unter- und Beweggründe dringt: Freuds Ausspruch vom »narzißtischen Keimpunkt des Idealbildens« rückt ebenso weit ab von metaphysischen Notbehelfen bei Betrachtung psychologischer Tatbestände, wie von jener rationalistischen Einstellung, die überall auf Außeneinflüsse zurückgeht (Nutzen oder Zwang unter nachfolgender Sanktion). Mit Freud reicht die Frage so tief, als der Mensch Menschlichem zu folgen imstande ist: ins Ursprünglichste seiner selbst, dorthin, wo er seiner selbst bewußt wurde und diese Vereinzelung wiederzuergänzen sucht, noch entgegen der eigenen Triebgewalt in Gehorsam oder Liebe, um auf solchem Umweg das Urerlebnis der Allteilhaftigkeit wiedererneuen zu können. Würde das immer schärfer unterschiedenere Ich sich überrennen lassen vom Durcheinanderlaufen der Triebe, so bliebe es auf ein gewaltsames Infantilisieren beschränkt, dem die Außenwelt verloren geht, ohne daß der Urzustand des ihrer noch unbewußten Kindes wiederherstellbar wäre. Freilich ist ja die Ineins-Setzung unserer selbst mit Höchstwerten einerseits ebenfalls eine phantasierte Wirklichkeit, ob wir ihr noch so sehr nachstreben: anderseits aber verbürgt gerade dies Unbedingte daran, wie ganz aus unserm Wesen gebürtig sein muß, was wir mit so großer Gebärde gutheißen. Und in der Tat: wir sind es ja, die sich selbst enttäuschen oder mißfallen, der Gemaßregelte mit dem von seinem Idealwert ganz Benommenen bleiben

---

was gehts dich an!« zu kommen. Zwar stimmt dies zu den sittlichen Anforderungen bestechend, klingt prächtig selbstlos, redet aber recht oft die Sprache unseres Narzißmus, der noch gar nicht bis zur vollen Objektliebe gelangte. Man denkt sich unter narzißtisch Veranlagten zu ausschließlich von Gegenliebe Abhängige (was weit mehr von den bewußter Ich-Eitlen oder aber Narzißmus-Schwachen gilt) anstatt Selbstgenügsame, weil unbewußte Allteilhaber, die auch im Objektlibidinösen nur sehr lose an den Äußerungen vom Objekt her hängen. Bedrängt durch narzißtisches Zuviel, kann ihnen höchst egoistisch »Geben seliger denn Nehmen werden«, d. h. sie dankbarer stimmen für eines Menschen Gewalt, Liebe in ihnen zu wecken, als für seine Gegenliebe, die sie leicht beschämt und neu bedrängt.

untrennbar eins in uns, deshalb der narzißtische Liebesquell unentleert (weshalb auch neurotisch der an sich schier Verzweifelnde und der sich nahezu gottgleich Wähnende so verblüffend dicht beieinander stehen). Insofern bildet alle echte Ethik, alle ethische Autonomie, zweifellos ein Kompromiß zwischen Befehl und Begehr, während sie gerade das am prinzipiellsten zu vermeiden sucht: das Begehrte macht sie zwar unerreichlich, durch die Idealstrenge des geforderten Wertes, dafür aber bezieht sie das Befohlene tief ein in den Urtraum allesumfassenden, allesuntergründenden Seins. Dieser Kompromißcharakter verrät sich deutlich auch noch an den starrsten Wertsetzungen — ja gerade an denen — den unterirdischen Zusammenhängen von Gesolltem und Gewünschtem, oder, anders benamst: von Ethik und Religion. Kann keine Religion ein irgendwie ethisch gültiges Moment entbehren (d. h.: daß das Kind zum Vater aufblicke), so ebenso gewißlich keine ethische Selbstbezwingung ein Moment der Mutterwärme, die sie darüber hinaus umfängt. Alles, was wir »sublimieren« nennen, beruht einfach auf dieser Möglichkeit, auch noch Abstraktestem, Unpersönlichstem gegenüber etwas wahren zu können, von der letzten Intimität libidinösen Verhaltens, nichts als dies ermöglicht den Vorgang, wobei: »die sexuelle Energie — ganz oder zum großen Teil — von der sexuellen Verwendung abgelenkt und anderen Zwecken zugeführt wird« (Freud, Drei Abh. z. Sexth.). Im religiösen Erlebnis, im »fromm« gerichteten Menschen, schießt früheste, elterngebundene Objektlibido in die narzißtische Strömung mit hinein, und schafft damit eine rechte Glanzleistung des Narzißmus: indem nun beide gemeinsam münden im Gotteswert, als dem zugleich Allesbeherrschenden und Allerintimsten. Was dem Objekt der Libido sonst so übel bekam: das Sichverflüchtigen des Personellen in immer stellvertretendere Symbolik, eben das bringt es am Gotteswert zum Meisterstück, nämlich dermaßen zum Symbol aller Liebessymbole, daß Gott sich daran verpersönlicht[1].

So muß denn das, was zuinnerst des Religiösen wirksam ist — die Richtung auf ein vertrauensvoll idealisierendes Narzißtisches — auch den von üblichen Glaubensvorstellungen Gelösten in seinen

[1] So sehr freilich, daß die Objektidealisierung sogar die Triebsublimierung lähmen kann, und der Gott mehr Entzücken bewirkt als Moral. Übrigens ist es massiv und richtig Gläubigen auch meistens nur selbstverständlich, wenn etwa im Jenseits neben hochsublimierten Glückssorten auch die infantilsten Wünsche sich drastisch durchsetzen — Askese gilt nur dem Hineingelangen. Erst den außerhalb solcher Gläubigkeit Stehenden erscheint das nicht folgerichtig, beleidigt seine moralische Logik: und doch lediglich, weil sein erhöhtes, »frommes« Verhalten den stofflichen (Kinder-) Himmel und zugehörigen Personengott, von sich aus, in sich selber, wertend ersetzen muß. Ihm geschieht es deshalb leicht, sich selbst gegenüber weniger ehrlich zu bleiben, und trotz seiner nüchternern sachlichern Einsicht, den narzißtischen Grund und Boden zu verleugnen (den der naive Glaubenshimmel ruhig mit überwölbt), weil er auf seiner obersten irdischen Kippe balancieren muß.

Sublimationsbestrebungen orientieren, sollen sie ihn nicht in eine Entfremdung zu sich selber geraten lassen. Soll er nicht, dem ihm Wertvollsten hingegeben, es nicht zugleich hoch über ihn hinwegfliegen sehen, ihn nur gerade so weit mit emporreißend, daß er beschämt und entrüstet auf sein flügellahmes Selbst heruntersieht, kurz, daß er statt des beabsichtigten Fluges in Gewissensängste, Schuldgefühle niedersinkt. In ernsthaftester Weise ist Freuds Warnung zu beachten: sich über gegebenes Vermögen an Sublimationen zu »übernehmen«, heiße nicht Vollkommenheit, sondern Neurose vorbereiten. Aber wieder stoßen wir dabei darauf, wie tief und nüchtern Freud sich psychoanalytisch die Ethikprobleme auch hinsichtlich des Schuldbewußtseins erschließt: wie — wiederum sowohl abseits von metaphysisch als auch von äußerlich (utilitaristisch) vorgenommenen Lösungen — die Frage sich ihm dahin beantwortet, daß unser narzißtischer Größenwahnrest auch noch dem ethischen Ehrgeiz, dem Aufwärts- und Vorwärtstreiben des real angepaßten Ich, zugrundeliegt, wobei dann am Wege verachtet zurückbleibt, was der anstrengenden Gangart nicht gleich folgen kann. Bis der Mensch »sich« nur noch von demjenigen aus ansieht, was er allein als Sein wertet, ohne es doch sein zu können, und deshalb seine eigene Beschaffenheit zu verdrängen, zu verleugnen suchen muß, ohne von ihr doch frei zu werden. Verhältnismäßig harmlos erweist solcher Vorgang sich noch beim Strafe befürchtenden »Drill«, ja sogar noch beim Gehorsam aus objektbesetzender Liebe, die sich nicht genug tat: rührt er jedoch bis an den narzißtischen Urgrund der ethischen Phänomene, dann ist Schuldbewußtsein, Reue bereits nur noch Name für Erkrankung. Darum sind wohl alle Neurosen immer auch Schuldneurosen, und immer unter dem Kennzeichen, daß der Mensch aus der instinktsicheren Gesundheit seiner Selbstachtung sich hinausgedrängt fühlt, trotzdem er als Neurotiker gar nicht der Typus des »Begehrenden«, sondern der des empfindlich reagierenden Gewissens zu sein pflegt, und eben deshalb die rumorenden Wünsche überängstlich hinter Schloß und Riegel hält. Eine Vertiefung dieses Zwiespalts bis zum Bruch ist es, wenn im Gegensatz dazu der Psychot das Gewissen außer Spiel gesetzt sieht, triebhemmungslos wird, und wohl nur da und nur dann bloßer Phantasieverbrecher bleibt, sofern er schon zu negativistisch von der Realwelt abgekehrt steht um handelnd in sie einzugreifen. Weshalb ja auch das neurotische Pathos in ihm zu ironisierendem Tonfall umschlagen kann, worin sein Ich, gleichsam schon unbeteiligter, machtloser Zuschauer, noch seine Kritik zum besten gibt, nachdem es seinerseits dem Ausschluß, der Verdrängung verfiel, sich desorganisierte und dadurch an Stelle der ihm gegenübergesetzten Realwelt die Technik der primitivsten narzißtischen Wunschproduktion in Wahnbildern am Werk sehen muß. (Traumtechnik des Gesunden.)

Ich gerate auf diese scheinbare Abschweifung aber deshalb, weil mir vorkommen will, als gäbe es ein Analogon für »neuro-

tisch« und »psychotisch« auf dem Gebiet der Ethik für den Normalzustand. Nämlich außer Schuldgefühlen, bezogen auf das Ich, seine Mängel und Taten, auch noch ein ähnliches Enttäuschungsgefühl an Leben und Welt, wobei wir uns aber mitschuldig fühlen, dem wir also nicht pharisäisch oder bettelnd als etwas anderes gegenüberstehen, sondern wobei wir verletzt sind an einer narzißtisch überlebenden Urverbundenheit. Natürlich drückt dies das Infantilere aus im Vergleich zum ichgerichteten Gewissen, das ums eigene Spezialseelenheil Sorge trägt, es kann aber daneben weiterbeharren. Ich entsinne mich aus meiner Kindheit und von noch später her eines grotesken Herzwehs über enttäuschende Mängel anderer, die mich weit mehr »ethisch« grämten als die eigenen Mängel: denn was konnte es nützen, vollkommener zu werden, wenn es nicht um das Ganze der Welt, und nur darum auch mich mit einbegriffen, derartig vollkommen bestellt war? Entzücken und Dankbarkeit riß mich hin, wo etwas solchen Glauben zu bewahrheiten schien, und enthob mich damit betrüblich rasch jeder persönlichen Gewissenssorge, welche Figur denn ich mitten drin machen würde. So viel Kindisches das auch ausdrückt, so liegt doch fraglos eine Spur Ironie in dem Umstand, daß der Andere, Gewissenhafte, der von seiner Selbstsucht am ethischesten loskommen Wollende, am eifrigsten und ständigsten mit sich beschäftigt bleiben muß, sich weder in Herzweh noch Herzenslust völlig vergessen darf. Deshalb sind auch noch bei der ethischen Einstellung zweierlei Verhaltungsweisen unterscheidbar: die eine vorwiegend von den Wertanforderungen des Ichbewußtseins aus und das Ich strebend im Mittelpunkt haltend, die andere von den alten Identifizierungskünsten des Narzißmus aus, aber gleichfalls aufgearbeitet in ethisch gerichtete Wunschträume. Dies jedoch dient aus einem bestimmten Grunde einer wichtigen Seite der Sache: denn offenbar entnimmt ja alle Ethik ihren Hauptcharakter, eben ihre Unbedingtheit, Absolutheit, Allgültigkeit dem narzißtischen Urzuschuß, der so sehr für alles Übermäßige zu haben ist, und »ethisiert« uns erst an diesem fragwürdigen Material. So kommt es zu Wechselwirkungen von beiden, deren Paradoxie, näher betrachtet, schwer überboten werden könnte. Gibt es doch keine Askese oder Gesetzesstrenge, kein endgültiges Verachten des Realen, das nicht nach dem narzißtischen Helfershelfer dabei riefe, erst er, der begehrliche, wunschdreiste, lehrt uns auch das: »geh an der Welt vorüber, es ist nichts.« Und anderseits: eben die absolut gerichtete Ethik bedarf der ganzen Fülle des Möglichen und Wirklichen, muß allen Sonderfällen des Geschehens gerecht werden, alle Aufeinanderbezogenheiten berücksichtigen, denn um der Menschen und ihres Heils- und Glückstraums willen ist sie da, vom kindlichselbstischen bis sublimen Egoismus des Himmelsstürmers und Gottsuchers. Dies Wesen der ethischen Praktik, die ihre Unbedingtheit narzißtisch bedingt, sowie wiederum diese strenge, hoheitsvolle Wertmiene des ethisch ver-

wendeten Narzißmus, ergeben einen derartigen Knäuel von Widersprüchen von Fall zu Fall, daß man ruhig behaupten kann: nur rein schematisch verfuhr, wer jemals, über den Einzelfall hinaus, diese lebenstrotzende Wirrnis in glattem Faden aufwickelte.

Nun kann ich aber dies Thema nicht abbrechen, ohne eines hinzugesetzt zu haben: nämlich wie sehr eben dies meine ganze Hochachtung und Ehrfurcht vor dem Phänomen des »Ethischen« im Menschen geradezu ausmacht. Denn erst dadurch erhebt es sich zu den schöpferischen Betätigungen, ungeachtet es auf Gesetz und Regel und Soll ausgeht. Ja durch die Reibung innerhalb solchen Widerspruchs — durch die Unbedingtheit, die dennoch sich lediglich durchzusetzen vermag »von Fall zu Fall«, d. h. im lebendigen Vollzuge allein — wird es die schöpferische Tätigkeit par excellence, vollziehend das, was »nie und nirgends sich begeben«. Ethik: sich erst voll ausweisend im vorschriftsmäßig am wenigsten zu Schlichtenden, im Durcheinandersichkreuzen der Gebote und Verbote, erst damit wahrhaft autonom das Gültige zum Erlebnis hebend. Begreiflicherweise bleibt Vorschrift, Gesetz, das prinzipiell betonteste da, wo heimliche Wunschzutaten abgewehrt werden sollen, trotzdem aber ist in irgend einem Sinne »Ethik« auch immer zugleich das Unvorgeschriebene, schlechthin Gedichtete, d. h. trägt in all ihrem Tateifer wie ihrem Werk zugleich das Stigma des Verträumten, woraus Dichtertat sich zum Werke formt. Nur, leistet der Dichter »träumend«, so handelt in die Praxis hinein der ethisch gerichtete Mensch: wagt seinen Traum an Realität, Drangsal, Erfahrung, an den Anprall aller Zufälle und Wirrnisse. Darin liegt die Würde des Bruchstückhaften, nie Vollendeten, was ihm allenfalls gelingt, verglichen mit künstlerischer Werkrundung, deren Abseits er nicht ertrüge, die er sprengt, um sie nochmals und nochmals aufs Spiel zu setzen. Ethik ist Wagnis, das äußerste Wagestück des Narzißmus, seine sublimste Keckheit, sein vorbildliches Abenteuer, der Ausbruch seines letzten Mutes und Übermutes ans Leben.

IV.

Bei dem, was Kunst genannt wird, künstlerisches Schaffen, oder sagen wir allgemeiner: poetisch anstatt praktisch gerichtete Betätigung, braucht man die narzißtische Kinderstube nicht erst an Restbeständen daraus aufzuspüren wie bei Objektbesetzungen oder Wertsetzungen: unmittelbar nimmt es immer wieder von dorther den Ausgang, auf eigenem Pfad, verfährt bis in alle letzten Ziele, narzißtisch »wertend« und »besetzend«. Die gleiche Methode stünde uns allen auch lebenslänglich, jeglichen Augenblick und bei jedem Eindruck zu Gebote, würden wir uns durch unsere logisch-praktische Anpassung an die Ich- und Realwelt nicht ihrer so grundsätzlich entledigen, daß wir meistens nur erinnernd dorthin zurückkönnen, wo Innen-Erlebnis und Außen-Vorfall noch ungetrennt

für dasselbe Geschehen stehen. Für dies Erinnern gilt darum etwas anderes als fürs Gedächtnis, wovon Freud vermerkt, es scheine: »ganz am Bewußtsein zu hängen, und ist scharf von den Erinnerungsspuren zu scheiden, in denen sich die Erlebnisse des Unbewußten fixieren« (Fußnote aus »Das Unbewußte«), denn diese sind im Bereich wirkender »Sachvorstellungen«, nicht davon abgezogener »Wortvorstellungen« (Freud) zu denken, dieser bloßen Verständigungskonventionen, deren wir uns gedächtnismäßig bemächtigen. Äußerste Exaktheit, Triumph besten Gedächtnisses, kann so in umgekehrtes Verhältnis geraten zu Erinnerungsklarheit, die, in lebendigem Zusammenhang der Eindrücke wirksam, gleichsam nur an Leben entlang sich ins Bewußtsein hebt: Gedächtnis haben wir, Erinnerung sind wir. Das allein ist der Grund des unkünstlerischen bloßen »Abbildes«, und gilt darum weder für Kinder noch für Primitive, sofern sie Reales noch phantastisch, Phantasiertes als real nehmen können. Am schönsten kennzeichnet die vorgetäuschte Bewegung des Films den Gegensatz zu Erinnerungsbewegtem: man könnte sich sogar denken, daß derartige, dem Gedächtnis allzu tadellos nachhelfende Vergegenwärtigungen von Vergangenem, Erinnerung auf tödliche Weise beeinflussen würden, sie desorganisierend, zersetzend in ihrer grundliegenden Totalität. Gewissermaßen ist ja Erinnerung ein nie nur »praktischer«, immer auch schon »poetischer« Vollzug: sie ist damit sozusagen das einem jeden von uns aufbewahrte Stück Dichtertum, Ergebnis zugleich Distanz schaffender, bewußte Überschau ermöglichender Vergangenheit, und ewig-erneuter Aktualität und Affektivität, auch wo sich beides nicht so formend zusammentut wie im Werk des Poeten. Poesie ist Weiterführung dessen, was das Kind noch lebte und was es dem Heranwachsenden opfern mußte für seine Daseinspraxis: Poesie ist perfektgewordene Erinnerung.

Nun gibt es nichts, was tiefer in Kindheitseindrücke zurückbrächte, als aufgehobene Verdrängungen und nichts strebt von sich aus heftiger nach solcher erinnernder Befreiung als das kindliche, noch so ganz von Geboten und Verboten der Erwachsenen umstellte Leben. An die infantilen Verdrängungen schließen die spätern sich an — bilden damit den »Schatz von Erinnerungsspuren, welche der bewußten Verfügung entzogen sind, und die nun mit assoziativer Bindung das an sich ziehen, worauf vom Bewußtsein her die abstoßenden Kräfte der Verdrängung wirken. Ohne infantile Amnesie, kann man sagen, gäbe es keine hysterische Amnesie« (Freud, Drei Abh. z. Sexth.). Schon früh, in seiner Studie über »die Dichter und das Phantasieren«, faßte Freud daher Kunst auf als Spezifikum gegen Verdrängungsgifte, und welche Erweiterungen seine Arbeit über den Gegenstand auch seither durch ihn erfuhr: dieser Hauptpunkt bleibt derselbe, wenn er auch den Unwillen der Künstler erregt infolge meist zu flacher Auslegung. Man achtet nämlich zu häufig nur darauf, daß die Kunst Wunscherfüllungen

gewährleistet, die sonst gar nicht oder nur strafbar oder endlich krankhaft sich durchsetzen, man übersieht aber darüber die ganze Tragweite der Freudschen Unterscheidung von »bewußtem« und »unbewußtem« Wunschziel. Niemand bedarf weniger der Erfüllung von Personalwünschen wie der Künstler. Niemand bleibt weniger in ihnen stecken, ja niemand kommt von vornherein, eben als Schaffender, von Erfüllungen her, statt ihnen nur nachzujagen. Durch zeitweiliges Zurückgenommensein in ursprünglicheren Zusammenschluß dessen, was sich uns sonst nur in Subjekt und Objekt spaltet, ist er seinem Einzelsinn und Privatsein im Schaffen enthobener als sonst irgendwo: ja eben dies allein gestattet und ermöglicht ihm die Aufhebung des Verdrängenden, eben dies erst gibt ja seinen Regungen eine Freiheit wieder, wie wenn sie »ichgerecht« im Sinn der Bewußtseinszensur wären (vgl. Freud: »das Unbewußte wird für diese eine Konstellation ich-gerecht, ohne daß sonst an seiner Verdrängung etwas abgeändert würde. Der Erfolg des Unbewußten ist an dieser Kooperation unverkennbar, die verstärkten Strebungen benehmen sich doch anders als die normalen, sie befähigen zu besonders vollkommener Leistung«). Dafür ist maßgebend, daß nicht auf unser Individual-Ich, wie es sich bewußt auf sich selbst bezieht, dabei zurückgegangen sei, sondern auf jene noch Allen gemeinsame Grundlage, auf Aller Wesenskindheit, wie sich auch der künstlerische Mitgenuß hierauf nur gründen kann[1]. Ohne es zu wollen, hat so der Künstler sein Publikum in sich, bei sich, und nur um so mehr, je vollständiger er davon abzusehen pflegt, aufgebraucht vom Schaffensvorgang selber. Wird es — meines Erachtens — beim ethischen Verhalten auffallend, wie sehr das Allgemeingültige letztlich sich »ethisch« doch nur durchführen läßt von »Fall zu Fall«, in solchem scheinbaren Selbstwiderspruch gerade seine eigentliche schöpferische Bedeutung erst offenbarend, so überrascht am allerpersönlichsten Erfaßtsein des Künstlers, wie

[1] Innerhalb davon dürfte sich zweierlei Schaffensart unterscheiden lassen, je nachdem, wie weit Aufhebung von Verdrängungen vorwiegend in Frage kommt. Diese kann den Vorgang so kampf- und angstvoll einleiten, daß er zunächst Widerstreben statt Freude weckt, Hermann Bang erzählte mir, wie oft er bei Arbeitsausbruch vom Stuhl springe und ans Fenster eile, hoffend, etwas Ablenkendes draußen möge ihn daraus erlösen. Glücksgefühl stellt sich hier erst als abgeworfener Verdrängungsdruck, als Kraftersparnis ein (analog den Freudschen Ausführungen über die Witztechnik). Positiver, bedingungsloser wirkt das Glück, wo es sich weniger um Verdrängungskampf handelt, als um unwillkürlich an uns sich vollziehende Erweiterungen, Ausweitungen unseres Wesens: um Beschenktwerden mit etwas, was nicht Wunsch oder Versagung in unserm Dasein gewesen war, sondern was praktisch uns gar nicht »lag«, d. h. unserer persönlichen Struktur nicht entsprach, »verdrängt« also schon wurde mit der andrängenden Fülle unverwendbarer Ureindrücke. Im tiefen Zurückreichen bis ins Infantilste kann uns gerade daraus zufallen, was sich damit »werkhaft« erledigt: Ergänzung, Ahnung, die hoch um uns herum reicht, uns nun erst einschließend ins Menschentum Aller. Der identifizierende Narzißmus, von produktiver Phantasie aus seiner Infantilität emporgerissen, beteiligt sich berauscht daran, ohne daß unsere persönliche Ichhaltung praktisch verändert würde.

sehr, wie ganz es immer schon das Allgemeine mit umfaßt, um erst daran wirklich, Werk, zu werden. Hier erschließt sich das anscheinend Subjektivste als Anschlußstelle des objektiv Gültigsten. Dazu stimmt die Erfahrung, daß schaffendes Verhalten, je leichter, sieghafter es sich durchsetzt, in desto rücksichtsloseren Gegensatz oft tritt zum, körperlich oder seelisch bestimmten, sonstigen Personalzustand: darin tatsächlich der Leibesfrucht ähnlich, deren Wachstum zu Verlagerungen, Bedrängnissen im übrigen Organismus führt oder Muttergift durch seine Adern kreisen läßt. Nicht selten erwacht der Künstler aus seiner Benommenheit wie aus einer zwangshaften, mit dem Gefühl von Befreiung, nun wieder an Beliebiges denken zu dürfen, sich in personell oder sachlich Wünschbarem ungehindert gehen zu lassen. Wobei er sich dann freilich oft mitverwandelt fühlt durch das Vorhergehende: als habe vieles sich erledigt, was vorher am stärksten beschäftigte, als seien Umwertungen eingetreten, die zuvor Unmerkliches neu betonen, Altes verjüngen, Junges vergreisen ließen.

Interessant studiert es sich am Geschlechtlichen: wie durchaus es mit seinen Hauptkomplexen im Schaffensmittelpunkt stehen bleibt, an der Konzeption zutiefst damit beteiligt, und dennoch nur soweit, als es aufgearbeitet wurde ins — gleichsam — Privatwollustfreie, d. h. als der Zentralpunkt sich total aus dem personalen Umkreis verschob. Wo dies auch nur im geringsten mißlang, bedeutet die persönlich erstrebte Phantasiewunscherfüllung sofort das Versagen im Schöpferischen. Denn wohl bedarf der Künstler der Regression bis ins Infantilste und damit am leiblichsten Beeinflußte, aber auch nur er verhält sich auch hiezu »schaffend«. Der Anteil des Eros an Geistschöpferischem — wie stark der Hinweis darauf auch Freud verübelt wird — gehört wohl zu den ältesten Erkenntnissen, und im Grunde sollte doch ebenfalls selbstverständlich sein, daß dafür nur die Anteile daran in Betracht kommen, die wir nicht geradenwegs zum Normalziel abführen, sondern diesem Ziel entgegen, also infantil erhalten. Aber schöpferisch bedeutsam werden sie wiederum erst unter Beihilfe von Verdrängung: nur daß sie sich, anstatt aufs »Desinfantilisieren« und »Genitalisieren«, auf ein Entleiblichen des ursprünglich kindlich Polymorphen bezieht. Man möchte sagen: künstlerisches Schaffen enthülst gewissermaßen aus dem Leibhaften den fruchtbaren Kern, der sich im Werk dann allseitig auswächst. Mit E. Jones' Wort (aus der vorzüglichen Studie: »Die Empfängnis Mariae durch das Ohr«, Jahrbuch IV) gesagt, liegt im Künstlerischen: »die Reaktion gegen die Geschlechtlichkeit dem Streben, und ihre Sublimierung den Formen, die das Streben annimmt, zugrunde«[1]. Daß Begehr und Reaktion, beide, hier

[1] Ich finde eben zwei Verse von Hugo von Hofmannsthal, die sowohl die Verdrängungshilfe beim Schaffen, als auch dessen widerspruchsvolle Verknüpfung mit der Leiblichkeit hübsch wiedergeben:

gewaltig vertreten sein müssen[1], darauf gründet Schopenhauer sein bekanntes Experiment: sexueller Reizung nachzugeben um dann, jählings, vom Punkt hoher Steigerung, abzubiegen in Geistesarbeit. Man wäre versucht zu glauben, ähnliche Experimente müßten sich bestätigen nicht nur bezüglich speziell-sexualer Mitwirkung, sondern aller Triebhaftigkeit, z. B. auch von als »böse« gebrandmarkten Regungen, denen wir ja nur infantil-sorglos noch ohneweiters nachgaben. Das noch amoralische Begehren, so dicht bei seiner Umstülpung vom narzißtisch Ununterschiedenen ins kraß selbstisch Verengte, mag bei diesem Übergang Möglichkeiten in sich enthalten, die dem Menschen nicht in der Praxis, nur in schaffender Phantasie, ganz aufgehen. Ist doch »Sexuales« wie »Böses« in diesem Sinn allein, aber darin tatsächlich, dem Schaffenden vermehrt zu eigen: wenn Goethe versichert, er wisse »von keinem Verbrechen, das er nicht auch begangen haben könnte«, so kennzeichnet das nicht den individuellsten, sondern typischesten, den noch infantil-alles enthaltenden Menschen, den, auf formkünstlerischem Wege zielmächtigsten, aber auch den schlechthin riskiertesten. (Es handelt sich darum: »zu begreifen, daß die bevorzugten Objekte des Menschen, ihre Ideale, aus denselben Wahrnehmungen und Erlebnissen stammen, wie die von ihnen am meisten verabscheuten, und sich ursprünglich nur durch geringe Modifikationen voneinander unterscheiden«, Freud, »Das Unbewußte«.) Entgleist der Mensch aus seinem Schaffenszustand, so sieht er sich infolgedessen furchtbar aufgehängt zwischen Nichts und Nichts: weder geborgen am Werk, noch an der Realwelt, worin er dem Urteil der anderen fragwürdig wurde wie dem eigenen, d. h. wie seinem Privatpersonentum innerhalb praktischer Weltgeltungen. Lassen schon Stockungen, Störungen während der Arbeit Künstler leicht als Neurotiker erscheinen, so gleicht die gefährliche Grundvoraussetzung alles Schaffens sie nahezu psychotischer Verfassung an: indem es sie hinter den Rücken ihres Ich zurückzieht in ihrer eigentlichsten Tätigkeit. Gelegentlich mehrfacher Beobachtungen habe ich mich immer wieder überzeugt, mit welcher Selbstverständlichkeit, bei unvermutetem Absturz aus produktivem Verhalten, ein Zurückfallen in Infantilismen sexueller Art sich einstellen kann (Freuds Bemerkung bewahrheitend: »Das Höchste und das Niederste hängen an der Sexualität überall am

---

1. »Aus der verschütteten Gruft nur wollt' ich ins Freie mich wühlen,
Aber da brach ich dem Licht Bahn und die Höhle erglüht.«

2. »Fürchterlich ist diese Kunst! Ich spinn' aus dem Leib mir den Faden,
Und dieser Faden zugleich ist auch mein Weg durch die Luft.«

[1] In seinen »Drei Abh. z. Sexth.« vermerkt Freud die Tatsache, daß man, obwohl dem Schönen das sexuell Reizende praktisch zugerechnet zu werden pflegt, doch niemals die Genitalien selber als schön bezeichnete. Sicherlich erklärt sich daraus, wie ganz die Hochwertigkeit ästhetischer Betrachtungsweise sich nur gegen die Gepflogenheiten der Praxis durchsetzte: auch noch die Enthüllung des Nackten als Poesie bleibt insofern eine Folge des Feigenblattes.

innigsten aneinander.« Drei Abh. z. Sexth.). Gerade daran pflegt die Befürchtung sich zu verstärken: daß es sich wohl nicht nur um vorübergehende Unterbrechung handle, sondern um Nachlassen der geistigen Potenz überhaupt. Dies ist aber um so bedauerlicher, als Schaffenszustände oft geradezu derartiger Absetzungen, Aussetzungen bedürfen mögen, solcher Erholungspausen des Bewußtseins, dem heimlich weitergehende Arbeit sich entzieht, etwa wie dem Auge der Säfterückzug in winterlichen Stamm entzogen bleibt, während dessen die Bäume sich umschütten mit aller Melancholie entleerten, entfärbten Laubes. Wir beurteilen uns eben vom Bewußtseinsauge aus, das wir prüfend auf uns richteten seit Überschreiten unserer Infantilgrenze, und dieser beurteilende, verurteilende Blick ist dann am unerbittlichsten, schärfsten, wie auch die Triebe an dieser Grenze hier am stärksten sich stauen und verstärken[1]. Es ist deshalb, als ob der Schaffende noch einmal Kindheitsparadies wie Kindheitshölle gleichermaßen zu durchkosten bekäme.

Entfremdetsein von unserm Ich ist uns harmlos nur gegeben in unserer allnächtlichen kleinen Psychose, unserem allnächtlichen wundersamen Schaffenszustand, dem Traum, der schon so vielfach primitivem Kunstwerk verglichen wurde. Was den Traum dem Schaffen vor allem anähnelt, ist die ungeheuere Objektivität, womit er seinen Inhalt vor uns hinstellt, auch noch an das scheinbar krauseste Durcheinander verblüffende Kraft überzeugender Formung, Gestaltung, verschwendend. Aber nicht einmal diese selbst enthält, meines Erachtens, das künstlerischeste Moment daran: sondern erst die Traumfähigkeit so vielem gerecht zu werden unbeeinflußt von unserer persönlichen Stellungnahme dazu. Man kennt Lichtenbergs ärgerliche Frage, warum, um alles in der Welt, sogar Dichter außerstande seien, fremde Charaktere derartig treffend, wissend, unbestechlich durch eigene Vorurteile zu verlebendigen, wie der Traum es mühelos erzielt. Mir ist das stets als tiefster Beweis dafür erschienen, daß im gesunden, unbeschädigten Narzißmus an sich selber dies übersubjektive Moment wirksam sei, d. h. seine Wunscherfüllungen gar nicht umhin können, aus tiefer Identifikation mit allem herauszuschaffen, weil nur dies seiner unwillkürlichen Tendenz entspricht. Sowohl am manifesten wie latenten Traumtext finden sich Teile dieser Art, die sich über das persönlich Wünschbare hinaussetzen, den Träumer anderen gegenüber zu kurz kommen lassen, und, wenn psychoanalytisch weit genug verfolgt, auf das noch Allumfassende des Narzißtischen führen. Nur daß im Traum der Homer schläft, der das Werken zunutze machen könnte. In Wachträumen dagegen, wo die geistige Überlegenheit

[1] Der verstorbene junge Markus hat gut in einer kleinen Studie (Zentralblatt IV, 11—12 »Die Objektwahl in der Liebe«, p. 598) darauf hingewiesen, wie die Freudsche »Latenzzeit« es sei, worin diejenigen Urteile sich in uns festsetzen, die später der Sexualität so autoritativ wie aus anderer Welt gegenübertreten.

nicht schlummert und wo sie auch Beobachtungen des Sachverhalts so erleichtern könnte, fehlt damit auch jene narzißtische Identifikation mit ihrer ungewollt großzügigen Objektivität: Wünsche des Ichs gewinnen Oberhand und zerstören mit ihrer passiven Selbstbespiegelung den aktiven Formdrang[1]. Auch im Kunstwerk kann es Punkte geben, daraus Traum oder Wachtraum verräterisch reden: d. h. ungenügende Bewußtseinsarbeit oder aber ungenügende Ichverdrängung — Punkte, bei denen besonders erfolgreich Analyse ansetzen kann, während das künstlerisch Vollgelungene sich aller Berechenbarkeit entzieht: sozusagen nicht ermöglicht, auf der Linksseite des bunten Mustergewebes dem Verlauf der Fäden und Verknotungen nachzuspüren[2].

So ist denn, ganz abgesehen von der »Begabungsfrage«, auf die beim Künstlertum zurückgegangen sein muß, die Objektivierungsnötigung schon in der narzißtischen Identifikation als alles Schaffens Grundlage gegeben. Der Werkdrang, der Formwille ergibt sich in seiner ganzen Wucht aus dieser noch ungeschiedenen Einheitlichkeit von passiv und aktiv, wovon unsere mittleren, unsere bewußtseinsvermittelteren, abgeleiteteren Zustände so wenig mehr wissen, und was darum auch die Sprache in ein Zweierlei zerzupft (obschon wir noch biologisch »Reizsamkeit« und »Reaktion« als identisches Lebensmerkmal auffassen). Indem nun Schöpfungen der Kunst sich außerhalb des praktischen Daseinsablaufs in ihrer Wirklichkeit durchsetzen müssen, binden sie ihre Erlebnisweise an die Wiederholbarkeit, Form geworden heißt da: in Vorhandenheit, Gegenwart, Sein, beharren durch unabänderliche Festlegung bis ins Letzte und Äußerste, so daß jedem inneren Nachschaffen, jedem Mitgenuß das Ganze sich lebendig darstellt. Kinder, in ihrer Phantasiefrische, wissen am besten um diesen Umstand, wenn sie eifervoll darauf bestehen, Erzähltes absolut gleichlautend wiederzuhören, und jede Änderung daran als »Lüge«, als Angriff auf ein positives Sein, rügen. Diese Formehrfurcht, für die Form noch Inhalt in

[1] Mir hat es sich bisweilen aufgedrängt, daß in Wachträumen sich Übergang vorbereitet zu tätig-produktivem Zustand, wenn der Wunschtext, der meist höchst bewußt zugrundeliegt, mit seinem passiven Realisierungsspiel zur Seite weicht vor einer gewissermaßen formalen Bewältigung seiner Einfälle. Dieser Übergang selbst scheint sich dann daran illustrativ zu spiegeln, schafft sich selber gleichsam Sinnbilder, so daß es dabei fast zugeht, wie bei Silberers »funktionalem Phänomen«: nur, anstatt zwischen Wachen und Einschlafen, hier zwischen Wachtraum und Produktion, also nach der anderen Richtung dessen, was uns unserem isolierten Ichbewußtsein enthebt.

[2] Hinsichtlich der Psychoanalyse an lebenden schaffenden Künstlern möchte ich glauben, daß man äußerst vorsichtig und streng zweierlei mögliche Wirkungen auseinanderhalten muß: die künstlerisch befreiende, wodurch Hemmungen, Stockungen in den formentbindenden Sublimationsvorgängen beseitigt werden, und eine unter Umständen gefährdende, insofern sie ans Dunkel rühren kann, worin die Frucht keimt. Ob man sich ganz ans Personale, Außerästhetische, halten kann bei tiefer dringender Psychoanalyse, ist kaum zu beantworten bei unserem geringen Wissen um das Zustandekommen schöpferischer Vorgänge.

tieferem Sinn ist und umgekehrt, läßt leicht Kinder künstlerisch begabter erscheinen, als sich später beglaubigt, sie haben eben noch — wörtlich — »Spiel«raum dafür innerhalb der praktisch-logischen Realität, die sie noch nicht von allen Seiten zwingend umlagert und »Urgezeugtes« noch nicht an Welt und Ich vorbei, in ganz andere Kategorie verweist. So spielend-selig würde der Künstler sein Werk erleben, handelte es sich nicht darum, nachdem es ihm geschenkt ward, es zu übersetzen wie Träume erst in »sekundärer Bearbeitung« vor dem Entsinken bewahrt werden können. Eben daß es nicht um ein stückweis Werdendes, erst zu Erarbeitendes geht, sondern um Vorhandenheit, davon nur Schleier zu reißen sind, die sich verdichten, plötzlich undurchdringlich werden können, macht die eigentlich aufreibende Anstrengung bei der Arbeit aus, ihre Hast und Angst. Ohne die drei Allzumenschlichkeiten, die mit allem Schöpferischen zusammenhängen: den Kampf gegen dabei zu behebende Verdrängungen, die Gefahr des Entgleisens in infantile Materialität, und endlich diese hastende Überspannung — wäre es eine »Anweisung zu seligem Leben«, wie sie sonst nichts auf Erden kennt, ein Schwelgen aus dem Vollen, worin Rausch und Frieden sich zur gleichen unerhörten Erfahrung einen. Nicht umsonst pflegt solchen Zeiten, noch ehe das Bewußtsein ihr Nahen gewahr wird, gleich einem Herold, Freude voranzugehen (im Gegensatz zu anderer, von uns mehr oder weniger als begründet gewußter Freude, eine dem Manischen ähnliche, wie auch jähes Vertriebensein daraus eher an pathologische Melancholie gemahnt als an normale Verlust-Trauer)[1]. Im Schöpferischen, wenn irgendwo, finden wir die Farben und Bilder, womit sich uns fast Gotthaftes ins Irdische malt. Und wenn der Mensch sich einen Gott als Weltenschöpfer vorstellt, so ist das nicht nur, um die Welt, sondern auch des Gottes — narzißtische — Wesenheit zu erklären: mag solcher Welt Böses und Übel in Menge anhaften, der fromme Glaube würde erst zunichte an einem Gott, der nicht wagt Werk, Welt, zu werden.

[1] In »Über Trauer und Melancholie« (S. d. kl. Schr. z. Nl. IV) wirft Freud die Frage auf, warum, trotz gewisser Vergleichbarkeit von Melancholie mit normaler Trauer, von Manie mit Frohsinn, wohl der Melancholie Manie folge, nicht aber der Trauer Frohsinn, sondern nur resignierende Gewöhnung, und ob die Allmählichkeit der Gewöhnung an den Verlust das verursache: »Diese Lösung geht so langsam und schrittweise vor sich, daß mit der Beendigung der Arbeit auch der für sie erforderliche Aufwand zerstreut ist.« Außer solchem ökonomischen Gesichtspunkt kommt vielleicht noch in Betracht, daß, während Normaltrauer auf ihren Einzelfall beschränkt bleibt und eben an dem, was noch übrig bleibt, sich zur Resignation ausgleicht, für Melancholie narzißtisch »alles« hin ist, inbegriffen das eigene, sich selbst vernichtende und entwertende Ich, und ebenso der Umschlag in Manie »alles« wiederherstellt, also nicht an Gräber sich gewöhnt, sondern Auferstehungen feiert. Dies würde aufs Stärkste an die narzißtisch-durchsetzten Zustände des poetisch Schaffenden erinnern.

Das »Tri-theon« der alten Inder.

Von P. C. VAN DER WOLK.

Als im fünfzehnten Jahrhundert die Flutwelle des Mohammedanismus den indischen Archipel mit seiner Bevölkerung von Hindus und Buddhisten überschwemmte, behauptete sich auf Java, im östlichen Winkel, eine kleine Gruppe Hindus. Ihrer Religion treu, zogen sie sich in das Tengergebirge zurück und haben da Jahrhunderte hindurch bis auf den heutigen Tag genistet: eine Hinduinsel inmitten eines Ozeans mehr oder weniger feindlicher Andersgläubiger, scheu und halbverwildert leben sie da in ihren versteckten Niederlassungen. Eingeschlossen wie in einer Falle bilden die Tengeresen dort ein Hindurelikt.

Man darf sagen, daß seit ihrer Niederlassung an den Abhängen des ihnen heiligen Bromogebirges für sie die Zeit still gestanden habe, die Berührung mit der Außenwelt war ein für allemal unterbrochen, sie blieben frei von den Einflüssen der Entwicklung und der Kultur. Man ist geneigt anzunehmen, daß dort der Hinduismus still, in beinahe unberührter Form, weiterlebe und daß man da suchen müsse, wenn man einen Eindruck erhalten wolle, wie sich die Hindureligion in der Seele der alten Inder darstellte. Und tatsächlich lebt bei den Tengeresen eine Überlieferung der Geschichte ihrer Götter, von großer Anmut, die von so tiefer Empfindung und Poesie Zeugnis gibt, besonders aber von so klarer und einfacher Konsequenz, daß man wirklich den Eindruck erhält, man komme hier mit einem sehr alten und ursprünglichen Gedanken in Berührung. In jener Überlieferung scheint sich die ganze Religion der alten Inder klar und einfach abzuspiegeln, jedenfalls soweit sie die Götter des alltäglichen Lebens betrifft, den Kernpunkt des praktischen religiösen Lebens.

Jene Überlieferung der Tengeresen will ich in den folgenden Seiten einer tieferen psychologischen Betrachtung unterziehen und ich zweifle nicht daran, daß wir dabei auf dem Boden des religiösen Bewußtseins des alten Indiens selbst stehen.

Gleich anfangs fällt uns auf, wie die Figur des Obergottes Çiwa sich durch großen Adel der Auffassung, frei von jedem Todes- und Vernichtungsgedanken, auszeichnet. Çiwa ist allein und ausschließlich der Gott des Lebens! Çiwa, Herr der Herren, Schöpfer des Himmels und der Erde und all des darin Enthaltenen,

der große Lehrer, Batara Goeroe, Çiwa, Sinnbild der schrankenlosen Üppigkeit der tropischen Natur, des Lebens in seiner ungezügelten Fülle, Gott der Zeugungskraft. Die brennende Tropenhitze, die alles schwüle Leben bis zum Äußersten aufpeitscht, wie von verzehrender Leidenschaft getrieben, die schwere, massige Vegetation der Tropen, die alles überwuchert, die in Fieberhast die ganze Erde und alles was darauf ist in ihrem wonnetrunkenen Vermehrungsdrang zerdrücken und ersticken möchte, da sie nicht Raum genug findet auf der Erde für ihre lüsterne Üppigkeit. Der blind herunterhämmernde Regen ergießt sich dort wie überquellender Samen des göttlichen Zeugers.

Die tropische Natur verkörpert die übermenschlichen Faktoren der Kraft und der Gewalt des Zeugungstriebes und des Lebensdranges, der alles bewegt, bis zu den toten Dingen hinab, indem er alles beseelt mit zerstörender, alles beherrschender Lüsternheit der Lebenskeimung: der Geist Çiwas, des Schöpfers des Universums, des großen Zeugers, der Himmel und Erde mit Pflanzen, Tieren und Menschen bevölkert hat. Groß war die Aufgabe, die er im Anfang der Schöpfung vor sich hatte, denn endlos war das Gebiet, das der Bevölkerung harrte und Pflanzen, Tiere und Menschen waren nur klein und winzig. Aber der Schöpfungsfunke war nun einmal in seiner Seele gezündet und wie eine wabernde Lohe brach sich glühend, nicht einzudämmen, der Zeugungstrieb des Bevölkerns, des Schöpfens Bahn, als ob es eine göttliche Zwangshandlung gewesen wäre. Das ganze, ungeheuer große Universum wollte er möglichst bald mit den Erzeugnissen seiner bildenden Hand erfüllt sehen. So singen die Tengeresen von ihrem Schöpfer.

* * *

Nicht umsonst wurde der Stier zum beliebten Symbol für diesen mächtigen Zeugungsgott. Jedes Geschöpf hat von alters her empfunden, wie ein Funke des ungebändigten Zeugungstriebes des Schöpfers auch in ihm selbst glühte. Und es ist nicht erstaunlich, daß man die Heftigkeit der sexuellen Triebe durch ein Tier symbolisierte, das immer durch seine Riesenstärke imponiert hat, ein Tier, das durch seinen ganzen stattlichen und majestätischen Wuchs, durch seine Hörner, die wie eine Krone den zottigen, nervigten Kopf schmücken, vorzugsweise die überlegenen Kräfte suggerierte, die der Mensch immer als Urkraft empfunden hat, die sowohl über sein eigenes Leben als die Üppigkeit der tropischen Natur waltete und die er in allerhöchster Potenz in der Figur seines gewaltigen Zeugungsgottes, Çiwas, verdichtete. Das »Tier« hat immer das mehr oder weniger »tierisch« Anmutende unseres Geschlechtstriebes symbolisiert. Die blinde, ungebändigte, unvernünftige, ungenierte Äußerung der eigenen sexuellen Wünsche hat der Mensch immer gern dem Tiere nachgesagt, und es bezeichnet die Heftigkeit der

eigenen Triebe, wo wir sehen, wie der Mensch zu dem gewaltigen Stiersymbol greift.

An allen Çiwastatuen findet sich das Zeugungsprinzip unter allerhand Attributen symbolisch zur Darstellung gebracht. Dadurch, daß die späteren Geschlechter, namentlich die Ethnologen, jene Attribute unrichtig gedeutet haben, ist jene unlogische und eigentümliche Zwitterhaftigkeit in der Interpretation dieses alten indischen Gottes entstanden. Zwei Auffassungen streiten miteinander, die zwar kombiniert worden sind, aber sich nie haben versöhnen lassen, während die vielen Inkonsequenzen, zu denen man in den Urteilen über die Gottheit gelangt, auf eine hoffnungslose Verwirrung hinweisen und auf Fehler in dem Bestreben, den genauen Platz anzugeben, den der Gott im Herzen der alten Inder einnahm. Die Ethnologen, die gewöhnlich wenig von der tieferen Bedeutung der Symbolik verstehen und noch weniger von der Entwicklung der Psychoanalyse, und die Symbole kurzerhand auf billige und philiströse Weise abtun, sind immer in hoffnungslosem Irrtum befangen gewesen und in einer Verwirrung von Interpretationen über die Symbolik der Attribute Çiwas und haben, auch in der alten Sanskritliteratur, die symbolischen Ausdrücke nicht verstanden. Niemals war Çiwa der angebliche Gott der Zerstörung, das ist eine Einbildung der Ethnologen. Çiwa ist ausschließlich der Gott des Lebens, des großen, ewigen, unbeschränkten Lebens, der Gott der Zeugung ohne Schranken. Aber man ist verwirrt worden durch die verschiedenen Waffen, die die uralten indischen Bildhauer Çiwa in die Hände gegeben haben. Was ist in den Händen des Zeugungsgottes die Keule sonst als eine verhüllte Linga, mithin ein Phallus? Und jene Messer und Schwerter und sonstigen Stechwaffen? Wenn Çiwa dargestellt wird, eine Keule in der einen, ein Schwert in der andern Hand, so brauchen wir dank den Ergebnissen der Psychoanalyse an der Penissymbolisierung jener Waffen keinen Zweifel zu hegen. Sehr typisch ist namentlich in dieser Hinsicht die Statue, wo der Gott in der seitwärts vorgestreckten rechten Hand ein Messer und in der vor die Brust gebeugten linken Hand einen kleinen Napf hält: eine sehr deutliche Symbolisierung des Geschlechtsaktes. Der Napf ist ein in Indien äußerst allgemeines Symbol für die Vulva, das Messer dasjenige des Penis. Die größeren und kleineren Keulen, die Çiwa in der Hand hält, sind bei den verschiedenen Bildern sehr verschiedener Größe und besonders sehr verschiedener Gestalt, eine jede mit eigenem Namen, einige darunter bieten eine verblüffende Darstellung eines stilisierten und ornamentierten Penis mit entblößter Eichel. Oft hat er in der Hand ein Attribut, die Ankusa, das die Mitte hält zwischen einem Penis und dem bekannten hakenförmigen Instrument, dessen die Elefantenführer sich zu bedienen pflegen. Bei der Parasu ist der Haken in ein Hervorstehendes verwandelt, das mehr einem Beile ähnlich sieht. Die gewöhnliche Keule ist die »Gada« usw.

Bekannte Attribute des Çiwa sind auch die in der Hand gehaltene Fackel und die Tjåkrå. Die mit schmaler, gerader Spitze brennende Fackel, der Agni genannt, ist bis heute das Symbol des erigierten Penis. Die berühmte Tjåkrå, der Diskus, der mit scharfer Kante auch als Wurfgeschoß in der altindischen Literatur bei einigen Gestalten, wie z. B. Krishna und Vishnu, eine Rolle spielt und der allerhand Abweichungen der Form aufweisen kann, ist bei Çiwa meistens ein Ring mit einem Kreuz, wie die vier Speichen eines Rades, in der Mitte. Besagte Tjåkrå ist das Urbild der allgemein bekannten Swastika. Letztere ist aus der Tjåkrå entstanden, indem man den Ring durchbrochen hat. Die Swastika ist in Indien sexuelles Symbol. Freilich ist das Kreuz bis in die jüngere Zeit hinein ein sexuelles Symbol gewesen, dessen Namen bis auf heute noch ohne Wandel der Bedeutung erhalten geblieben ist. Es gibt Vishnubilder, bei denen die Tjåkrå, mit einem Stil versehen, sich in fast nichts von einem gewöhnlichen christlichen Kreuze unterscheidet. Verfolgen wir in den Statuen der Hindugötter aufeinanderfolgender Jahrhunderte die Geschichte jenes berühmten Diskus, so ergibt sich, daß der Urtypus sehr wahrscheinlich der Ammonit (sanskr. Salagrama = Sonne – Zeichen), die spiralförmig gewundene flache Muschel prähistorischer Tintenfische ist. Jenes Fossil wurde und wird jetzt noch, schön poliert, als Amulett getragen. In dieser Muschel erkennen wir schon das spätere Bild: die Scheibe mit ihren sehr vielen Speichen (die Zwischenwände der Kammern). Wir sehen die Scheibe bei den Hindubildern evoloieren zu einem Rade mit Speichen. Die Zahl der Speichen verringerte sich allmählich auf vier, und schließlich fiel auch der äußere Ring fort und es blieb zuerst eine Swastika und dann das griechische Kreuz übrig.

Das Rad, das auch bei Göttern anderer Völker eine wichtige Stelle einnimmt, wird in der psychoanalytischen Literatur als Libidosymbol aufgefaßt. Die Bedeutung erhält mithin der Tjåkrå auch. Eine Stütze dafür ist in morphologischem Sinne namentlich, daß wir die Tjåkrå sich aus dem Ammoniten entwickeln sehen. Der polierte Ammonit mit seinen oft hundertfachen Strahlen (Zwischenwände der Kammern), die aus einem Zentrum hervorgehen, suggeriert zweifelsohne in starkem Maße das Sonnenbild. Ist es aber erlaubt, noch eine Stufe tiefer in die Bedeutung der Salagrama hinabzudringen, so glaube ich die Behauptung wagen zu dürfen, daß schließlich das Sonnensymbol, mithin die Projektion an den Himmel, sekundärer Natur sei und daß wir für die tieferen Bedeutungen der Salagrama in die Seele der Menschen selbst hinabsteigen müßten. Ist es eigentlich nicht auffällig, daß immer vom Sonnen*gott* die Rede ist, und daß die Dichtung ihm vorzugsweise männliche Kraft verleiht, während in mehreren Sprachen, z. B. im Holländischen und im Deutschen, das Wort Sonne weiblich ist? Die »Sonnenscheibe« ist meines Erachtens eine himmlische Projektion der Holzscheibe, womit man früher Feuer zu machen pflegte, in der Weise,

daß man in ein Loch in der Mitte der Scheibe einen Holzstab steckte und dann die Scheibe sehr schnell herumdrehte. Der »Stab« wurde immer als Penissymbol betrachtet und die Scheibe war das weibliche Geschlechtsorgan. So wurde die Sonne als kosmische Drehscheibe an den Himmel projiziert und war im innersten Wesen das Symbol des weiblichen Geschlechtsorgans. Nicht die Sonne selbst war also anfänglich die Symbolisierung des Sonnengottes, sondern es war ein abstrakt gedachter Sonnengott, der mit seinem »Bohrer« die Drehscheibe anbohrte. Die Bedeutung eines weiblichen Geschlechtsorgans hat der polierte Ammonit, die Salagrama, als modernes indisches Amulett, bis auf heute beibehalten. Die Strahlen, die aus dem Mittelpunkt hervorschießen, versinnbildlichen das Feuer, das aus dem Drehpunkt des Bohrers, des Penis, hervorbricht. Die Flammenverzierungen (Agni) an den Diskussen der alten Hindustatuen deuten auch auf das Hervorbrechen des »Feuers« aus der Drehscheibe, d. h. des Lebens, das aus dem Koitus entsteht. Und die heiße Sonne am Himmel ist die Drehscheibe in vollster Tätigkeit, also in vollster Lebenspendung. Daraus folgt, daß auch die morphologischen Ableitungen, wie wir sie an den alten Hindustatuen beobachten können, unzweideutig sexueller Natur und also Tjåkrå, Bischofstab (sieh unten), Swastika und griechisches Kreuz Symbole des weiblichen Geschlechtsorgans, die im Sonnensymbol sublimiert wurden, sind. Und wenn wir Çiwa dargestellt sehen, eine Tjåkrå in der einen Hand und eine Keule (Bohrer, Lingam, Penis) in der andern, so symbolisiert jene symmetrische Haltung den Koitus. Sehr oft hat die Çiwastatue eine Tjåkrå in der einen Hand und eine brennende Fackel in der andern. Die Fackel erweist sich bei näherer Betrachtung als ein Phallus, dessen Spitze brennt, und auf diese Weise bedeutet die Haltung der Statue, daß durch die Drehung des Bohrers im Diskus der Bohrer eben Feuer gefangen hat. So ist das Feuer das Ergebnis des »Bohrens«, der Koitierung, und symbolisiert das durch den Koitus geweckte Leben, mithin eine Symbolkombination Çiwas, des Lebensgottes, würdig!

Eine eigentümliche Variation ist die, wobei der Ammonit etwas losgewunden ist und mit einem Stil versehen. Er gewinnt dann genau das Aussehen eines Bischofstabes und es ist zweifellos eine eigentümliche Empfindung, wenn man sehr alte Vishnubilder sieht, die mit der hohen Krone mehrerer Etagen und mit jenem Bischofstabe sich nicht von einem mittelalterlichen Bischofe oder Papste unterscheiden! Wir brauchen meines Erachtens nicht daran zu zweifeln, daß der Bischofstab ursprünglich nichts anderes ist als eine gestielte Tjåkrå. Und dabei ist es hier angebracht, daran zu erinnern, daß das Zepter und der Marschallstab eben dieselben Lingam der alten Hindustatuen, mithin Phallussymbole sind[1].

[1] Man vgl. dazu das freche Bild von Felicien Rops: »Tout est grand chez les roys!« (Reproduziert in Fuchs, Geschichte der erotischen Kunst. S. 385.)

Tatsächlich erhält sich die Symbolik der Völker unverändert durch den ganzen Lauf der menschlichen Geschichte hindurch. Es gibt nichts Konservativeres als das Symbol! Diese Tatsache ist ebenso überraschend wie wissenschaftlich wichtig. Auf diesem Konservatismus basiert die psychoanalytische Methode ethnologischer Forschung!

Ein anderer Übergang des Salagramas via Tjåkrå, der sich auch an den alten Bildern rekonstruieren läßt, ist jener, wobei am Ammoniten und später am noch ausgefüllten Diskus vier einander diametral entgegengesetzte Auswüchse vorkommen, sei es vier gewöhnliche rechtwinklige Auswüchse, sei es solche, die eine Flammengestalt haben (sexuelle Agnis). Im selben Verhältnis nun wie der Diskus selbst kleiner wird, und bisweilen auf einen kleinen kugelförmigen Körper reduziert ist, kommt der griechische Kreuztypus allmählich zu ganzer Vollkommenheit. Obgleich die Tjåkra vorzugsweise ein Symbol Vishnus ist, kommt sie, wie gesagt, auch häufig bei Çiwa vor, und war denn auch ursprünglich dem Çiwa eigentümlich. Demnach besagt auch die Legende, daß Çiwa als einen Beweis der Ehrfurcht, der Verehrung und der höchsten Göttlichkeit, Vishnu die Tjåkrå geschenkt habe.

Die Tjåkrå finden wir auch in den Händen Durgas, die ja beides war, die Schwester Vishnus und die eheliche Gemahlin Çiwas.

Ein sehr eigentümliches Symbol, das sehr häufig bei Çiwabildern vorkommt, aber auch bei Vishnu nicht selten, ist die »Pasa«. Darüber haben Ethnologen auch seltsame Deutungen angegeben, allem Anschein nach die ersten besten, die ihnen in den Sinn kamen. Wir müssen eingestehen, daß dieselbe ein einigermaßen rätselhaftes Symbol ist, aber schließlich läßt sie sich auch gut deuten. Die »Pasa« befindet sich in einer der Hände des Gottes und ist meistens sehr deutlich ein Seil, das in der Mitte etwas dicker ist, aber sich nach den Enden hin verjüngt. Der Gott hält die beiden Enden in der Hand, so daß das Ganze die Gestalt einer Schlinge hat, einer vertikalen Schlinge, wobei der dickere mittlere Teil nach oben gerichtet ist. Das Ganze kompliziert sich noch etwas dadurch, daß über der Schlinge noch etwas angebracht ist, das sich meist als ein sich zuspitzender Körper darstellt, der auf einem breiteren Sockel ruht. Die Basis des Sockels ist also an der oberen Seite der Schlinge befestigt. Hier aber können wir mit fast völliger Gewißheit sagen, daß das Ornament auf der Schlinge ein stilisierter Penis ist. Was jene Schlinge oder die eigentliche Pasa betrifft (denn dieselbe kommt auch häufig ohne aufgesetztes Ornament vor), müssen wir unsere Zuflucht zu dem Namen »Pasa« nehmen. In den Zusammensetzungen mit jenem Worte wird immer in irgend einer Weise ein »Bogen« gemeint. Die Pasa ist die Sehne eines Bogens und die Form des Seiles bei den Bildern ist dementsprechend. Die Pasa aber ist wieder ein sehr besonderes Sexualsymbol: dieselbe bedeutet also die Sehne, womit (wenn dieselbe durch einen Bogen

gespannt ist) der Pfeil fortgeschnellt wird! Und über die Bedeutung des Pfeiles ist selbstverständlich der Zweifel wieder ausgeschlossen, besonders wenn man sich erinnert, wie in der alten Hinduliteratur der Pfeil immer unumwunden als Penis gilt.

Nun verstehen wir auch das Ornament, das über der Pasa befestigt ist: es ist ein »Pfeil«, aber ein derart verkürzter, daß er das Maß eines Penis gewinnt, sei es auch einigermaßen stilisiert oder verhüllt. Die »Pasa« ist die Ganzheit, ist also Bogensehne und Pfeil. Daß der Pfeil sich an der Außenseite der Pasa befindet, beweist, daß wir uns die Pasa dergestalt in eine Schlinge gelegt denken müssen, daß der Pfeil außerhalb derselben erscheint. Mitunter ist das Penisornament über der Pasa sehr klein und zu einer kleinen Kugel zusammengeschrumpft. Freilich sehen wir in jenen Fällen die Sehne selbst derartig stilisiert geschlungen, daß dieselbe die Form eines Penis gewinnt und oben an als Ornament die Eichel trägt.

Die Äußerungen der Sexualsymbolik grenzen ans Unendliche und sie sind heute noch dieselben wie ehemals, sie treten heute noch ebenso wie im grauen Altertum in die Erscheinung. Alles deutet darauf hin, daß die Attribute in den Händen Çiwas sexuelle Symbole sind, alle Symbolisierungen des inneren Wesens des Gottes: das Leben, das ewige Leben vermöge der Zeugungskraft, der Fortpflanzung, kein Tod, keine Zerstörung. Bloß in einigen Gegenden hat man bei den Çiwastatuen das Reelle dem Symbolischen vorgezogen. Da wird er dann, als Gott der Fruchtbarkeit, von den verheirateten Frauen angebetet, damit sie Segen auf ihr Ehebett erlangen. Zu diesem Zwecke hat man dann an heiliger Stätte den Gott in Stein gemeißelt dargestellt mit einem ungeheuren hypertrophischen Penis in statu erectionis. Manche eingeborene Frau setzt sich rittlings auf diesen Penis und masturbiert als Kulthandlung.

Wenn es uns schließlich möglich ist, noch um eine Stufe tiefer hinabzusteigen in das Dunkel des hinduistischen Seelenlebens, so drängt sich die Frage auf, die durch obige Auseinandersetzungen und Deutungen noch nicht beantwortet ist: weshalb der phallische Charakter der Attribute Çiwas so vorzugsweise durch Waffen dargestellt sei? Denn trotz der überzeugenden Mentalität der Überlieferung bleibt die Tatsache bestehen, daß dennoch immer in den alten Schriften und den Kommentaren, sowohl hinduistischen als nicht hinduistischen, und in der Ansicht der Kenner mit Çiwa ein Vernichtungsgedanke verbunden wird. Zwar steckt darin viel jüngeres Machwerk. Das berühmte System Brahma, der Schöpfer, Vishnu, der Erhalter, Çiwa, der Vernichter . . . hat nie wirklich existiert, hat nie gelebt. Wir brauchen hier nicht weiter darauf hinzuweisen, daß jenes System eine künstliche Zusammenschweißung von drei Varietäten der Hindureligion ist, die über das große Inderland verbreitet waren, jede mit ihrem eigenen Schöpfer, beziehungsweise

Brahma, Vishnu, Çiwa. Es war ein jüngeres Bestreben von Hinduphilosophen und Theosophen, die Lehren des ganzen Hindulandes zu vereinheitlichen. Es ist selbstredend, daß das, was immer Machwerk geblieben ist, mehr intellektueller Gelehrsamkeit als wirklicher urwüchsiger lebendiger Frömmigkeit entstammt.

Nichtsdestoweniger geht auch wieder aus dieser Einheitsphilosophie hervor, daß dem Çiwa Vernichtungsgedanken beigelegt werden. Ein Paradox: Çiwa, vorzüglich der Lebensgott und dennoch zu gleicher Zeit der Gott der Vernichtung. Das alles muß einen Untergrund haben und es ist auch nicht schwierig, jenen Untergrund der »Vernichtung« zu deuten.

Findet sich nicht in vielen Mythen, Legenden und Überlieferungen der Gedanke, daß das Leben in seinem Uranfang eingeschlossen, verborgen, gefangen sei, und aus seinem Kerker hervorgeholt, befreit werden müsse? Liegt nicht der Pflanzenkeim verschlossen innerhalb der Fruchtwand und der Samenhaut? Ist nicht die Frucht der Menschen und der Tiere gefangen in den Eihäuten und im Mutterleib? Und wie gelangt das Leben ans Tageslicht? Muß nicht die Hülle gleichsam mit Gewalt zerreißen und sich auftun, zeugen nicht die Geburtswehen von gewaltsamer Erlösung aus dem Kerker, wobei der Schoß nicht selten blutig zerrissen wird? Ist nicht das lebende Wasser eingeschlossen in die dunklen Gefängnisse der Erde und muß nicht die Erde angebohrt, nicht geöffnet werden, damit das Wasser hervorquelle? Muß nicht der Pflug die Erde aufreißen, falls sie empfangen soll und fruchtbar sein? Das Leben zeigt sich nur allzu eingekerkert und muß aus dem Kerker erlöst werden. Und der Gedanke jener Befreiung ist symbolisiert im Werkzeuge der Befreiung zur Öffnung des Kerkers, in den Waffen Çiwas, des Lebensgottes! In der Verherrlichung Çiwas, als ausschließlichen Lebensgottes, wie dieselbe stark durchgeführt wird bei den Bewohnern des Tenger, und wie sich dieselbe in der alten, unberührten Hindureligion meines Erachtens auch allgemein äußerte, in dieser Verklärung liegt die Verklärung des Helden, des gewaltigen Helden vor, des Erlösers! Die Waffen Çiwas sind die Waffen des Ritters, der das Leben aus den Kerkern und aus den Klauen des Drachen erlöst, und sie sind in ihrem Urwesen vielmehr obstetrische Instrumente als wirkliche Waffen. Die phallischen Attribute Çiwas stehen für Waffen, für scharfe Werkzeuge zur Herstellung einer Öffnung, damit das eingekerkerte Leben hervorsprieße. Es sind dabei Hindernisse und die Hindernisse müssen beseitigt werden. Die Hindernisse verdichten sich zu Feinden und es gilt, die Feinde zu bekämpfen. Und weiter ... muß nicht auch die Frau, »der verschlossene Garten«, »der versiegelte Brunnen«, geöffnet werden?

Ist nicht ein »zerbrochener Krug« ein beliebtes Bild für die deflorierte Jungfrau? Ist nicht der Frauen Schoß verschlossen durch das Hymen, das eine Wand ist, woran der lebenerweckende Befruchtungsakt abprallt, und ist jenes Hindernis nicht in erster Linie

ein Feind des Gottes der Zeugung, ein Feind, der dann, wenn es auch Blut und Schmerzen kostet, bekämpft wird mit dem »Schwerte«, mit der »Lanze«? Und dringt der »Ritter« dann nicht über die »blutige Leiche« hinweg zur schönen Jungfrau vor, die das Leben ist? Und ist das Blut, das in dem Kampfe fließt, in mythologischem Sinne nicht zugleich die Symbolisierung des Spermas, das ja dann erst fließen wird, wenn das Hymenhindernis überwunden worden ist? Und vielleicht wäre die Frage berechtigt, ob nicht in mehreren Märchen und Überlieferungen das eben der Drache sein könnte, der am Eingang der Höhle wohnt, ein Drache, der als allgemeines Hindernis der weiblichen Hingabe sich auch zur weiblichen Keuschheit kann verdichtet haben, die der Annäherung seitens des Mannes wehrt, und schließlich zur Keuschheit überhaupt. Der kleine Drache im Abendmahlskelch in der Hand des auf einigen alten Gemälden dargestellten Mönches, Priesters oder Heiligen, wäre da eine Verherrlichung der Keuschheit, des Zölibats der Priester, und die Tötung des Drachen durch einen Heiligen, wie Sankt Georg, wäre etwa eine symbolische Darstellung der Empfängnis der heiligen Jungfrau. Demnach wäre etwa in den Mythen einiger Zeiten und einiger Völker die Vorstellung des Drachen, der alljährlich vom Lande einen Tribut an Knaben und Mädchen heischte, wodurch dem Lande Elend und Untergang drohte, eine Anklage wider das zu stark durchgeführte Kloster- und Priesterleben, das Drachenmaul der Keuschheit und Enthaltsamkeit wäre das Grab der Volkskraft. Heil da dem wohlbewaffneten Ritter, der das Land von jener Plage zu befreien wußte!

Sogar in der altchristlichen Symbolik hatte das Schwert und die Lanze unzweideutig bewußt absichtlich phallische Bedeutung. Das Schwert war da das Symbol des heiligen Geistes. Und weiter fällt es auf, wie drastisch und fast unfein die altchristliche Symbolik die Empfängnis Mariens ins banale Irdischsexuelle hinüberzuführen pflegte, wie hinsichtlich des Einhorns (Penis), das vom Engel Gabriel aufgestachelt wird, in den Schoß Marias einzudringen. Für die Eingeweihten hat sogar die Vorstellung des Heiligen Geistes durch die Taube einen üblen Beigeschmack! Man muß in Indien gewesen sein, um zu wissen, wie die Turteltaube (Perkutut) neben Seelentier auch vorzugsweise ein Tier mit sexueller Symbolik ist, auch wieder ausschließlich in männlichem Sinne. Das gilt in Indien sowie bei uns für jedes geflügelte Tier, es sei Vogel oder Phantasiegebilde. Nicht nur in einigen Ländern des Westens wird koitieren »vögeln« genannt. Für Indien gilt das gleichfalls und das Wort Vogel (Burung) für männliches Glied ist das allgemein übliche Wort. Erzählungen, worin die Perkutut (Turteltaube) Befruchtung herbeiführt, gibt es im Volksmunde Legion. Jedes geflügelte Tier symbolisiert den Penis + die beiden Testikel. Auf alten Hindumonumenten prädominiert die geflügelte Schlange, was ohne weiteres eine logische Konsequenz ist, von der geflügelten Schlange bis zu dem Flügel-

stabe des Hermes ⟨Penis + Testikel⟩ ist nur ein Schritt. Aber dem entspricht genau, daß, wie es in der altchristlichen Symbolik geschah, Christus, der in vergleichend-morphologischer Hinsicht besonders Berührungspunkte mit der Schlange der Çiwaiten hat, durch den Fisch mit den beiden Bauchflossen symbolisiert wurde. Bis in die Märchen des Abendlandes ist die Rede von dem goldgeflügelten Fische, der im Wasser umherschwimmt und, wenn er von Frauen verschluckt oder gegessen wird, Befruchtung herbeiführt. In der Weise konnte der Christus zum geflügelten Greifen werden, zum geflügelten Drachen ⟨z. B. im Abendmahlskelche⟩, alles mit phallischem Hintergrunde, so daß der Christuskultus, in seinem tiefinnersten Wesen, ein Çiwaitischer sein kann und vielleicht in seiner altersgrauen Herkunft ein solcher ist! In der Weise kann der geflügelte Drache ⟨Penis + Testikel⟩ einen Nebenbuhler vorstellen ⟨einschließlich des Vaters oder des Bruders der zu erlösenden Jungfrau⟩, der vom Ritter getötet wird.

Çiwas Waffen wären also Instrumente zur Erlösung des Lebens. Aber auch nun sind wir noch nicht auf dem Boden, worin die Çiwabewaffnung wurzelt. Ich glaube, daß jene Auffassung eine Verphilosophierung eines tieferen Gedankens, der in der Kindesseele lebt, ist. Es ist ja eine vielfach erörterte Tatsache der Psychoanalyse, daß das Kind, das die erste Kenntnis erobert hat bezüglich des sexuellen Verhältnisses zwischen seinem Vater und der Mutter, der Ansicht ist, daß der Vater im Koitus die Mutter vergewaltige, ihr Schaden zufüge, es lebt ja oft im Kinde, das einmal den elterlichen Koitus belauert hat, ein schrecklicher Gedanke, daß eine Art Ringen, eine Gewalttat stattfinde, wobei die Mutter das Opfer sei. Zwar geht aus jener Vergewaltigung das neue Leben hervor, aber dennoch haftet die Schaffung des neuen Lebens in der jugendlichen Seele des Kindes an einem Gewaltakte des Vaters, was oft die erste Phase eines unbewußten Hasses gegen den Vater wird.

Nun glaube ich, daß wir bei jenen Völkern von Jahrhunderten zurück bis auf die ersten unverwischbaren Kindheitserinnerungen an den elterlichen Koitus zurückgehen müssen, um in erster Instanz, als untere Schichte, die Bedeutung der Bewaffnung Çiwas festzustellen. Çiwa in Waffen symbolisiert den Vater, der die Mutter vergewaltigt, woraus das neue Leben hervorgehen wird.

* * *

Verfolgen wir jetzt den Schöpfungsgesang der Tengeresen.

Aufgestachelt durch den unbesiegbaren Zeugungsdrang, das Weltall in möglichst kurzer Zeit zu bevölkern, pfropfte Çiwa einen Teil seines Zeugungstriebes den winzigen Menschlein auf, damit sie sich im Namen Çiwas vermehren sollten.

Und die Menschlein erhielten die Gabe, aber sie empfanden dieselbe nicht. Einerseits erhielten sie, was Gottes war, aber anderseits war der Mensch nur Staub, lebendiger Staub.

Was Çiwa ihnen aufpfropfte, war göttlich, folglich ohne Frömmigkeit, es war das Automatische, das dem Schöpfungsdrang eines jeden Gottes innewohnt, nur die Ausführung eines Planes, denn als Gott kannte er keine Hingebung, war ohne Begeisterung, geistlos. Denn das Absolute, die absolute Erkenntnis denkt nicht, sie wirkt automatisch, da sie unmittelbar ohne Gedanken den einzigen Weg einschlägt, der eingeschlagen werden muß, dank dem Absoluten der Erkenntnis; jede absolute Weisheit ist automatisch. Es war bloß jene Weisheit, die Çiwa seinen Menschlein zu geben vermochte, und dadurch erfüllten dieselben automatisch und passionslos ihre Aufgabe, ausschließlich durch den Drang des höheren Willens, automatisch, leidenschaftslos vollzogen sie den Koitus. Die Menschlein vollzogen den Akt, aber sie wußten nicht, was sie taten, nur beseelt von einem göttlichen Funken, nur getrieben von göttlicher Weisheit. Das Menschliche war ihnen noch fremd; sie waren Teile des Gottes selbst. Nicht wußten sie um Çiwa als um einen zu verehrenden Gott! Der Mensch war Staub, zwar lebendig durch den Hauch der Gottheit, aber um Gott wußten sie nicht. Çiwa erkannte, daß der Kontakt zwischen ihm und dem Erschaffenen fehlte, keine religiöse Hingebung, kein Gebet, kein Lobgesang, keine Liebe. Die Menschlein lebten nur das ewige Leben in automatischer Gleichgültigkeit, als ob sie keine Kinder eines göttlichen Vaters gewesen wären.

Aber was Çiwa, der Gott, der Absolute, die Weisheit, die allumfassende Erkenntnis nicht zu geben vermochte, das gab Parwati. Sie wußte im Leibe des gewaltigen Gottes etwas zu entzünden, was seinem Wesen fremd war, die wahrhafte, tiefe Liebe. Denn so geht die Legende der Tenger-Hindus weiter. Eine einfache Nymphe war sie von halb irdischem, halb himmlischem Geblüt, die Tochter des Gebirgsfürsten. Wenigstens so glaubte es jener Gebirgsfürst und so glaubten es Parwati und Çiwa selbst. Çiwa wußte nicht, daß eines Tages sein eigener Zeugungsdrang bei einer Nymphe einem bildhübschen Mädchen das Leben geschenkt hatte. Das Mädchen erhielt den Namen Parwati.

Parwati war die eigene Tochter Çiwas, aber ein Fatum schien das allen verborgen gehalten zu haben. Die Liebe, welche jene Jungfrau für den Gott keimen fühlte, so sehr dieselbe auch sexueller Natur war, war trotzdem eine dunkle Liebe zu ihrem eigenen Vater. Aber es war in Unschuld, daß sie das Leid ihrer stillen, dunklen Liebe zu dem gewaltigen Gotte auskostete, in einsamer Bußübung, damit sie durch ihre Askese die Liebe Çiwas gewänne. Wie der Mond immer das Angesicht der Sonne zukehrt, so wandte Parwati ihren großen Seelenwunsch, ihr keusches Verlangen, ihre reine, herrliche Liebe dem Schöpfer zu. Alle ihre Zierden hatte sie von sich getan, nur mit Baumrinde sich bekleidet. Die Haare ließ sie ungekämmt. Sie hatte von Freunden und Verwandten sich losgesagt und sich auf einsamen Berggipfel zurückgezogen. Die Beine unter sich gekreuzt, in tiefem Sinnen auf einem blauen Teppich sitzend,

starrte sie unverwandt die Sonne an. Ihre Liebesaskese hatte sich jene Marter auferlegt. Ihr Symbol ist die Mondsichel, die Sichel des Mondes ist das Symbol ihrer Askese, sowie derselbe, wie sie weiß, auf blauem Teppich schweigend und regungslos am blauen Himmel steht, wie sie das Angesicht der Sonne zugewandt. Und Parwati stieg herunter vom Bergesgipfel, wo sie einsam, durch Bußübung die Liebe Çiwas zu erringen versucht hatte, und fing ihre Wanderung unter den Geschöpfen Çiwas an. Und von ihrer Liebe zum Schöpfer pfropfte sie in die Seele aller von ihm Erschaffenen. Und allerorten blühte die religiöse Empfindung empor. Man lebte nun in voller Liebe zu Çiwa und man erfüllte nun in feierlicher, frommer und liebevoller Hingabe seinen göttlichen Wunsch der Mitarbeit an der Bevölkerung des Weltalls. Man vermehrte sich im Namen Gottes. Der Beischlaf war eine göttliche Feier, eine Zeremonie voll frommen Jubels, keine Nebengedanken trübten die Seele der Geschöpfe. Der Geschlechtsakt war ein Opfer, das nur vom heiligen Feuer der Gottesfurcht beseelt war. Gleichwie man ein Riechopfer auf dem Altar darbringt, ausschließlich vom frommen Sinn beseelt, in ausschließlicher Hingabe an seinen Gott, derart vollzog man den Koitus. Der Koitus war ein feierliches Riechopfer. Und das Weltall bevölkerte sich und Çiwa freute sich dessen und war tief gerührt durch die besondere Liebe der Parwati. Er stieg zu ihr herab auf den heiligen Berggipfel und seitdem waren beide, Çiwa und seine Geliebte, in höchster Liebe vereinigt, einer Liebe friedlichen Glückes. Seit der Zeit sollte Çiwa verherrlicht werden als der Gott, der die Sichel des Mondes als Symbol jener süßen und reinen Liebe auf dem Kopfe trägt, das Symbol der göttlichen Liebe, zwar eine sexuelle Liebe, aber eine Liebe um der Person, nicht um der Sexualität willen. Und was kann das in der Praxis des Lebens sein, in vollster Folgerichtigkeit, wenn nicht die fromme Liebe zu Gott oder zu göttlichen Personen. Nur in der Liebe zu diesen Göttern kann die Sexualität verdrängt werden, als ob die Liebe eine rein »geistige« wäre.

* * *

Im Zusammenhang mit jener Mondsichel mit aufwärts gerichteten Spitzen müssen wir noch einen Augenblick bei einem wichtigen Symbol Çiwas verweilen, das bis auf unsere Tage noch üblich ist, sei es auch, daß die Mondsichel für sich bis heute noch ein beliebtes Symbol bei den Okzidentalen ist, wenn sie sich schon nicht mehr des sexuellen Hintergrundes desselben bewußt sind. Daß es eine enge Beziehung gibt zwischen der Mondsichel und den Hörnern eines Stieres, sämtlich çiwaitische Sexualsymbole, ist deutlich. Bekanntlich ist bis jetzt der Kreis mit einer liegenden Sichel obendrauf ein übliches Symbol und kann sowohl einen Stierkopf als ein mit einer horizontalen Mondsichel geschmücktes Haupt darstellen. Aber wir möchten hier besonders auf den Dreizack, die

Sula, als auf ein für Çiwa besonders typisches Symbol, hinweisen. Und die Entstehung des Dreizacks können wir bei den alten Hindu-bildern mit großer Klarheit verfolgen. Bei den ältesten Çiwabildern hält der Gott eine Mondsichel in der Hand. Nach der Form der Spitzen zu urteilen, sind es oft aber Stierhörner, und zwischen den aufwärts gerichteten Zinken befindet sich ein stilisierter Penis. Mit der zunehmenden Stilisierung des Attributs sehen wir daraus einen Dreizack entstehen, mit oder ohne Stiel, wie wir denselben dem Neptun in die Hand zu geben pflegen. Bei einigen Bildern sehen wir das Attribut sich kom-plizieren, indem es sich zur Doppelfigur entwickelt: gegen die Basis des Dreizacks befindet sich eine ähnliche niederwärts gerichtete Figur. Çiwa hält da das Attribut in der Mitte. Eine interessante Variante des stilisierten Dreizacks des Çiwa ist eine Figur (deren Ent-stehung wir auch deutlich verfolgen können), die eine treffende Ähnlichkeit mit der »fleur de lys«, der bourbonischen Lilie hat! Wie außerordentlich konservativ, trotz ihrer Verhüllungen und Entstellungen, erweist sich auch hier wieder die Symbolik und von wie großer Universalität zeigt sie sich hier auch wieder. Welch zähe Lebenskraft in solch einem Symbol, das sich durch den Wandel aller Kulturen, die sich fast nicht mehr ihrer Urverwandt-schaft bewußt sind, hindurch fast unberührt behauptet.

Denn an der Hand der Entwicklungsgeschichte der Çiwa-statuen erblicken wir eine wundersame Entwicklungsgeschichte des Johanneskreuzes, des christlichen Kreuzes, mit dem çiwaitischen Dreizack als Ausgangspunkt. Den Dreizack sehen wir durch Hin-zufügung des zentralen Penis sich aus den Hörnern oder der Mondsichel bilden. Derselbe ist also nicht unmittelbar als Symbol von Penis und Testikeln entstanden. Wohl aber ist es möglich, daß schließlich die Dreifachheit des Geschlechtswerkzeuges die Anbrin-gung des Penis zwischen die Hörner inspiriert hat, und daß mithin nach der Zeit der Dreizack das Symbol des männlichen Geschlechts-organes wurde. Absolut notwendig ist das aber nicht, ohne daß man deswegen den durchaus sexuellen Charakter des Dreizacks zu bezweifeln brauchte. Als aber einmal der Dreizack »entdeckt« war, erwies er sich durch seine Varianten als fruchtbares Symbol. Unter den Hindustatuen finden wir welche, wo Çiwa einen langen, dünnen Stab auf seinen Schultern ruhen läßt, der in einem Drei-zack endet. Aber in den jüngeren Hindubildern sehen wir jenen Dreizack durch eine »fleur de lys« ersetzt. Wir sagten schon oben, daß bei den Çiwastatuen der stiellose Dreizack durch besondere Stilisierung der Hörner das Aussehen einer bourbonischen Lilie be-kommt. Werden Dreizack und »fleur de lys« langgestielt, so schließen sie sich, namentlich letztere, vielen griechischen Abbildungen an, wo der Gott oder die Göttin eine sehr-lang-gestielte »fleur de lys« als göttliches Attribut besitzt. Morphologisch schließen hier solche könig-liche Zepter an (phallische Symbole), die in einer »fleur de lys«

enden. Freilich im Mittelalter war die »fleur de lys« vorzugsweise das Symbol der christlichen Dreifaltigkeit und als solches allgemein üblich. Das aber behindert die psychoanalytische Forschung nicht, Zeugnis abzulegen von der stark sexuellen Bedeutung dieses Emblems, besonders wie dasselbe sich morphologisch aus dem çiwaitischen Dreizack ableiten läßt. Aus der »fleur de lys«, aber möglicherweise auch unmittelbar aus dem Dreizack sehen wir das Johanneskreuz sich herausbilden, durch die horizontale Stellung der beiden Außenzacken oder Blütenblätter. Diese Entwicklung ist sehr treffend, aber dennoch müssen wir den Vorbehalt machen, daß wir an den Çiwabildern nicht immer mit absoluter Gewißheit feststellen können, ob das Johanneskreuz via gestieltes griechisches Kreuz und Swastika aus Tjåkrå (wie schon oben ausgeführt) oder aus dem Dreizack (wohl oder nicht via »fleur de lys«) entstanden ist. Im ersteren Fall ist das Kreuz mithin ein unmittelbares Sonnensymbol (mit den sexuellen Tendenzen, die dem Sonnensymbol überhaupt innewohnen), im letzteren Fall stammt es unmittelbar vom unzweifelhaft sexuellen Dreizack, via Mondsichel oder Stierhörner. Im Zusammenhang damit ist es nicht ohne Interesse, auf die symbolische Darstellung der Empfängnis Mariä hinzuweisen, wie Murillo dieselbe so gern anwandte: Maria, die in ekstatischer Hingabe auf einer Mondsichel mit aufwärtsgerichteten Hörnern steht. Hier sehen wir deutlich die Dreizacksymbolik wieder, und einen Schritt weiter erkennen wir, obgleich völlig verschwommen, nochmals den Dreizack wieder in der konventionellen Kreuzigungsdarstellung: Maria und Johannes an den Seiten des gekreuzigten Christus. Daß letztgenannte Darstellung tatsächlich einen çiwaitischen Untergrund hat, tritt deutlich in den Symbolen so mancher mystischen geheimen und nichtgeheimen Vereine des Mittelalters zutage. Dabei kommt häufig das Symbol eines Kreuzes vor, das zwischen den Hörnern eines Stieres oder eines Hirsches steht. Daß es einen Zusammenhang zwischen dieser Darstellung und der oberwähnten traditionellen Kreuzigungsdarstellung gibt, unterliegt meines Erachtens keinem Zweifel, weil dieser Zusammenhang so offenbar zutage liegt. Aber damit haben wir auch die Dreizacksymbolik Çiwas bis in die Mystik des Mittelalters und der Jetztzeit hinein nachgewiesen! Gehen wir nun noch ein wenig weiter zurück. Reliefbilder an alten Hindutempeln weisen nicht selten den »Dreizack« auf, wobei der Mittelzacken (stehend mithin zwischen den Hörnern der Mondsichel oder den Hörnern eines Stieres) eine aufrechtstehende Schlange darstellt, die also den Penis vertritt. Aber das ist durchaus begreiflich. Einen Schritt weiter und wir sehen ebenfalls an den Hindubauten Motive gestielter Dreizacke, die bald zwischen den Hörnern einer Mondsichel oder eines Stierkopfes stehen, bald nicht, indem sich am Stiele eine Schlange emporwindet, was vom Hindustandpunkt nur eine geringfügige Modifizierung ist, die den ursprünglichen Absichten nicht fern steht. Werfen wir von da wieder einen Blick nach der christlichen Sym-

bolik der mittelalterlichen Geheimbünde, so finden wir dort auch (wie schon oben erwähnt) ein Kreuz, das zwischen den Hörnern eines Stieres oder eines Hirsches steht, in dem sich am Stiele des Kreuzes eine Schlange emporringelt, oder sich um das obere Ende des Kreuzes windet.

Vergleichend-morphologisch ist die Übereinstimmung zwischen der hinduistischen und der christlichen Symbolik eine treffende. Sie beweist nicht nur abermals die enge Beziehung zwischen dem christlichen Kreuze und dem çiwaitischen Dreizack, sondern auch zwischen Christus und dem Mittelzacken jenes Dreizacks via das Schlangenbild. Mittelzacken (Penis) — Schlange — Christus, es geht alles auf eins hinaus, und die Symbolik der Christusfigur ist eine großartig phallische mit der Kreuzigungstragödie als Menschenopfer, des Gedankens der Wiedergeburt wegen. Wir brauchen dabei nicht drastisch an das Sinnliche jener Christus-Phallussymbolik zu denken. Durch die Phallussymbolik ist die Schlange auch zum Symbol der Fruchtbarkeit geworden und konnte das werden, weil man früher dem Weibe keine Rolle in der Bildung des neuen Lebens zuerkannte: dasselbe entstünde ausschließlich aus dem männlichen Samen und so konnte der Penis, in casu die Schlange, ausschließliches Symbol der Fruchtbarkeit werden. Wir wissen aus den Festen und Mysterien der Antike, daß die Schlange als »Gott« der Fruchtbarkeit, sowohl des Menschen als des Ackers, eine wichtige Rolle spielte. In der Weise konnte der durch eine Schlange vorgestellte Christus in der christlichen Symbolik auch zum »Samen« der Kirche werden, der Wiedergeburt usw. Unsere oben beschriebene hinduistisch-christliche Symbolik ist nur das Ergebnis morphologischer Vergleichung. Wir lassen es einstweilen dahingestellt, ob jene morphologische Abstammung sich voll und ganz mit einer »geistigen« Abstammung decke und ob es möglich sei, im Laufe der Zeiten, die die ursprüngliche Bedeutung der Symbole verflüchtigt und verwässert, ohne Nebenabsichten sich phallischer Symbole zu bedienen, ohne daß irgend eine tiefere Beziehung dazu bestünde, obgleich für den Psychoanalytiker das unbewußte Greifen nach solchen vorzüglich sexuellen Symbolen dennoch immer ein Punkt von Wichtigkeit bliebe.

Was in der alten Sanskritliteratur an der großen Liebe Çiwas zu Parwati auffällt, ist die besondere Bedeutung, die dem Mond beigelegt wird. Nicht nur Çiwa selbst, sondern auch die Menschen unterliegen nach der Darstellung der Suggestion des Mondes. In Parwati findet die Symbolisierung des seltsamen Zaubers, der vom Monde seinen Ausgang nimmt, ihren Ausdruck, des Einflusses des Mondes auf das intensive Liebessehnen des Menschen und selbst des Gottes. Der Mond ist es, der Çiwa die Liebe schenkt. Der Mond ist es, der an und für sich das Liebesleben der Menschen intensiviert und vertieft hat. Çiwa, der seinem Wesen nach keine Liebe hat, wird von dem Mond »bezaubert« und die Menschen gleich-

falls. Der Mond suggeriert uns stark den »Liebeserwecker«. Die Parwatilegende ist die Symbolisierung der Mondsucht der Menschen, der selbst die Gottheit nicht zu entrinnen vermag. Was jener Einfluß des Mondes ist, der bis heutigen Tages im traumhaften Nachtwandeln angenommen wird, ist noch nicht festgestellt. Die Parwatilegende ist trotz alledem auch auf die jetzigen Menschen anwendbar.

Was die Frage des Tragens der Mondsichel auf dem Kopfe Çiwas betrifft, als einer Betonung seiner Liebe zu Parwati, kann vielleicht von tiefgreifender Bedeutung sein für die Überlieferungen viel späterer Zeiten, ohne daß der Ursprung letzterer bekannt wäre. Denn, da Çiwa auch durch Nandi, den Stier, symbolisiert wurde, ist die Mondsichel als Symbol der Liebe auch auf die Hörner jenes Tieres übertragen worden. Dieselben haben zusammen auch mehr oder weniger die Gestalt einer Mondsichel, während der Stier selbst, und nicht bei den alten Indern allein, als Symbol der Zeugungskraft verehrt wurde. Aller Wahrscheinlichkeit nach sind die Hörner, die wir in viel späterer Zeit in Skulpturen, wie z. B. dem Moses von Michel-Angelo antreffen, Erinnerungen an die Mondsichel auf Çiwas Haupte. In jenen Hörnern hat man alsdann weitere Symbole der Göttlichkeit, obgleich dieselben ursprünglich, wie wir gesehen, sexueller Art waren. So Moses, so Alexander der Große, beide verhüllte Çiwareminiszenzen! Weit entfernt sei es aber, daß wir jene Hörner ohneweiters als Überreste der Mondsichel betrachten. Die Bedeutung, die der Stier in der Mythologie gehabt, darf nicht zu niedrig veranschlagt werden, und deshalb ist es immerhin möglich, daß jene Hörner vor allem Stierhörner bedeuten, obgleich wir dieselben nie am Kopfe Çiwas finden. Trotzdem hat das Stierhorn in der Sanskritliteratur immer eine große Rolle gespielt. Jenes Kopforgan der Hohlhörner hat eine besondere anatomische Eigenschaft, wofür die heutigen Inder selbst gar nicht blind sind und die das Horn als Amulett geeignet macht. Es ist bekannt, daß das eigentliche Horn der Hohlhörner am Schädel des Tieres lose um den sogenannten Beinkern steckt, der mit dem Schädel zusammenhängt. Der Beinkern ist also wie ein Penis in der Hornhülle, eingeschlossen, die die Vagina vorstellt. Und deswegen ist das Stierhorn in Indien ein beliebtes Amulett. So war der Stier auch wegen seiner sonstigen Eigenschaften, dazu prädestiniert, vorzugsweise ein »sexuelles« Tier zu werden, und zum Symbol Çiwas auserlesen. Dieselbe Sexualität liegt aber im Gebrauch des Stierhorns als einer Kriegstrompete. Die Bedeutung des Kriegshorns (Trompete) in den Händen Ardjunas, des berühmten Helden des indischen Epos, ist eine sehr durchsichtige. Ardjuna, die Inkarnierung des Geschlechtstriebes, besitzt das Horn (die Trompete) erstens als Symbol des weiblichen Geschlechtsorgans (bei uns noch erhalten im »Füllhorn«) aber nicht weniger als Dolmetscher des Sexualverlangens, das in schmetternden, dunklen Tönen über die Walstatt erschallt. Der

schwere Schall des Horns, der den Körper so seltsam durchzuckt, ist das schwere Brüllen des çiwaitischen Stieres, der nach Befriedigung seines Leibes schreit. Man könnte die Frage ponieren, ob im Einfluß des schweren Tones auf unsere Sexualität nicht mehr Realität als reine Symbolik steckte. Die Wirkung der schweren Trompeten- und Orgeltöne auf unseren Leib ist eine sehr eigene. Liegt darin das Geheimnis des seltsamen und besonderen Einflusses der Wagnerschen Musik auf einige Naturen? Es ist außer Zweifel, daß die Sexualität unter gewissen Umständen erregt wird angesichts des Todes, und daß vor einer Entscheidungsschlacht die Soldaten wohl noch von sexuellen Reizempfindungen gequält werden, braucht nicht des näheren erörtert zu werden. Todesverlangen und heftiges Geschlechtsverlangen haben dieselbe Wurzel. Die Frage ist, ob der Trompetenschall und Hörnermusik des Schlachtfeldes, besonders früherer Zeiten, nicht unbewußt beabsichtigte, durch Reizung des Sexualtriebes auch den Mut zum Töten zu steigern. Stierhörner und Mondsichel sind in der Hindureligion so eng verknüpft, sowohl geistig als morphologisch, daß es nicht ohneweiters möglich ist, zu sagen, aus welchen von den beiden die Hörner am Kopfe der okzidentalischen Gewaltigen entstanden sind. Trotz der immensen Bedeutung des Stierhornes, müssen dieselben im Çiwaschen Entwicklungsgedanken von der Mondsichel herstammen, die dem Kopfe des indischen Gottes zu eignen pflegte.

Nicht nur in Indien, sondern auch im südlichen Europa werden metallene Mondsicheln als Amulett getragen, als Schutzwehr gegen den sogenannten »bösen Blick«, d. h. gegen den üblen Einfluß derjenigen Individuen, die Unglück bringen. Jenes Amulett kann also im alten Çiwadienst seinen Ursprung haben. Wenn man die Nähe eines Individuums mit dem »bösen Blick« empfindet, so pflegt man demselben die Hand mit zwei ausgestreckten Fingern, vorzugsweise Zeigefinger und kleinem Finger, entgegenzustrecken, eine Nachahmung der Mondsichel. Und sehr wahrscheinlich wird der bis jetzt rätselhafte, aber in allen Ländern sehr gebräuchliche Ausdruck »Hornträger« auch mit der Mondsichel Çiwas im Zusammenhang stehen, in Anbetracht dessen, daß dieselbe bei diesem Gott sich auch auf seine Lage bezog, wobei eine »verbotene Liebe« mit im Spiele war! Und nun kommen wir zum Kernpunkt jener Liebe. Dieselbe war in doppeltem Sinne eine »verbotene«. Erstens da es eine Liebe war außerhalb der gesetzlichen Ehe. Aber auch – und das ist von größter Wichtigkeit – eine verbotene Liebe der Tochter zum Vater, ein Gegenstand, der bekanntlich ad infinitum in der ganzen Weltliteratur in allerhand Variationen, zwar versteckt, aber hartnäckig aus den dunklen Stellen und Wortverschleierungen hervortaucht. Aber da drängt sich unabweislich der Gedanke auf, daß auch alles, was mit dem Çiwa-Parwati-Komplex zusammenhängt, wie »Hornträgerei«, »Mondsucht«, der »böse Blick« usw. in seines Wesens tiefstem Grunde sich ebensosehr auf die verbotene, dunkle Liebe

der Kinder zu den Eltern bezieht. Denn dessen können wir gewiß sein, daß ein derartiger Mythos wie der Çiwa-Parwati-Komplex in allen seinen symbolischen Teilen in logischem und folgerichtigem Zusammenhang steht. Das wäre ein sehr wichtiger Stützpunkt bei unserer Mythenforschung.

Schließlich sei noch beiläufig erwähnt, daß in mehreren Fällen ein königliches Zepter (phallisches Symbol) in einer Hand mit zwei ausgestreckten Fingern endet (= Hörner eines Stieres oder Mondsichel). Zweifelsohne hängt damit die Sitte zusammen, beim Eidesschwur zwei Finger emporzustrecken. Auch das ist meines Erachtens eine Symbolisierung des Schwurs bei Gott, in casu seinen göttlichen Hörnern. Diese Art des Schwörens ist sogar bei den Indern noch üblich und bezieht sich unzweifelhaft auf den Çiwaitischen Gott.

* * *

Aber . . . es wollte das Verhängnis, daß jene himmlische, edle Liebe, jene jedesmal wiederholten Besuche Parwatis, nicht verborgen bleiben konnten den eifersüchtigen Augen Durgas, der Gemahlin Çiwas. Das war das Ende des Paradieses. Denn die poetische und so tief empfundene Überlieferung erzählt weiter: Wutentbrannt erschuf Durga die L e i d e n s c h a f t, damit dieselbe Parwati verzehrte. Und so geschah es, daß die in Frieden und in der Furcht Gottes lebenden und koitierenden Geschöpfe Çiwas zerrissen, vernichtet und getötet wurden durch die allzerstörende, unbezwingliche, geil-lüsterne Leidenschaft. Wie eine ansteckende Krankheit zerfraß dieselbe die Seelen der armen, harmlosen, gottesfürchtigen Menschen und Tiere, wie ein Orkan brachte dieselbe allem Lebenden Tod und Verderben. Der heilige Koitus ad majorem dei gloriam war nicht mehr. Indem sie sich scheu vor dem Lichte Çiwas versteckten, wälzten sich nunmehr die Menschen in niederen, spannungheißen Gelüsten durcheinander. Die heiligen Empfindungen der Fortpflanzung waren verschwunden. Çiwa war für die Herzen der Menschen verloren, nur dem eigenen Körper, dem eigenen Genuß lebte man. Durgas Sieg war ein zu vollständiger gewesen.

* * *

In der Weise ist die Durga durch Eifersucht zur Göttin der Sünde geworden, zur Göttin des Todes und des Schreckens, sie ist die Zerstörerin der göttlichen Erzeugnisse Çiwas, sie verspottet die Zeugungskraft Çiwas. Durga, die voll Entsetzen gefürchtete Kali, typisches Symbol der tropischen Schrecknisse, das Lebensprinzip Çiwas, seine Lebensfreude, sein Wachstum und seine kraftstrotzende Fülle, von Durga gleich systematisch durch Tropenkrankheiten, Seuchen und tropische Naturgewalten wieder zerstört. Der heilige Zeugungsinstinkt Çiwas in der menschlichen Seele von Durga verbildet, verunstaltet, verungeheuerlicht zu niedriger, selbstischer

Wollust, Befriedigung ohne weiteres, die göttliche Zeugungskraft vergiftet zu Blutdurst, Grausamkeit, Leidenschaft und Schande. Durga und Çiwa, Mann und Frau, so gehen sie zusammen, als Einheit der Gegensätze: Çiwa das Leben, das nackte physiologische Leben, der reine Selbsterhaltungsinstinkt, zwar die allererste Lebensbedingung, aber des geistlosen Lebens: wie im Schlafe dahinfließend mit dem Zeitfluß des ewigen Paradieslebens, so wie Çiwa das für seine Geschöpfe beabsichtigt hatte. Ein allein und ausschließlich auf Çiwa gerichtetes Leben, auf Çiwa, der das All ja erschaffen hat, als Äußerungsdrang seiner Schöpferkraft, des Zeugungstriebes, der sich einen Weg nach außen suchte. Leben schenkte er, um in schlaftrunkenem Zustande aufzugehen in heiliger kontemplativer Verehrung, indem es in Frömmigkeit das Opfer der Opfer darbrächte, den heiligen Koitus. Durga dagegen die absolute Selbstsucht, die urerste Bedingung geistigen Lebens, der Urinstinkt des Handelns, die Trägerin der Tatkraft, aber alles im Absoluten, wie dasselbe zum Untergang hinführt den Geschöpfen gleichen Dranges gegenüber. Die absolute Leidenschaft, die zum Entsetzen und zum Tode führt. Durga, der Tod, in welcher Gestalt sie über Çiwa furchtbar den Sieg zu erringen wußte. Çiwa hatte das erste, aber Durga das letzte Wort. Durga, die Göttin der Sinnenlust und des Todes. Ihr Kult war eine Mischung aus Unzucht und Grausamkeit, auf ihren Altären ist das Blut der letzten Menschenopfer geflossen. Der Totenkopf ist ihr vielsagendes Attribut. Ihr Leib ist bisweilen geschmückt mit Schnüren durch blutige Opfer abgeschnittener Köpfe. Sie und nicht Çiwa ist das Prinzip der Zerstörung, des Todes und des Unheils. Die Wildheit der Durgastatuen drückt das alles ja auch unzweideutig aus. Dahingegen gibt es sehr viele Çiwastatuen erhabenster Konzeption. Aber wie so manches zerfließt, so bestand stellenweise bei einigen Bildhauern oder einigen Sekten eine Neigung dazu, in gewissen Çiwabildern die Beziehung jenes Gottes zu Durga, seiner Frau, in mehreren Attributen augenfällig zu machen, derart, daß auch Çiwa dann und wann ein Totenkopfmotiv in seinen Zierden aufweist oder gar eine Schar abgehauener Köpfe. Aber das ist alles sekundärer Art. Ebenso wie Çiwa zufolge seines Verhältnisses zu Parwati die Mondsichel auf dem Haupte trägt, so trägt er zufolge seiner Beziehung zu Durga Attribute der Grausamkeit und des Todes als Ausdruck dieses Verhältnisses. Das verleiht mitunter den Çiwastatuen etwas Fürchterliches, etwas Schreckenerregendes, das eigentlich nicht zu dem Çiwacharakter stimmt, eine Zwitterhaftigkeit, die zu solchen Deutungen verführen könnte. Die abstoßenden Sitten, die nach mehreren Überlieferungen Çiwa zugeschrieben werden, sind allmählich in die Darstellung seines Wesens hinübergetragen worden aus der Durgagestalt. Freilich, wer Pech anfaßt, besudelt sich und üble Nachrede und Zwischenträgerei sind von Haus aus das Charakteristische des Irdischen gewesen.

Ein sehr typisches Attribut Durgas ist die Brillenschlange. Aber auch die ist ein Beispiel, wie die Merkmale der Durga auf Çiwa übertragen worden sind. Die Brillenschlange ist in Indien ein äußerst gefürchtetes Tier, eine Furcht, die nur von der vor Durga übertroffen wird. Aber in der Vorstellung der alten Hindu trug auch Çiwa eine Brillenschlange als Schnur um den Hals. Hier müssen wir vorsichtig sein mit unsrer Interpretation. Zwar ist vorzugsweise die giftige Brillenschlange ein Attribut Durgas, die als ein sehr gefürchtetes todbringendes Tier auch sehr gut zu ihr paßt. Aber die Schlange als solche ist auch anderseits ein bekanntes und allgemeines Symbol des männlichen Geschlechtsorganes, wie die Psychoanalyse festgestellt hat. Jene Rolle hat das Reptil in unsrer Paradieslegende auch. Um des Symbols des sogenannten Bösen willen wird die Schlange von uns Okzidentalen verabscheut. Das Symbol der Zeugung ist uns vorzugsweise ein Symbol der Sünde und des Verstandes. Die Brillenschlange hingegen ist bei den Hindu ein heiliges Tier, gerade weil in ihrer Symbolik dem Lebensprinzip gehuldigt wird. Wir Okzidentale betrachten Gutes und Böses als qualitativ verschieden. Bei den tropischen Weisen ist es eine Frage des Grades, eine Frage des Mehr oder Weniger. Denn sehr deutlich empfindet der Orientale, in casu der Hindu, den anscheinend subtilen Unterschied zwischen dem Zeugungstrieb Çiwas, tatsächlich durch eine gewaltige Kraft vorgestellt und der Durgaschen Liebe. Er empfindet sehr gut die höhere philosophische Bedeutung des universellen Zeugungstriebes, der von ihm als ein göttliches Prinzip angebetet wird, und das Sündhafte der rücksichtslosen Sinnlichkeit der teuflischen Motive der Durga, die ja im Gegensatz zu Çiwa die Zerstörung, den Tod bedeutet. Der Gegensatz Çiwa-Durga auf dem Gebiete der Liebe ist der von Leidenschaft und Sinnlichkeit. In der Wollust steckt allzu sehr der Begriff des Rausches, des Rausches, der in jeder Liebe, das Vonsichwerfen der Welt und die Hinausführung aus dem irdischen Leben, die in jedem Koitus steckt. In jenem Rausche und in jenem Selbstvergessen liegt schon der Todesgedanke, der sich so sehr mit der Durgagestalt identifiziert. So hat schon die Rache Durgas alles Leben durchzogen und schaut schon der Todesgedanke aus dem alltäglichen Koitus hervor, der einmal die von Çiwa geheiligte Glaubenstat war. Da ist nichts mehr zu ändern und die gewöhnliche Praxis der Liebe liegt da auch viel offener und unverhüllter im Verkehr des Alltagslebens als bei uns im Westen. Das einmal von Çiwa geheiligte Liebesleben braucht am allerwenigsten ein Gegenstand der Verborgenheit, noch weniger der Abkehr zu sein. Bei ihnen liegt die Sünde im Exzeß, in der Ausschweifung, im Zuviel. Das Nebeneinander tödlicher Giftigkeit und sexuellen Symbols macht die Brillenschlange bei allen Indern zu einem Tier außergewöhnlicher Bedeutung, indem dieselbe ein abermaliges Bild der Çiwa-Durga-Kombination ist, einer Kombination, die ja das ganze Leben beherrscht. Tod und Sexualität sind

noch immer die beiden Hauptthemata des Lebens und es sind vorzugsweise die beiden, die in der Kunst symbolisiert werden, heute wie früher, sogar im Altertum der ältesten Inder. Vielleicht erblicken wir das nirgends schöner als in jenen alten Hindustatuen. Die altindische Çiwa-Durgareligion war die symbolische Verbindung des höchsten Lebensdranges mit dem Tode, aber eines Lebensdranges, obgleich im tiefinnersten Wesen göttlich und rein und heilig, der sich am typischesten äußerte in heftigster Sinnenlust.

Wollust und Tod: diesen beiden gegenüber verschwindet alles übrige. Durga, die Göttin der Sünde bis zum Äußersten, bis zum Tode: so hatte sie es ja für Parwati gemeint und so muß es die Menschheit leiden.

Nicht ohne Grund sind deshalb ihre Statuen oft schwarz bemalt oder dunkelrot, oder schwarz und mit einem roten Kleid umhüllt. Manches wird versucht, um in ihren Bildern das Finstere und Blutige zu suggerieren. Gegenüber der Sanftmut, der Frömmigkeit, der Keuschheit Parwatis stand die brutale und grausame Wildheit der Durga. Sie war die Schwester Vishnus, anfänglich bildhübsch und von Anbetern umschwärmt. Aber sie forderte, und wurde dabei kräftig von Vishnu unterstützt (Bruder-Schwesterkomplex), daß der Liebhaber sie in einem Kampf besiegen sollte, sonst wollte sie ihn nicht heiraten.

Zu dem Kampfe aber lieh sie von ihrem Bruder die nie fehlenden göttlichen Waffen, so daß immer all ihre Liebhaber besiegt wurden, die sie dann weiter durch ihren Löwen zerfleischen und verschlingen ließ, was ihr einen sexuellen Genuß bereitete. Durga ist der Urtypus des Sadismus. Aus ihrer ganzen Geschichte und ihrer Stelle im hinduschen Tri-theon geht hervor, daß ihre Zerstörungslust im Sexuellen wurzelte. Der Löwe war Durgas Reittier und zugleich mehr oder weniger ihr Symbol, wie der Stier das Reittier ihres Gemahls, Çiwas, war. Oft findet man sie also dargestellt mit einem Löwen oder auf einem solchen Raubtier sitzend.

Nicht umsonst ist Durga denn auch vorzugsweise die Göttin des Sieges. Ihre Anrufung auf dem leichenbedeckten Schlachtfeld ist die Apotheose der Durgaverehrung.

In der psychoanalytischen Literatur ist der Löwe manchmal mit der Sonne identifiziert worden, aber speziell mit der Sonne in ihrer todbringenden Wirkung. Die gelbliche (Gold) Farbe des Löwen, die Mähne ringsum den Kopf, die nur allzu sehr den Strahlen ähneln, wie dieselben bis heute um das Sonnenangesicht angebracht werden, haben den Löwen immer, auch bei uns im Westen, zum Sonnensymbol ausersehen. Aber neben dem Rad, d. i. der Feuerdrehscheibe, der »tjakra«, als Symbol der zeugenden Kraft der Sonne, als Libidosymbol, hat der Löwe als reißendes Raubtier überhaupt die Bedeutung der mordenden, zerstörenden, sengenden Sonne erlangt, der Sonne als eines Todessymbols, in welcher Eigenschaft jenes Tier mithin sich völlig dem Inventar der Hauptgöttin der

Hindus einordnet, der Göttin der sengenden und tötenden Liebe, der schrankenlosen Sinnlichkeit, die auf die Zerstörung dessen hinausgeht, was Çiwa in Lebensliebe erschuf.

Auch über der ganzen Durgafigur liegt etwas Paradoxes. Gegenüber Çiwa, dem Mann, dem schwerbewaffneten Helden, dem Lebenerwecker, verwirrt es, daß Durga als Weib, als Mutter sogar die Geschöpfe durch ihre Schrecknisse in ihrem Banne erhält, und rührt uns die große Furcht, mit der sie die Herzen der Inder aller Zeiten erfüllt hat und noch erfüllt, sogar die jetzigen Mohammedaner des indischen Archipels hegen noch immer Ehrfurcht vor ihr und unterlassen nicht, ihrer zu gedenken und sie zu ehren, so viele Jahrhunderte sie schon über die alte Religion hinaus sein müßten. Der Mohammedanismus hat den Hinduismus nicht vertreiben können und auch jeder Buddhist trägt in seines Herzens Innerem noch immer den lebendigen Hinduismus mit sich herum. Kann das nicht zurückzuführen sein auf den hohen symbolischen Wert jener ursprünglichen Religion, eine Symbolik, die – wenn man sich auch nicht mehr unmittelbar bewußt zu derselben bekennt – dennoch einen unverkennbaren Widerhall findet im Herzen eines jeden Religiösen. Nicht am wenigsten auch steckt in der Durgafigur, die einen so gewaltigen Eindruck auf fast alle Orientalen macht, eine Symbolik höchsten Lebenswertes. Beim ersten Anblick mag der Schrecken, den jene Frau und Mutter verbreitet, entsetzen und verwirren, dennoch findet sie ihre Grundlage in einer Auffassung des Mutterbegriffes, der auf Grund dessen, was uns die psychoanalytische Forschung aus Mythen, Legenden und Überlieferungen offenbart hat, augenscheinlich auf dem Grunde des seelischen Lebens aller Menschen gehegt wird. Gegenüber dem Manne, der Geber ist, der Aktive, der Tätige, gegenüber dem Vater, der die Kinder in die Welt hinaussendet, der das Leben über die Erde verbreitet, steht die Frau und Mutter mit ihrem Gefühle der Erhaltung, die Mutter versucht, die Kinder unter ihren eigenen hütenden Flügeln zu behalten, so lange es eben geht, hegt sie dieselben an ihrer Brust, in inniger Umarmung, als ob sie sie nur widerwillig aus ihrem Schoße freigegeben hätte, im Gegensatz zu dem Manne, dem Schöpfer, verkörpert die Mutter die Tendenz, die fortgezogenen Kinder wieder in ihrem Schoße zu versammeln. Die Weltenmutter versucht, die Kinder wieder unter eine Hut zusammenzubringen, in die Ruhe der »Idealfamilie«, frei von Expansions- und Lebensdrang . . . Das ist der Tod.

Der Tod war immer und ist jetzt noch die Rückkehr zum Mutterschoße. Der Mutterschoß ist immer der vielbesungene, ideale, sehnsüchtig verlangte Ruheplatz gewesen. Die Mutlosen, die vom Leben Zermürbten sehnen sich danach, das Haupt in diesen Schoß zu legen. Da, bei der Mutter, ist endlich der Trost für alle Mühsale und Enttäuschungen des Lebens. Der Mutterschoß ist der letzte Ruheplatz für das müde Haupt und nach dem Mutterschoß sehnt sich

der Hochbetagte. Ist das nur bloße Symbolik? Oder ist es ein im Unterbewußten bis ans Lebensende fortbrütender, zu höherer Poesie sublimierter Inzestgedanke? Gewiß aber ist, daß der Inzestgedanke dem Tode nie fern gestanden hat und daß die Inzestfurcht durch Todesfurcht symbolisiert zu werden pflegte und umgekehrt. Beide Begriffe decken sich in der Unbestimmtheit des Unterbewußten der menschlichen Seele.

Der Mutterschoß ist es, woraus das Leben aus einem geheimnisvollen Unbekannten entstanden ist, wozu das Leben wieder zurückkehrt. Wie die Erde das Leben geboren hat und das Leben wieder in ein Grab aufnimmt, ebenso ist der Uterus, der das Leben geboren hat, auch wieder das Grab, wohin das Leben zurückkehrt. Denn wir müssen ja wohl in Betracht ziehen, daß in den Anschauungen aller Völker und bei uns z. B. noch das ganze Mittelalter hindurch, und wer weiß bei wie vielen Ungebildeten heutigentags noch, die Ansicht herrscht, daß die Frau keine integrierende Rolle spiele bei der Bildung des Lebenskeimes. Der Uterus wurde immer als ein Raum betrachtet, wo das Leben Gelegenheit sich zu entwickeln hätte, aber das Leben selbst steckte nur im Sperma. Der Erguß des Samens sei an sich der Schöpfungsakt, der nur dem Manne eigne. Die Frau sei nur die Erde, wo der männliche Same die Gelegenheit finde zu sprießen. Der Frauenleib hatte dabei die Rolle der Erde, wo der Same hineingestreut wird, die Erde verschaffte die Nahrung und den Wurzelboden der Pflanze, aber das Leben steckte ausschließlich im Samen. Der Mutterschoß war das Grab, das der Mann jedesmal mit neuem Leben befruchtete. Die Frau war der passive Teil, in dessen Schoß das Leben wieder zurückkehrt, wie die Sonne aus dem Meere geboren wird und wieder ins Meer zurücksinkt und so wie die Pflanze aus der Erde hervorsprießt und sich wieder mit der Erde als Humus vermengt. In der Weise konnte die Frau und Mutter Symbol des Todes und des Grabes alles Lebendigen sein, ohne daß sie Teil hätte an der Lebensspendung, die ausschließlich ein Akt des Mannes sei. Die Mutter ist also augenscheinlich nicht die »Spenderin«, sondern dahingegen die »Nehmerin« dessen, was der Mann gegeben hat. In der Weise nimmt es nicht Wunder, daß man in Durga das Symbol des Todes und des Grabes gesehen hat, die beide nun einmal im wirklichen Leben mit Furcht und Schmerzen und Schrecknissen verbunden sind. So ist im Grunde der Seele das Bild der Mutter mirabile dictu zum Bilde des Todes geworden. Das Bild der Mutter wird in erster Linie zum Bilde der Todesmutter und so konnte die todbringende Giftschlange, die sich um den Hals der Durga windet, das Symbol des Mutterbegriffes werden, und dessen, was überwunden werden muß, wenn man das Leben behalten will: die Schlange, welche die Brust zerfleischt, muß ausgeworfen werden, damit man in sozialem Sinne »Mann« oder »Frau« werden könne! Es ist dieselbe Schlange, die im Paradies Adam und Eva in ihren Windungen verstrickt hielt.

Wenn Gott die Absicht gehabt hätte, Adam eine wirkliche »Ehefrau« zu geben, hätte er ja schleunigst einen zweiten Menschen erschaffen. Ich glaube, daß wir in der Geburt Evas aus dem Leibe Adams vielmehr zu erblicken haben, daß Eva die Tochter Adams gewesen sei, und daß Gottes strenges Verbot die fleischliche Gemeinschaft zwischen Adam und seiner Tochter gegolten habe, ein Verbot, das plausibler ist als das in der biblischen Erzählung erwähnte und wodurch die ganze Paradieslegende »psychologischer« und weniger gesucht wird. Es sei darauf hingewiesen, daß sich in dieser Hinsicht wieder ein merkwürdiger Zusammenhang ergibt zwischen der biblischen Erzählung und dem Çiwa-Parwati-Komplexe. Denn wie in diesem Aufsatz schon früher erwähnt ist, war ja Parwati die Tochter Çiwas. Das erste Inzestmotiv in der indischen Überlieferung war das zwischen Vater und Tochter!

Das erste Inzestmotiv der biblischen Überlieferung spielt meines Dafürhaltens ebenso zwischen Vater (Adam) und Tochter (Eva). Diese Übereinstimmung läßt sich nicht ohne weiteres negieren. Die enge Wechselbeziehung zwischen göttlichen und menschlichen Handlungen ist in der allgemeinen Mythologie eine sehr bezeichnende. Der Mensch hat sich da immer mit der Gottheit identifiziert. Bei den Kommentatoren besteht eine Neigung, Adam als Hermaphroditen zu bezeichnen, aber so eng brauchen wir uns nicht an den Buchstaben der Genesislegende zu halten. Jene ganze Paradiesgeschichte ist nur eine symbolische Darstellung, worin bloß das Verhältnis zwischen Vater und Tochter beleuchtet wird. Der Zusammensturz des Paradieses findet das Seitenstück in dem Zusammenbruch des glücklichen Lebens des Ödipus. Und versuchen wir nun noch eine Stufe hinunterzusteigen, um aus der tiefsten Tiefe der Seele den Urgedanken des Mutter-Todesbildes hervorzuholen, so glaube ich darin den offenbar unverwüstlichen Liebesbund zwischen Mutter und Sohn zu erblicken. Obgleich das Pubertätsritual anscheinend zur Genüge mit dem Inzestverlangen abgerechnet hat, so brütet letzteres im Verborgenen weiter. Wenn der Lebensabend naht, wenn alles vom Leben gekostet und gewertet worden ist, so erweisen sich dem tiefen Instinkte alle Lieben als zu leicht befundene gegenüber derjenigen, die einmal die Jugend ganz erfüllt hatte. In dem Maße, als der Lebensabend den regulierenden, diplomatischen und sozialempfindenden Verstand umnebelt, in eben dem Maße scheint jene unverwüstliche Urliebe zur Mutter wieder zu erstarken. Im Schlafe (im Traum) ist jenes Verlangen immer zeitweilig realisiert, um durch den erwachten Verstand wieder vernichtet zu werden. Der Schlaf ist aber bloß ein besonderer Fall, ein zeitweiliger Tod.

Was im Traumzustande zeitweilig erlebt wird, wird schließlich seine Erfüllung im Tode finden. Was im Schlafe durch das Erwachen immer wieder zunichte wird, wird im ewigen Tode erreicht oder umgekehrt: bedeutet der Tod mithin die endliche Erfüllung des Liebeverlangens zur Mutter. Das tiefste unbewußte seelische

Verlangen des Menschen, besonders des Menschen vor vielen Jahrhunderten, hat den Inzestgedanken mit dem Todesgedanken identifiziert und mithin den Tod als eine Rückkehr zum Mutterschoße betrachtet und folgerichtig das Inzestverlangen zur Mutter als ein Verlangen nach dem Tode und umgekehrt.

Das liebliche Mutterbild wurde mithin auch ein Bild des Todes, die Mutter die Feindin des Lebens. Es ist nicht das erstemal, daß man sich in der psychoanalytischen Deutung dem Paradoxon gegenüber befindet. Aber diese Analysen beleuchten auch das Wesen des Paradoxons, als des Gegensatzes, der da vorliegt zwischen Bewußtem und Unbewußtem. Im Paradoxon fühlen wir den Gegensatz zwischen dem Bewußten und demjenigen, was verdrängt wird. Der Konflikt, der im Paradoxon als einer intellektuellen Spielerei liegt, ist der Konflikt, der auch in der Kultur liegt, der Konflikt, der das Leben in so seltsame, unergründliche Rätsel zu hüllen scheint, viele Leben verdüstert und sogar vernichtet. Im Paradoxon dämmerlichtet die Ambivalenz durch die Zensur hindurch. Das Paradoxon mit dem geistreichen und hübschen Gesichte, dem Lächeln und der Intellektualität ist die literarische Form der Sphinx, der unbegriffene Konflikt zwischen Seele und Verstand.

Sehr bekannt sind jene Durgabilder, wo die Göttin auf einem Stier (Çiwa) steht und mit der Linken aus dem Kopf des Tieres roh ein Kind an den Haaren hervorzieht, indem die Rechte eine Waffe bereit hält. Hierin ist deutlich ausgedrückt, daß Çiwa tatsächlich der Lebenspender ist, aber Durga diejenige, die das Leben roh und mit Schmerzen an sich reißt, was den Tod bedeuten will. Derselbe Gedanke unterliegt auch der grausamen Tat Durgas der Parwati gegenüber. Parwati selbst hat nie das Kind, das sie im Schoße trug, geboren (siehe unten). Darin soll meines Erachtens auch ausgedrückt werden, daß es speziell Çiwa ist, der das Leben schenkt, welches Leben von der Durga fortgerafft und in ihren Schoß übergeführt wird.

Und wie dachte man sich denn die Folgen des befruchtenden Koitus? Genau wie man das in der Erde beobachtete. Der Samen fault und aus der Fäulnis blüht das neue Leben hervor, die fruchtbarmachende Wirkung tierischer Düngerstoffe mit ihrer Fäulnis und ihrem Gestank war eine Stütze für diese Auffassung. Ähnlich machte im Uterus das Sperma, dem allgemeinen Glauben nach, einen Fäulnisprozeß durch und aus der Fäulnis entstand der Geruch des neuen Lebens, das Kind. Aus der Fäulnis des Grabes entsproß nun wieder das neue Leben. Und ebenso ist bis auf den heutigen Tag das Grab zugleich auch der Weihrauchkessel der Wiedergeburt. So wurde auch für Durga, neben ihrer Verehrung als Todesgöttin, zugleich das Ritual der Wiedergeburt befolgt. Im Menschenopfer haben wir das Ritual des Todes zu erblicken, aus welchem Tode freilich das neue Leben hervorgehen sollte. Alles sah man ja mit Augen, wie es degenerierte, mit dem Alter ging ja auch die Bil-

dung, gingen die Gedanken zurück, man wußte früher, ebenso wie heute, daß schließlich eine alte Kultur, ein ancien régime, als veraltet fortgeworfen werden mußte, um wieder neugeboren zu werden. Das große Mittel der fortschreitenden Bildung ist die Wiedergeburt. Den Begriff der Wiedergeburt empfand man früher sowohl in seiner engeren Bedeutung des Persönlichen in einem Leben im Jenseits, als in der weiteren eines allgemeinen Naturgesetzes. Aber ohne Tod keine Wiedergeburt. Und im rituellen Menschenopfer (später Tieropfer und noch später ein Opfer von Gewächsen oder Früchten) symbolisierte sich das ganze Volk seine Verjüngung zur Verhütung der Degeneration. Das Menschenopfer symbolisierte den Massentod des Volkes, woraus es wieder neu-gekräftigt, verjüngt, erstarkt hervorgehen sollte. Und das Blut der Opfer war zugleich Sperma der Wiedergeburt. Das Blut hat sich bei der psycho-analytischen Forschung immer als Spermasymbol nachweisen lassen. Das Blut der Opfer wurde in einen Napf aufgefangen und aus dem Napfe konnten sich die Umstehenden mit dem Blute einschmieren und es sogar trinken oder aber das Blut wurde von den Priestern auf die betende Menge gesprengt. Der Napf war Symbol des Uterus, das Blut war der lebenweckende Same und das ganze Ritual wieder Symbol der Wiedergeburt.

Dieselbe Handlung und dieselbe Symbolik treffen wir auch in unsrer Taufe an. Ich möchte die Frage aufwerfen, ob unser Taufritual nicht ein Überrest der alten Menschenopfer sei, und ob die Kreuzigung des Christus statt einer Hinrichtung nicht eine zeit- und kulturgemäße Variante des Totenopfers mit dessen Blutausguß wäre. Jedenfalls hat die christliche Mystik ein formelles Menschenopfer daraus gemacht. Es gibt alte Gemälde, auf denen das aus der Seitenwunde des Heilandes strömende Blut mit weihevoller Gebärde in einen Napf aufgefangen wird, und noch immer wird es beim Abendmahl getrunken. Und ist das Blut der Märtyrer nicht immer der Same der Kirche gewesen? Und so glaube ich auch, daß wir die grausame Tat der Durga, die sie an der Parwati vollzog (siehe unten), als Symbolisierung der Wiedergeburt zu betrachten haben. Die aus dem Schoße Parwatis herausgeschnittene und in den Schoß der Durga hinübergeführte Frucht bedeutet meines Dafürhaltens das Versenken des Lebens in das Grab, daß hier nicht die Frucht, sondern Parwati stirbt, ist nur eine Verschiebungsform, aber aus dem Uterusgrabe der Durga werden wir bald das neue Leben geboren werden sehen. Wir haben aber noch den letzten und wichtigsten Schritt zu tun und die unterste Schichte des Wiedergeburtsgedankens zu suchen. Wir haben konsequent einen Gedanken durchzuführen, der einige Seiten früher, mit Bezug auf die Todessymbolik der Mutter (des Mutterschoßes), vorgebracht wurde. Die Rückkehr zur Mutter im Schlafe (Traume) vernichtet sich beim Erwachen, im Erwachen wird der Inzestgedanke vernichtet. Schlaf ist ein besondrer, zeitweiliger Fall des Todes. Was im Schlafe zeitweilig vor sich geht, wird im

Tode zum Ereignis, d. h. der Tod ist die endgültige Rückkehr zur Mutter (zum Mutterschoße). Doch was das »Erwachen« dem Schlafe ist, ist die »Wiedergeburt« dem Tode. Aber dann besagt im tiefsten Wesen die »Wiedergeburt« (wie das »Erwachen«): die Vernichtung des Inzestgedankens. Und die »Wiedergeburt«, wie dieselbe in Ritualien und Mysterien früherer und späterer Zeit dargestellt wird, ist wahrscheinlich, sei es als Seitenstück, sei es als Kern der Pubertätsritualien gemeint und als endgültige Überwindung des Inzestverlangens nach der Mutter.

* * *

Die Wut Durgas stieg bis auf den Siedepunkt, als sich herausstellte, daß Parwati ein Kind von Çiwa bekommen sollte, war doch Durga selbst ihrem tödlichen und zerstörenden Wesensprinzip zufolge unfruchtbar und da sollte sie sehen, wie ihr höchstes Sehnen bei ihrer Rivalin sich erfüllte. Sie wußte Parwati schlafend zu überfallen und ihr die noch junge Frucht aus dem Leibe herauszuschneiden und dieselbe in ihren eigenen Schoß hinüberzupflanzen. Strotzenden Bauches, indem sie sich ihrer Schwangerschaft rühmte, gab sie Parwati dem Spotte aller Himmlischen preis. Die arme Nymphe verblutete und starb, ein Segensgebet für ihr gestohlenes Kind auf den Lippen.

* * *

Noch einmal müssen wir auf die Mondsymbolik zurückkommen. Der Hohn Durgas war, daß ihr strotzender, schwangerer Bauch die Stelle der symbolischen Parwati am blauen Himmel einnehmen werde, stolzerfüllt ließ Durga ihren Bauch in den klaren Tropennächten erglänzen. Der Vollmond mit seinem seltsamen sexuellen Zauber und Suggestionen ward zum Symbol des befruchteten, geschwollenen Bauches, eine Auffassung, die heutigestags in Indien noch eine allgemeine ist, wird doch das Wachsen des Mondes allgemein als Symbolisierung des befruchteten, schwangeren Bauches betrachtet. Man spricht von einem schwangeren und vom sterbenden Monde. Auf die abmagernde, sterbende Parwati folgt der wachsende, schwangere Bauch der Durga. Die Furcht vor der Zauberkraft des Vollmondes in Indien steht in unmittelbarem Zusammenhang mit der Durga-Parwati-Legende, einer Legende, die, obgleich die wiederholte Betonung überflüssig ist, ihren Ursprung nicht am Himmelsgewölbe gefunden hat, sondern eine Spiegelung desjenigen ist, was in den dunkelsten Winkeln der eigenen menschlichen Seele gärt und siedet.

* * *

Und Durga gebar tatsächlich einen Sohn ... ein Kind mit Elephantenkopf. Die schöne Frucht Parwatis, durch die schlechte Art Durgas zu einem Ungeheuer vergiftet, wie war es anders möglich.

Aber das Ungeheuerliche steckte bloß im Äußeren. Dem Innern nach war das Kind ein würdiger Sprosse einer so vortrefflichen Mutter, wie die Parwati eine war. Allmacht, Weisheit und Liebe sind das Wesentliche dieses Sohnes. Als der Gott Ganeça ist er zum weisen Helfer der Menschen geworden und hat die große Liebe und Verehrung der winzigen Geschöpfe zu erringen gewußt. Denn Ganeça wurde die Rettung für die Menschen, die daran waren, durch das Çiwa-Durga-Regiment vernichtet zu werden. Etwas vom Gifte des Leibes der Durga hat dem jungen Gott sein Gepräge aufgedrückt: der Elefantenkopf, das äußere Symbol des Durgaschen Wollustprinzips. Der Rüssel ist unverkennbar das Symbol des männlichen Geschlechtsorganes, eine Variation des Schlangenthemas.

Es sei hier noch beiläufig die Aufmerksamkeit darauf hingelenkt, daß der Elefantenkopf Ganeças wieder den Dreizack zum Ausdruck bringt, und zwar die beiden Stoßzähne (Testikel) mit dem Rüssel (als Penis) dazwischen in der Mitte, und daß die Dreizackfigur am Kopfe Ganeças von den Hindus auch gewiß als solches betrachtet wird, wie es gewisse Relieffiguren als Ornamente alter Tempel beweisen, wobei nichts anderes dargestellt ist außer den beiden Stoßzähnen (niederwärts gerichtet, also keine Hörner) mit dem aufgerichteten Elefantenrüssel in der Mitte. Dieses Rüssels, voll sexueller Symbolik, wegen, hat die Phantasie der alten Inder Ganeça den Elefantenkopf zuerteilt. Die verstandesmäßige, physiologische »Erklärung« dieser Monstrosität wurde damit als erbracht erachtet, daß die Säfte Durgas eine vergiftende Wirkung gehabt hätten, aber es ist auch nicht unmöglich, daß eine Äußerung einer bis auf unsere Tage herrschenden Ansicht vorliegt, daß die Frucht einer verbotenen Liebe ein Tier zu sein pflege, wie die Hunde und Ferkel unsrer mittelalterlichen Ehebruchliteratur. In Indien zieht der Glaube andre Tiere in derartigen Fällen vor, obgleich auch da Hunde und Schweine eine Rolle spielen. Namentlich treten letztere auf bei verbotenem Umgang von Eltern und Kindern und es ist wahrscheinlich, daß gerade das der Grund ist, weshalb besonders Hunde und Schweine bei den Orientalen als »unreine Tiere« betrachtet werden.

In allen typischen Ganeçaskulpturen steckt der Rüssel in einem Napf, den die linke Hand der Statue hält. Jener Napf ist ein Symbol des weiblichen Geschlechtsteiles. In dieser Hinsicht ist die Ganeçafigur, wie sie sich unseren Augen darstellt, eine Symbolisierung des Geschlechtsaktes, aber in dem Bilde geheiligt durch das Gemüt und den Verstand des Gottes, durch die Liebe und die Weisheit, wie das alles sich auch in der großen Ruhe, die alle Ganeçabilder atmen, ausspricht. In dieser Kombination ist die Ganeçakonzeption der glänzendsten und sinnreichsten eine, die der menschliche Geist erdacht hat.

Die Sexualsymbolik des Rüssels Ganeças ist völlig unverhüllt bei jenen Statuen des Gottes, die relativ selten und hohen Alters

sind, dargestellt, vielleicht vertreten dieselben eine Vorphase des später usuell gewordenen Weihrauchnapfes. Und zwar sind es jene Statuen, wo Ganeça eine weibliche Gestalt neben sich hat, in deren Vulva der Gott seinen Rüssel gesteckt hat. Mit der Zunahme der »Bildung« aber, war man genötigt, zum Symbol seine Zuflucht zu nehmen, und zurzeit machen sich die Ganeçastatuen mit dem Rüssel in dem Weihrauchnapf auf allen öffentlichen Plätzen und in den zimperlichsten holländischen Salons breit. In ihrem tiefinneren Wesen hat die Symbolik überhaupt einen köstlichen Humor! Bei anderen Ganeçastatuen hält die Frau mit ihrer Rechten den stark erigierten Penis des Gottes, indem ihre Linke eine Lotosblume hält. Bei Statuen eines späteren Zeitalters aber sehen wir dieselbe Kombination, freilich mit einem kleinen Unterschied: die rechte Hand der Frau hat da eine viel keuschere Haltung und hält eine kleine Keule die selbstverständlich nichts andres ist als ein Lingam, das Çiwaitische Phallussymbol.

Über die Elefantenköpfigkeit des Ganeça sind selbstredend im Laufe der Jahrhunderte mehrere Mythen und Legenden entstanden, deren einige noch kurz Erwähnung finden werden, nicht zum wenigsten der gelungenen Tatsache wegen, daß diejenigen, die an erster Stelle für Ganeças Dasein verantwortlich sind, eine verschiedene Erklärung geben! Çiwa, der Vater selbst also, erzählt die Geschichte wie folgt: Eines Tages gingen Parwati und er in seligem Liebesgetändel auf den Abhängen des Himalaja spazieren, als sie plötzlich zweier Elefanten ansichtig wurden, die in höchster Wollust den Paarungsakt vollzogen. Die Leidenschaft schien in solchen wilden Flammen um die beiden Tiere zu lodern, daß beide Spazierende dadurch in große Rührung und Erregung gerieten und glaubten, daß sie da mit einem Male, in der Heimlichkeit der dunkeln Wildnis, ein den Göttern sowie den Menschen verborgenes Gesetz entdeckten, und zwar, daß man Elefant sein müsse, damit man die Wollust des Koitus in höchster Potenz auskosten könne.

Die Erregung machte sie das nämliche wünschen. Und Çiwa der allmächtige Gott, verwandelte sie beide, sich selbst und Parwati, in Elefanten, worauf die Begattung stattfand. In der Weise erklärte Çiwa, daß seine Geliebte einen Sohn mit Elefantenkopf in ihrem Schoß trug, der später von der Durga geboren werden sollte.

Aber Parwati gab eine andre Darstellung der Geburt. Sie erzählte, daß als sie in aller Stille ihren Bußübungen obgelegen habe und dadurch die Liebe Çiwas habe gewinnen wollen, der Gott es bemerkt und ihr Verlangen habe erfüllen wollen, indem er da in der Gestalt eines jungen Elefanten ihr genaht sei. Denn Parwati war gottesfürchtig und der Keuschesten eine und hatte sich anfänglich den allzu stürmischen Werbungen Çiwas entzogen. Als junger Elefant kam er aber ganz harmlos in ihre Hütte aus Baumblättern und sie liebkoste das Tierchen und streichelte es. Und da erzählte Parwati, wie das Tier nach und nach, ohne daß sie sich etwas dabei

gedacht hätte, seinen Rüssel in ihre Vulva hineinzuschmeicheln gewußt habe, und daß in der Weise, ohne daß sie etwas geahnt hätte, die Schwängerung sich vollzogen habe. Aus dem Grunde bekam ihr Sohn einen Elefantenkopf.

Ganeça, der Göttliche mit dem Elefantenkopf, gab selbst eine völlig abweichende Erklärung seiner monströsen Gestalt und diese Erzählung ist für den Psychoanalytiker zweifellos am interessantesten, denn unter anderem Namen und ganz anderen Bedingungen ist dieselbe von höchster Wichtigkeit für die Psychoanalyse geworden. Da Ganeça von der Durga geboren worden war, war er völlig normal. Damit er, noch ein Jüngling, seiner nächstens zu erfüllenden Aufgabe eines Gottes über die Menschen, die Tiere und die Pflanzen der Erde gewachsen sei, stieg er vom Himmel herunter und wandelte viele Jahre lang unter den Geschöpfen in der Gestalt eines Einsiedlers oder Bettelmönches.

Eines Tages durchstreifte er die Wildnis und entdeckte voller Rührung einen kleinen See, in dem eine bildhübsche junge Frau badete. Als er sich aber an sie heranmachen wollte, tat sie spröde und floh in ihre Hütte. So stand er vor ihrer ärmlichen Wohnung und erschöpfte sich in Liebesklagen, bis er endlich des hohen Vorrechtes gewürdigt wurde, daß er in ihre tiefsten Heimlichkeiten eindringen durfte! Weder er noch sie hatten einander wieder erkannt. Kannte sie ja ihren Sohn Ganeça nicht einmal, der vor der Zeit von der Durga ihrem Schoße entrissen worden war, und gleich wenig kannte er seine eigentliche, leibliche Mutter Parwati. Seit dem Tage kehrte er aber jedesmal zu ihr zurück, und wenn sie sich schlafen legte, stand er Wache vor ihrer Klause. Bis eines Tages ein Mann, den er nicht kannte, sich heranschlich und Einlaß begehrte und höchst verwundert und aufgebracht war, als der Wächter weigerlich blieb, obgleich der Unbekannte als Ehegatte den Zutritt verlangte.

Auch die beiden Männer erkannten einander nicht wieder. Es war Çiwa, der in der Verkleidung seine Frau oder, wenn man will, seine Geliebte besuchen wollte. Er erkannte seinen Sohn nicht wieder in der Klausnergestalt, noch erkannte Ganeça seinen Vater! Es kam tatsächlich zum Kampf, wobei Çiwa dermaßen von seinem Sohne durchgehauen wurde, daß er mit blutendem Kopfe das Hasenpanier ergriff!

So weit können wir sagen, daß es sich um eine reine Ödipusgeschichte handle. Der Schluß ist aber einigermaßen verschieden, denn wir befinden uns ja hier unter Göttern. Als Çiwa erkannte, daß der Wächter ohne besondere Waffen unüberwindlich war, ging er nach seiner Wohnung und holte die nie fehlende Tjåkrå, die scharfkantige Wurfscheibe. Er kehrte zurück und warf dieselbe nach dem Wächter und schnitt ihm den Kopf ab, der fortrollte und in der Tiefe des Sees verschwand. Erst als Çiwa zu der Parwati eingetreten war, wurden sie sich aus ihren beiderseitigen Erzählungen

klar darüber, daß der Enthauptete ihrer beider Sohn war. Da befahl Çiwa in seiner Verzweiflung seinem Diener, er solle gehen und ihm den Kopf des ersten Lebendigen bringen, das er begegnen sollte und wenn es ein Gott wäre! Und siehe, der Zufall fügte es, daß es ein Elefant war, ein Elefant mit einem Zahn. Den Kopf brachte Çiwas Diener seinem Herrn, der denselben auf den Rumpf seines Sohnes setzte und zugleich ihn als Gott proklamierte, den jeder, der der Hilfe bedürfen sollte, anbeten sollte. Çiwa schenkte ihm große Gewalt über die andren Götter, so daß diese seinen Bitten nicht widerstehen konnten. In der Weise wurde der elefantenköpfige Ganeça der Gott der größten Macht, nächst der seiner Eltern. In den Werken der Skulptur wird er dargestellt mit einem ganzen Stoßzahn und einem gebrochenen. Demgemäß trägt er auch stellenweise den Namen »Ekadanta«. Als Vyasa die Mahabharata dichtete, war Ganeça sein Sekretär, der das Diktat mit dem einen Zahn aufschrieb.

* * *

Nach allem, was vorher über die Geschichte Ganeças und seiner Mutter mitgeteilt worden ist, bietet die Tatsache, daß Ganeça den einen Zahn hat, psychoanalytisch keine Schwierigkeiten dar. Es bestehen über die Tatsache mehrere Auffassungen. Die am allgemeinsten verbreitete im Munde der volkstümlichen Überlieferung ist die, daß, als der Diener Çiwas dem Elefanten den Kopf herunterhieb, einer der beiden Zähne gebrochen sei. Eine andere zweifelsohne authentischere Auffassung in einem der ältesten Sanskritgedichte stellt die Ursache der Einzähnigkeit in jedenfalls durchsichtigerer Weise dar. Parwati, Ganeças Mutter, geriet einmal auf Erden in der Nacht in einen Wortstreit. Auf den Lärm steckte Ganeça, der im Himmel war, den Kopf durch die Wolken, um zu sehen, was los sei. Wegen der nächtlichen Dunkelheit waren da bloß Ganeças beide glänzende Zähne als Mondsichel am Himmel sichtbar. In ihrer Aufregung ergriff dann Parwati einen Stein und warf denselben nach ihrem Sohne, traf einen der Zähne und derselbe zerbrach. Hier ist es also die Mutter Ganeças selbst, die ihm die Verletzung beibringt. Ich glaube, daß wir zuversichtlich sagen können, daß die Einzähnigkeit ein Kastrationssymbol sei, das auf das blutschänderische Verhältnis zwischen Ganeça und seiner Mutter anspielt. Die psychoanalytische Literatur bietet in bezug auf Inzestmotive mehrere Beweise für eine derartige Auffassung. Freilich, meines Erachtens ist das Abhauen des Kopfes Ganeças im Kampfe mit Çiwa, als Hüter der »Grotte« seiner Mutter, auch schon eine Symbolisierung der Kastrierung. Die Beschneidung, die die Kastrierung symbolisiert, geschah früher aller Wahrscheinlichkeit nach durch die Mutter selbst, unter Befolgung besonderer Ritualen. Sie redete dabei ihren kleinen Sohn als »Blutbräutigam« an (d. h. Bräutigam eigenen Blutes), womit das Inzestverhältnis, das in dem

Grunde der Seele zwischen Mutter und Sohn besteht, betont wurde, und damit auch der Zweck der Beschneidung, die eine verhüllte Kastrierung ist, aufgedeckt wurde. Die Beschneidung durch die Mutter enthielt also eine Strafe und Vernichtung des sündhaften Bandes, wenigstens ein Hindernis des Inzestaktes. Als höchstes »Memento« spricht sich das also im Ganeçabilde aus, das sowohl durch seine »Einzähnigkeit« wie durch seinen Elefantenkopf eine Warnung ist vor der Strafe der Inzestneigungen. Und die Symbolik spricht noch prägnanter durch die Tatsache, daß Ganeça immer als Kind dargestellt wird. Es wäre nicht unmöglich, daß der Kindhabitus in sehr enger Beziehung stünde zu den deutlichen Kastrierungssymbolen der Ganeçastatuen, so daß man da schon annehmen müßte, daß eine der Hauptabsichten der alten Inder bei der Darstellung Ganeças, wie sie dieselbe ausgeführt haben, ihren Schwerpunkt im Inzestmotive hätte, das so fest im Boden unserer Seele gewurzelt erscheint. In der Betrachtung des Kindbildes, das Ganeça ist, steigt der Mensch, der Hindu in die Tiefe seiner früheren Erinnerungen hinab, seines früheren Glückes. In der Jugenderinnerung wurzelt der Glaube an ein Paradies, in der Jugenderinnerung weilen die seltsamen, unbestimmten Wonneträume, die Träume der Urliebe, die im kindlichen Herzen schlummert. Daß jene Träume so sehr oft Variationen des Inzestmotivs sind, wäre in wundervollem Einklang mit dem Kindhabitus und der Inzestsymbolik der Ganeçastatuen.

Aber neben der Versenkung in eine Vergangenheit verlorenen Glückes, die auch im Christuskindlein ihre tiefe Bedeutung erlangt, suggeriert das Kind auch die Überwindung eines unglücklichen Heute in der Symbolisierung des Gedankens der Wiedergeburt. Nicht umsonst wird in der Geschichte Ganeças nachdrücklichst betont, daß, nachdem Çiwa ihm seinen Kopf (sei es auch ein Elefantenkopf) zurückgegeben hatte, gleichsam zur Vergütung alles erlittenen Unrechts und des erlittenen Todes, der himmlische Vater allen Göttern und anderen Himmelbewohnern, aber auch allen Menschen verkündet, daß Ganeça hinfort mit höchster Macht bekleidet sein wird, daß jeder Ganeça anbeten soll und anrufen, um Beistand zu erlangen, denn kein himmlischer Gott dürfe je eine Bitte Ganeças abschlagen. In der Weise ist Ganeça zum universellsten Gott der Hindugötterwelt geworden und in der wesentlichsten Bedeutung besagt das, Ganeça sei geworden alle Götter zugleich, und namentlich ein Abbild Çiwas und Durgas. Was in den anderen Göttern einzeln vorhanden ist, gelangt in Ganeça zur Gesamteinheit. In Ganeça, dem Kind, dem Sohne, gelangen die Eigenschaften der Eltern, aber auch des ganzen Vorgeschlechts zu höherer Einheit, und in diesem Sinne mithin auch zu höherer Vollkommenheit. Das ist der tiefere Sinn, der in jedem Gedanken einer Wiedergeburt liegt: eine bessere und höhere und geistig mächtigere Wiedergeburt, sowohl in der Wiedergeburt des Individuums als

auch des ganzen Volkes und in letzter Instanz der ganzen Menschheit, hierin liegt auch die tiefere Bedeutung des Christuskindleins. Dieser Gedanke ist in der Ganeçageschichte, und eben deshalb auch in den Ganeçastatuen zur äußersten Konsequenz gebracht. Dadurch ist die Ganeçafigur folgerichtig das Zentrum der religiösen Gedanken des Alltagslebens geworden, wie es bei uns der Christus, ebenfalls der Sohn Gottes, ist.

Die Geschichte Ganeças und die anderer »Göttersöhne« enthalten manche Punkte der Übereinstimmung. Weiter finden wir darin Spiegelbilder desjenigen, was in manchen Mythen anderer Völker einen Kernpunkt bildet des alten Gedankens, als die Völker noch sehr jung waren. Im Kampfe Ganeças mit Çiwa um den Besitz Parwatis dürfen wir den Aufstand des Sohnes wider den Vater erblicken, das berühmte Grundthema, das seitdem die Mythen und sogar die modernen Ritualien mancher Völker beherrscht. Die blutige Abfuhr Çiwas dürfen wir auffassen als eine Kastrierung des Vaters durch den Sohn um der Mutter willen, ebenfalls ein sehr bekanntes Thema in der psychologischen Ethnologie, sogar dürfen wir die Durchprügelung, wobei Çiwa die Flucht ergreifen muß, als die Tötung Çiwas, des Vaters, durch den Sohn betrachten. In der Überlieferung wird aber schließlich der Sohn vom Vater besiegt und getötet als Strafe seines Aufstandes gegen den Vater. Vielleicht dürfen wir in der gewaltigen, imponierenden Bewaffnung der Çiwastatuen die bildliche Darstellung des Vaters erblicken, der nicht den Sohn straflos die Hand wider ihn erheben läßt. Nach dem Tode wird aber der Sohn wieder zum Leben erweckt (sei es auch mit dem Kopfe eines Elefanten) und der Vater verleiht ihm außerordentliche göttliche Gewalt und stellt ihn an die Spitze des praktischen religiösen Lebens, sei es auch, daß ihm viele Merkmale anhaften, welche die Ursache des Aufstandes gegen den Vater (Inzest) symbolisieren. Der Sohn wird wieder neben den Thron des Vaters gestellt und nimmt gleichsam dessen mächtige Stelle ein, aber nach der Buße für den Aufstand und den Inzestgedanken. Ob das alles nicht an ein göttliches Pubertätsritual anklingt? Gleichwie Christus büßt der Sohn zuerst mit dem Tode und der Erniedrigung (Elefantenkopf) für die Erbsünde des Menschen (Aufstand wider den Vater und Inzestgedanke der Paradieserzählung), um später nach der Buße vom Vater wieder angenommen und nun mit höchster Macht bekleidet zu werden. Sehr deutlich drückt sich darin aus, daß die tiefere Bedeutung der Wiedergeburt ist: nunmehr der Feindschaft gegen den Vater und allzu großer Liebe zur Mutter erlöst zu sein. Diese Auffassung, die ihre Wurzeln bis in die tiefste Tiefe der Menschenseele senkt, kann vielleicht auch in anderen Wiedergeburtsritualien liegen, wie in dem des Menschenopfers, dem der Pubertätsfeier der Wilden usw. Von nicht geringerer Bedeutung ist, daß Ganeça, wenn er auch schließlich von der Durga geboren wurde, tatsächlich der Sohn einer mehr oder

weniger irdischen Mutter ist. Ich glaube, daß wir das als ein Kompromiß unserer Seele aufzufassen haben mit Rücksicht auf die unaussprechliche und unnahbare Hoheit des Gottes, einen Abstand, zu groß, als daß derselbe ohneweiters durch gewöhnlichen Kontakt von dem winzigen Menschen überbrückt werden könnte. Durch seine einigermaßen menschliche Geburt ist Ganeça auf den Plan der Menschen heruntergestiegen, kennt er die menschliche Seele und die menschlichen Fehler, die menschlichen Leidenschaften. Und wenn er auch schließlich ein vollkommener Gott wird (was die Geburt durch Durga bedeutet), so kann sich der Mensch ihm dennoch nähern und auf diese Weise kann er die Brücke bilden zur unnahbaren und himmelhoch erhabenen Gottheit. Im göttlichen Sohne haben die Menschen die Schwierigkeit gelöst, die Götter von ihrem erhabenen Standort herunterzuziehen, ohne sie dennoch herabzuwürdigen. Das ist meines Erachtens auch die Bedeutung des Christus, wobei der Gedanke der Sündentilgung und des Sühneopfers nur theologische Zutat ist.

* * *

Aller zimperlich heuchlerischen oder rohen Einseitigkeit zum Trotze wird die Ganeçadichtung dem in unseren Leibern tobenden Brande gerecht, aber in Harmonie mit Gemüt und Verstand, Liebe und Weisheit. Und wenn auch der Elefantenrüssel mit dem nie fehlenden Napf an sich eine unverkennbare Symbolisierung des Geschlechtsaktes ist, eines Aktes, der in dem Ganeçakult gleichfalls mit Recht verherrlicht und geehrt wird, im ganzen Habitus der Konzeption liegt die heilige çiwaitische Verklärung, die göttliche Allmacht mit den vier Armen und der hehren kontemplativen Ruhe. Oft wird dem Bilde ein Totenkopfmotiv eingefügt, namentlich am Sockel, eine ganze Reihe gemeißelter Schädel zieht sich dann an der Basis um die Bildsäule. Es ist ein Motiv unter vielen, auch auf allerhand andere Weisen können die gemeißelten Totenköpfe und Köpfchen dem Aufbau des Ganeçabildes eingefügt sein: da sind sie es, welche das Durgaelement vertreten. Das memento mori stellt sich im Ganeçabilde neben das memento vivere des in den Weihrauchnapf gesteckten Rüssels. So erblicken wir in Ganeça die Welteinheit in deren höchster Potenz. Wo alle Götter, sowohl in Gutem wie in Bösem einseitig sind, ist Geneça der vorzugsweise universelle Gott, der am besten equilibrierte, Allmacht, Weisheit und Liebe, und was sein Äußeres betrifft, trägt er die Attribute der Verherrlichung des Geschlechtstriebes der Durga, aber auch diejenigen der heiligen Zeugungskraft Çiwas. Tod und Leben, Freude und Heiligung.

Merkwürdig ist, daß Ganeça immer als kleines Kind dargestellt wird, das Verhältnis der Glieder seines Körpers untereinander geben ihm fast den Habitus einer unausgetragenen Frucht. An allen Ganeçabildern ist das sehr deutlich zu beobachten. Mythologisch

läßt sich das auch so erklären, mit Zurückweisung auf dasjenige, was darüber schon obenstehend gesagt worden ist, daß ja Ganeça eigentlich nicht von seiner wahren Mutter Parwati geboren, sondern vorzeitig aus ihrem Leibe geschnitten worden ist. Deswegen bleibt Ganeça in bezug auf seine wahre Mutter ungeboren, eine Erscheinung, die sich in der Mythologie öfter findet. Ganeça ist der Gestalt nach im Stadium verblieben, worin er grausamer Weise von seiner eigenen Mutter losgerissen wurde, ohne daß er sich weiter entwickeln konnte. Das ist die mythologische Erklärung des rätselhaften Kinderhabitus Ganeças. Fügen wir Okzidentale den Ausspruch des Novalis hinzu, daß die Wahrheit sei im Lächeln des neugeborenen Kindes, eine Ansicht, der die alten Inder vielleicht auch beipflichteten, so gewinnt der Kinderhabitus dieses Gottes eine tiefgreifende Bedeutung auch in geistigem Sinne.

Ganeça ist dementsprechend der Gott, mit dem man im Leben des Alltags verkehrt, ein hervorragender Gott und vorzüglich beliebt. Der liebreiche Gott, von dem man freilich weiß, daß er der Sohn ist zweier gewaltiger Großmächte, wie Çiwa und Durga.

Çiwa — Durga — Ganeça: das Tri-theon der alten Inder. Zwischen den beiden Extremen ist Ganeça der Mittelweg, der das Leben möglich macht. Eingezwängt zwischen das Kontemplativ-religiöse, die schrankenlose Leidenschaft und den Tod pendelt der Mensch von einem Extrem zum andern. Ganeça zeigt den Mittelweg, er führt den Menschen durch das praktische Leben. Er ist der Verstand zwischen den Instinkten. Er zeigt uns den Weg, wie wir einsichtsvoll Çiwa und Durga verehren sollen. Denn vor allem bleiben jene beiden die Urprinzipien des Bestehens und beiden sollen wir mit Gebet und Riechopfern und feierlichen Zeremonien huldigen. An erster Stelle müssen wir dafür sorgen, daß wir uns mit beiden gut stehen: auf diesem Wege gehen wir an der Hand Ganeças. Geziemlicher Weise den Zeugungsforderungen Çiwas genügen, ohne daß wir uns in die Schlingen der Durgaschen Orgien verfangen, die sie nur allzu listig legt, und dennoch brauchen wir nicht einem Genuß, wozu Durgas Instinkt uns führen will, zu entsagen, wenn wir daneben nur auch zur rechten Zeit das Herz reinigen. Zwischen der absoluten Reinheit und Makellosigkeit einerseits, wobei praktisches Leben unmöglich ist, und der absoluten Sünde mit ihrer Grausamkeit und Ungerechtigkeit und Lug und Trug, wobei ebenfalls praktisches Leben unmöglich ist, steht Ganeça, der regulierende Verstand, der uns führen wird mit Takt und Umsicht zwischen den Klippen der Bedrängnis. Zum guten Leben muß Çiwa zufrieden sein sowie Durga und muß Ganeça uns verständnisinnig mit einem Augenzwinkern zulächeln. Vor uns her zwischen Çiwa und Durga gehe Ganeça, indem er seinen Elefantenrüssel von links nach rechts und von rechts nach links schwingt, wie der

Pendel einer Uhr, die alles zur rechten Zeit tut. Ganeça ist der Gott, der uns durch das Leben hindurch hilft. Er ist es, der die Hindernisse unserer Handlungen für uns beseitigt, die Hemmnisse unseres Geistes. Er ist es, den wir beim Anfang jedes Tages, beim Anfang jeder Arbeit anrufen sollen hinter dem blauen Rauche des brennenden Riechopfers: Ganeça entferne alle Hindernisse für mich!

Ja, Ganeça ist vorzüglich der große Beseitiger aller Hindernisse! Er wird angerufen beim Anfang jeder etwas schwierigen Unternehmung. Durch seine Mitwirkung wird jedes Schwierige erleichtert. Er ist der Gott, der von dem Priester, der die heiligen Zeremonien vollbringen muß, angerufen wird, von dem schlichten Frommen, der in Herzensreinheit die himmlische Hilfe erfleht, vom Manne, der seine tägliche, einfache und eintönige Arbeit anfängt, von dem großen oder kleinen Verbrecher, der den Gott dazu braucht »ein Ding zu drehen«. Kurz, bei Tagesanbruch, wenn die Augen noch in träumendem Halbschlaf geschlossen sind, fängt die Verehrung Çiwas und Durgas, der beiden Großmächte an, aber wenn einmal die Tagesarbeit angeht, ist Ganeça der Brennpunkt, wo sich alles Streben und alles Verlangen konzentriert! Er ist der Schützer aller Schwachen. Statuen Ganeças fanden sich, besonders früher, buchstäblich überall: am Eingang der Dörfer, der Wohnungen, in allen Zimmern, in den Taschen als Amulett, auf der Brust an einer dünnen Kette getragen. Ganeça ist der Gott der Weisheit, aber die Weisheit bedeutet im praktischen Alltagsleben die Beseitigung der Hindernisse. Das hängt vielleicht damit zusammen, daß es dank seiner gewaltigen Kraft für den Elefanten tatsächlich keine Hindernisse gibt.

Die Äußerungen körperlicher Kraft sind auf den Geist übertragen worden in der Gestalt der Weisheit, gemäß dem Gesetze, das nur all zu oft auch bei den Menschen gilt, wer am stärksten ist, wer die Macht und die Kraft hat, seine Pläne auszuführen, der ist auch der Weise! Daß Ganeça der Gott der Weisheit ist, steht nicht im Zusammenhang mit dem Märchen, daß der Elefant so klug sei, denn wer die Elefanten kennt, und das war doch bei den Indern der Fall, weiß, daß dieses Tier gerade sehr dumm ist. Seinen Weisheitsruf verdankt er seinem Rüssel. Dieses Sexualsymbol hat den Elefanten vorzüglich zu einem interessanten Tier gemacht. Den alten Indern war er, ebenfalls im Zusammenhang mit dem Oberwähnten, vorzugsweise das »Seelentier«. Er bringe aus den Geheimnissen des Urwaldes die Seelen der Kinder, er sei der Kinderbringer, wie bei uns der Storch und bei den Malayen die Turteltaube, und er sei es, der die Seelen der Verstorbenen wieder nach den Geheimnissen des Urwaldes zurückführe. Er ist der Schutzherr von allem und jedem, jedes Individuums, jedes Geschäftes, jeder Unternehmung, Patron des Haushaltes, der Ehe. Gott des Erfolges, Spender irdischer Güter, irdischer Wohlfahrt

und irdischen Glückes. Symbol der staatlichen Ordnung. Erfüller irdischer Wünsche. Gott der Weisheit. Schutzherr der Intellektuellen, der Philosophen, Schriftsteller und Dichter und Wissenschaftler. Er ist ein sanftmütiger Gott, der die Menschen liebt und ihnen hilft im oft so schwierigen Leben. Gesetzten Geistes, beherrscht er, wo es nottut, seine Leidenschaften, langmütig und gut. Verkörperung der Geduld, der Weisheit, der Intelligenz, auch der gemütlichen Schlauheit, der »pinteran busuk« der Orientalen, was sich wortgetreu übersetzen läßt als faule Schlauheit. Letzteres wird schon eine Durgasche Erbschaft sein, aber trotzdem ist es oft ein wertvolles Mittel im Kampf ums Dasein, wozu unser Leben seit der Tragödie des Sündenfalles geworden ist. Deshalb ist er auch der Patron der Bordelle, Anstalten, wo vorzüglich die Verehrung Durgas und Ganeças stattfindet, über welche subtile Kombination des Gottes der Weisheit und der Göttin der verzehrenden Wollust man tiefsinnige Betrachtungen anstellen könnte. Als Patron der Bordelle fungiert Ganeça, sowohl was die Behebung etwaiger moralischer Bedenken bei zaudernden Besuchern betrifft, als für die Beseitigung etwaiger Infektionen und Befruchtungsprodukte. Freilich auch in ehrsamen indischen Familien spielt die gefällige Mitwirkung Ganeças eine große Rolle, auch dort ist der Abortus eine sehr allgemeine Erscheinung, nicht so sehr aus okzidentalischen Gründen, sondern wegen der Tatsache, daß die Babies oft zu einer Zeit fällig sind, die sich durch allerhand üble Vorzeichen böser Geister als ungünstig für eine Geburt oder eine Schwangerschaft kundgibt und beispielsweise den Tod herbeiführen könnte. Dem völlig animistischen Orientalen bleibt da nichts übrig als der Abortus provocatus. Durch seine Vermittlung zwischen den Menschen einerseits und den eifersüchtigen Çiwa und Durga anderseits, ist Ganeça der Schöpfer des Kultus. Als Çiwa wegen der Sündhaftigkeit der Menschen beschlossen hatte, daß das ganze Menschengeschlecht vernichtet werden sollte, erschuf Ganeça in einem genialischen Moment den Lingam und einen damit verbundenen strengen Kultus zur Verherrlichung des heiligen Zeugungsprinzips. So erschuf er das Riechopfer zur Verherrlichung des heiligen Koitus. In der Weise vollbrachte der Mensch in einem Gesamtkultusakte symbolisch, was er zufolge der Sündhaftigkeit seines Herzens nicht mehr wirklich selbst in Heiligkeit vollbringen kann. Und Çiwa gab sich zufrieden mit jener, sei es auch nur symbolischen Erfüllung seiner als heilige Pflicht gestellten Forderungen.

Ohne Ganeça wäre das Menschengeschlecht schon längst untergegangen, vernichtet durch das strenge Regiment Çiwas und Durgas, der beiden Urinstinkte, denen das Leben seine Existenz verdankt, aber an denen das Leben zugrunde gehen würde und sich vernichten. Aber mit Ganeça ist das Tri-theon erschaffen worden, wodurch die Welt sich im Gleichgewicht zu erhalten weiß und sich hat erhalten können. So sangen die alten Inder.

Charakter und Eheleben Heinrichs VIII.

Von J. C. FLÜGEL, London.

Es ist zweifelhaft, ob irgend ein Herrscher der Welt durch sein Eheleben solches Interesse erregt und solche Berühmtheit erlangt hat wie Heinrich VIII. Auf die Allgemeinheit üben wohl die Beziehungen Heinrichs zu seinen Frauen eine viel größere Anziehungskraft aus als alle anderen Ereignisse seiner langen und bedeutungsvollen Regierung, aber auch für den Historiker von Beruf muß die Beschäftigung mit den sechs Ehen des Königs von Interesse sein. Sind sie doch auf das engste mit äußerst wichtigen Vorgängen verknüpft, die sich in einer für die kulturelle und politische Entwicklung Europas besonders kritischen Zeit abspielten. Der Versuch einer neuen Behandlung dieses Themas — auch wenn er nur kurz und summarisch ausfällt — bedarf daher keiner Entschuldigung, wenn dadurch neues Licht auf die Ereignisse fällt, von denen diese Seite der Geschichte zu berichten weiß[1].

Ein bekannter Historiker hat bei seinen Bemühungen, die lange Reihe von Heinrichs ehelichen Erlebnissen dem Verständnis näher zu bringen, sehr richtig bemerkt: »Ein einzelnes Mißgeschick dieser Art läßt sich durch Zufall oder moralische Schwäche erklären, für eine solche Kette von Unglücksfällen aber ist nur eine gemeinsame Ursache denkbar, die gefunden werden kann und muß«[2]. Der Schreiber dieser Zeilen nun hat den Eindruck, als sei diese gemeinsame Ursache in gewissen, immer wiederkehrenden Zügen im Charakter und Geistesleben Heinrichs zu finden, deren genaues Verständnis für den Psychologen nicht minder wichtig ist als für den Historiker. Der vorliegende kurze Aufsatz wurde in der Hoffnung geschrieben, die bedeutsamsten dieser Züge ihrer Natur nach klarzulegen. Die Schlußfolgerungen, zu denen er gelangt, sollen nur als Versuch und mit all der Vorsicht vorgebracht werden, zu der sich der Verfasser im Bewußtsein seiner mangelhaften historischen Kenntnis und Schulung für verpflichtet hält. Die geschichtlichen Dokumente, die sich mit der Regierung Heinrichs VIII. befassen, sind un-

---

[1] Ich bin meiner Frau zu Dank verpflichtet, die mir zuerst riet, dieses Thema psychoanalytisch zu behandeln und mir auch während der Arbeit wertvolle Winke gab. Ebenso schulde ich Miß N. Niemeyer Dank für die freundliche Nennung der einschlägigen historischen Werke.

[2] J. A. Froude, History of England, II, p. 469.

gemein zahlreich und es würde eines jahrelangen, geduldigen Studiums bedürfen, um sich sie vollständig zu eigen zu machen. In der Tat sind auch die Historiker noch weit entfernt, sie erschöpfend erklärt und verwertet zu haben. Viele der hier vorgebrachten Vermutungen werden daher wohl vom Standpunkt einer gefestigteren historischen Kritik und eines erhöhten Verständnisses der wesentlichen Faktoren einer Revision unterzogen werden müssen. Indes wird die Anwendung psychologischer Kenntnisse bei der Erklärung historischer Tatsachen gewiß in Zukunft beim geschichtlichen Studium eine wichtige Rolle spielen müssen, als kleiner Beitrag zu den relativ nicht zahlreichen Versuchen, die in dieser Richtung unternommen wurden, mögen die folgenden Hypothesen vielleicht bei Historikern ebenso wie bei Psychologen einiges Interesse finden.

Es ist sehr bedauerlich, daß uns zwar viele Tatsachen aus dem späteren Leben Heinrichs VIII. bekannt sind, die Quellen aber, die von seiner frühen Jugend berichten, sehr spärlich fließen. Die Untersuchungen Freuds und seiner Schule haben jedoch gezeigt, daß die Kenntnis der Kindheits- und Jugenderlebnisse eine wertvolle Stütze für die Erklärung der geistigen Eigentümlichkeiten der späteren Jahre bildet. Im Falle Heinrichs VIII. aber müssen wir uns mit wenigen Tatsachen bescheiden und auch diese betreffen zumeist Staatsangelegenheiten, sind also nicht besonders geeignet, psychologische Fragen aufzuhellen.

Heinrich wurde im Juni 1491 als viertes von fünf Kindern geboren, seine älteren Geschwister waren Arthur (Heinrichs einziger Bruder), Margarethe (spätere Königin von Schottland) und Elisabeth (die als Kind starb). Nach ihm kam noch Mary (die spätere Königin von Frankreich und hierauf Herzogin v. Suffolk). Heinrichs Vater, Heinrich VII., hatte den Thron von England nach seinem über Richard III. in der letzten Schlacht des Rosenkrieges errungenen Sieg bestiegen und beendete durch seine kluge, erfolgreiche Regierung diesen blutigen und unheilvollen Zwist für immer. Er hatte die Krone als Erbe und als Eroberer beansprucht, aber zur Stärkung seiner Stellung vermählte er sich mit Elisabeth von York, der ältesten Tochter Eduards IV., und vereinigte so in seiner Person die Ansprüche der beiden Häuser, deren Streit England in den verflossenen dreißig Jahren verwüstet hatte. Die Ehe stieß auf Schwierigkeiten, da Heinrich und Elisabeth als Nachkommen Katharinas, der Gemahlin Heinrichs V., in verbotenem Grade verwandt waren. Es bedurfte daher einer päpstlichen Dispens, bevor die Heirat rechtskräftig vollzogen werden konnte. Heinrich aber, in dem ungeduldigen Wunsch nach der Befestigung seiner Stellung, die ihm diese Ehe bewirken sollte, wartete die Dispens nicht ab und die Vermählung fand wenige Monate nach seiner Thronbesteigung statt, glücklicherweise traf kurz darauf die päpstliche Ermächtigung ein.

Während seiner Regierung fehlte es weder an Versuchen von seiten anderer Kronprätendenten, Heinrich aus der errungenen Machtstellung zu vertreiben, noch an Aufständen des Volkes, das nicht mehr an eine längere ruhige Regierung gewöhnt war. Der hartnäckige Kampf zwischen den beiden Rosen wich nicht sogleich einer Ära gesicherten inneren Friedens, sondern äußerte sich, langsam dahinsterbend, noch jahrelang in kleinen Erhebungen, die eine ununterbrochene Bedrohung der Souveränität des ersten Tudor bildeten. Allerdings trotzte Heinrich jedem der Stürme, die ihn zu stürzen drohten, und wurde im großen und ganzen von der überwiegenden Majorität seiner Untertanen gestützt, die wohl erkannten, daß nur seine Regierung sie vor der Rückkehr von Anarchie und Bürgerkrieg retten konnte. Nichtsdestoweniger müssen wir wohl annehmen, daß die Schwierigkeiten und Gefahren, von denen seines Vaters Thron umgeben war, einen mächtigen Einfluß auf den jüngeren Heinrich ausübten. Der Neid, mit dem auch in gewöhnlichen Familien ein Sohn so leicht auf die größere Macht und die Vorrechte seines Vaters blickt, muß sich wohl verstärken, wenn der Vater die besondere Macht- und Ehrenstellung eines Herrschers einnimmt. Unter diesen Umständen wird jede Bedrohung der väterlichen Autorität fast unausweichlich die Idee erwecken, den Vater zu stürzen.

In unserem Falle konnten solche Ideen noch durch folgende Tatsachen verstärkt werden: 1. wurde der Anspruch der Mutter (und damit der ihrer Kinder) auf den Thron von treuen Yorkanhängern für begründeter gehalten als der des Vaters, 2. war die Ehe der Eltern nicht glücklich, da der ältere Heinrich es seiner Gattin gegenüber an Wärme und Zärtlichkeit fehlen ließ, trotz ihres angenehmen Äußern, der Frömmigkeit und Bildung, durch die sie sich ausgezeichnet haben soll.

Die Umstände waren also günstig: 1. um in dem jungen Heinrich die Hoffnung und den Wunsch erstehen zu lassen, in seines Vaters Machtstellung nachzufolgen (diese Neigungen mögen noch dadurch verstärkt worden sein, daß er schon als kleiner Knabe mit hohen Ehrenstellen bekleidet wurde, wodurch sein Vater möglichst viel Macht in seiner eigenen Hand zu vereinigen gedachte), 2. für die Entwicklung eines mächtigen Ödipuskomplexes, d. h. für den Wunsch, sich seines Vaters zu entledigen und an seiner Stelle in den Besitz der Mutter zu gelangen. Das kühle Verhältnis zwischen Vater und Mutter und der letzteren Güte und Schönheit machten diesen Wunsch nur um so heißer.

Nun waren allerdings bei dem jungen Prinzen Heinrich die feindseligen Gefühle, die unter solchen Umständen entstehen mußten, verurteilt, in weitem Umfang eine Verschiebung auf die Person seines älteren Bruders Arthur durchzumachen. Für ehrgeizige jüngere Söhne bilden die Vorrechte der Erstgeburt immer einen Stachel, ganz besonders muß dies aber offenbar in königlichen Familien der

Fall sein, wo besagte Vorrechte so außerordentlicher Natur sind. In unserem Falle schien Heinrichs Anspruch, seinem Vater nachzufolgen, natürlich durch das Vorhandensein Arthurs aussichtslos; dieser Prinz scheint übrigens Eigenschaften und Fähigkeiten besessen zu haben, die denen seines jüngeren Bruders nicht nachstanden, und in der Hoffnung vieler Menschen war seine Herrschaft dazu bestimmt, den Beginn einer neuen Periode von Frieden und Wohlstand zu bezeichnen, frei von den unseligen Zwistigkeiten der unmittelbaren Vergangenheit[1].

Im Jahre 1501, als Heinrich zehn Jahre alt war, wurde Arthur – auch er damals erst fünfzehn Jahre – mit Katharina von Arragonien vermählt, der Tochter Ferdinands von Arragonien und Isabellas von Kastilien. Heinrich selbst war kein bloßer Zuschauer der Hochzeitszeremonien, sondern geleitete seine Schwägerin und spätere Gemahlin zum Altar. Schon sechs Wochen vorher, bei ihrem feierlichen Empfang in England, hatte er eine ähnliche wichtige Rolle gespielt. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß diese Ereignisse in Heinrich einen gewissen Grad von Eifersucht gegen seinen Bruder erregten und so ein erotisches Element zu dem Neid hinzufügten, der wohl schon vorher bestanden haben dürfte. Ein hübsches Mädchen kennen zu lernen und es unter feierlichen Zeremonien an den Bruder abtreten zu müssen, den Bruder, der ohnedies schon einen größeren Anteil als billig an den Gütern des Lebens besitzt, das muß wohl Gefühle solcher Art erregen. Wer sich mit Folklore und Märchen beschäftigt, kennt den recht häufigen Erzählungstypus, in dem eine ähnliche Situation dargestellt ist: Der junge Held wird ausgesendet, um die für den Prinzen oder König bestimmte Braut zu begrüßen und in ihre neue Heimat zu geleiten. Gewöhnlich enden diese Geschichten mit dem Erwachen einer verbotenen Liebe zwischen dem Helden und dem Mädchen, die schon einem andern verlobt ist. Im Licht der späteren Ereignisse dürfen wir vielleicht annehmen, daß Heinrich trotz seiner Jugend den Versuchungen nicht ganz entging, denen seine Vorgänger im Märchen unterlagen und daß damit ein neuer Beweggrund dafür gegeben war, die erotischen Elemente des Ödipuskomplexes (die, wie wir wissen, in jedem Kind vorhanden sind, und – was jedem Psychoanalytiker mehr als hinreichend bekannt ist – in den erwähnten Märchen Ausdruck finden) von den Vater und Mutter geltenden Gefühlen auf Bruder und Schwägerin zu übertragen.

Arthur und Katharina konnten sich nur kurze Zeit ihrer Ehe erfreuen. Wenige Monate lang hielten sie als Prinz und Prinzessin von Wales fröhlich Hof in Ludlow-Castle. Dann unterlag Arthur einem Anfall von Schweißfieber – einer Krankheit, die damals an

[1] Diese Hoffnung zeigt sich schon in der Wahl des Namens des jungen Prinzen von Wales, eines Namens, der keinerlei traurige oder aufreizende Erinnerungen aus der Zeit des Bürgerkrieges hervorrief, sondern mit den ruhmreichen Überlieferungen der älteren britischen Geschichte verknüpft war.

den Küsten von Wales wütete — und machte dadurch Heinrich zum legitimen Thronfolger[1].

Unmittelbar nach Empfang der Todesnachricht begannen Katharinas Eltern, nicht gewillt, die diplomatischen Vorteile aufzugeben, die eine Ehe ihrer Tochter mit dem englischen Thronfolger ihnen bringen mußte, Verhandlungen betreffs einer Heirat der jungen Witwe mit ihrem noch jüngeren Schwager anzuknüpfen. Eine derartige Ehe war allerdings durch irdisches Gesetz und himmlisches Verbot untersagt, aber glücklicherweise konnte eine Dispens des Papstes diese beiden Hindernisse aus dem Wege räumen. Auch Heinrichs Vater war der Verbindung nicht abgeneigt. Doch es erhob sich ein Streit wegen des Heiratsgutes Katharinas, das nur zum Teil ausbezahlt worden war. Ferdinand weigerte sich nicht nur, den Rest auszufolgen, sondern er verlangte auch die Rückgabe des schon erlegten Teiles, während Heinrich VII. seinerseits die ganze Mitgift, so wie sie ursprünglich vereinbart worden war, forderte. Während der Streit noch weiter ging, wurde Heinrich VII. Witwer und schlug nun als neue Lösung des Problems vor, sich selbst mit Katharina zu vermählen. Mochte dieser Vorschlag ernst gemeint sein oder nicht, er war jedenfalls geeignet, dem Ödipuskomplex in dem jungen Heinrich neues Leben zu verleihen, da er ihn in eine Situation brachte, in der er sich wohl oder übel als sexuellen Rivalen seines Vaters betrachten mußte. Ferner wurde er dadurch neuerdings veranlaßt, Gefühle, die ursprünglich seiner Mutter galten, auf Katharina zu übertragen.

Was auch immer der letzte psychologische Effekt sein mochte, als diplomatische Maßnahme erfüllte der Vorschlag zweifellos seinen Zweck. Ferdinand und Isabella mäßigten ihre die Mitgift betreffenden Bedingungen, schien doch die Ehe zwischen Bruder und Schwägerin verglichen mit der so viel anstößigeren Verbindung zwischen Vater und Schwiegertochter fast einwandfrei. Der Heiratskontrakt zwischen dem jungen Heinrich und Katharina wurde also endgültig aufgesetzt und die Hochzeit sollte stattfinden, sowie Heinrich das vierzehnte Jahr erreicht hätte. Aber der kurz darauf folgende Tod Isabellas ließ Heinrich VII. diese Vereinbarung bereuen. Es erhoben sich mehrere Prätendenten auf die Krone von Kastilien und die ganze politische Situation wurde für eine Weile unsicher und verwirrt. Die Verbindung mit Ferdinand verlor viel von ihrer Anziehungskraft, eine Menge neuer Pläne für eine Ehe

[1] Heinrich hegte im späteren Leben heftige Angst vor dem Schweißfieber. Diese Furcht trug ihm von seiten übelwollender Geschichtsschreiber den Vorwurf der Feigheit ein. Wenn aber — und das scheint der Fall zu sein — diese Angst einen ziemlich isolierten und auffallenden Zug seines Charakters darstellt, so darf man wohl annehmen, daß ihre ungewöhnliche Heftigkeit von der Vorstellung einer Vergeltungsstrafe stammt, einer Vorstellung, die sich im Unbewußten oft findet. Mit andern Worten, Heinrich fürchtete, dieselbe Krankheit, die seinen Rivalen unerwartet dahingerafft (und seine eigenen Machtwünsche erfüllt) hatte, könnte nun ihn selbst vernichten.

des jungen Heinrich wurden freimütig erörtert und am Vorabend seines fünfzehnten Geburtstages widerrief er feierlich den Ehekontrakt, den er vorher unterzeichnet hatte.

Aber trotz der mannigfachen Projekte hatte drei Jahre später noch immer keine Verlobung stattgefunden. Inzwischen war Heinrichs VII. Lebensende herangekommen und auf seinem Totenbett scheint er zu seinem ursprünglichen Plan bezüglich der Heirat des jüngeren Heinrich zurückgekehrt zu sein. Der sterbende König ermahnte seinen Sohn, die so lange geplante und so oft aufgeschobene Ehe mit der Schwägerin zu vollziehen. Gleichzeitig gab er ihm noch andere Ratschläge, deren größten Teil sich Heinrich wohl zu Herzen nahm.

Tatsächlich kann man kaum daran zweifeln, daß das Streben, die Wünsche seines verstorbenen Vaters zu erfüllen — ein »nachträglicher Gehorsam«, wie er Psychoanalytikern in ihrer Praxis oft begegnet — während der ersten Zeit von Heinrichs Regierung einen keineswegs unwesentlichen Teil seines Charakters bildete. Unter andern auf dem Totenbett geäußerten Wünschen verlangte Heinrich VII. auch, daß sein Sohn die Kirche verteidigen, die Ungläubigen bekriegen, auf seine treuen Ratgeber hören, und (vielleicht) auch, daß er Edmund de la Pole, Earl of Suffolk, den nächsten Thronanwärter der Partei der weißen Rose, aus dem Wege räumen sollte. Die Wirren in der europäischen Politik hinderten den jungen Heinrich daran, in größerem Umfang Krieg gegen die Türken[1] zu führen, aber die andern Befehle befolgte er gewissenhaft. Er war in seiner ersten Zeit (und in gewissem Sinn während seines ganzen Lebens) darauf bedacht, die wahre Religion und die Kirche zu schützen, mit Wort und Tat focht er gegen alle Lehren und Strömungen, die ihm ketzerisch schienen. Und so groß war sein Eifer in dieser Richtung, daß er von dem geistigen Oberhaupt der Kirche den Titel »Verteidiger des Glaubens« erhielt, ein Titel übrigens, den seine Nachfolger bis zum heutigen Tage führen. Es ist bekannt, wie sehr er in der ersten Zeit seiner Regierung von seinen Ratgebern (besonders von Wolsey) und deren Vorschlägen abhängig war. De la Pole endlich wurde sogleich eingekerkert, das Todesurteil aber erst nach vier Jahren vollstreckt.

Wenn Heinrich in diesen Dingen den Befehlen seines sterbenden Vaters nachkam, war er nicht weniger geneigt, dessen Ratschlägen bezüglich seiner Ehe zu gehorchen, vielleicht besonders deshalb, weil diese Weisungen mit den Neigungen übereinstimmten, die seinem eigenen unbewußten Ödipuskomplex entsprangen. Auf diese Weise wurde es ihm möglich, den bewußten Gehorsam gegen-

[1] Doch muß man beachten: 1. Daß seine allerfrüheste kriegerische Unternehmung von dieser Art war, nämlich die Expedition des Jahres 1511, in der er seinem Schwiegervater Ferdinand gegen die Mauren beistand, 2. daß Heinrich erklärte, er hege den Haß gegen die Ungläubigen wie ein von seinem Vater überkommenes Erbgut. (A. F. Pollard, Henry VIII, p. 54.)

über dem Geheiß der kindlichen Pietät mit der Realisierung seiner unbewußten Wünsche zu vereinen, die mit Feindseligkeit und Eifersucht gegenüber Vater und Bruder verknüpft waren. Wirklich wurde die Heirat mit fast unziemlicher Hast beschleunigt und kaum einen Monat nach dem Tode des älteren Heinrich vollzogen. Wenige Tage später fand unter großem Prunk die Krönung des jungen Paares in der Westminster Abtei statt.

Als Heinrich nun in seinem achtzehnten Jahre zur Herrschaft gelangt war, vereinigte sich eine Reihe von Umständen, um seine Stellung zu einer in der englischen Geschichte ganz einzig dastehenden zu machen. Er war der einzige überlebende Sohn seines Vaters und die allgemeine Meinung ging übereinstimmend dahin, daß nur auf ihn die Hoffnung auf Ruhe vor inneren Zwistigkeiten gesetzt werden könnte. Die Rosenkriege waren nunmehr in genügende Entfernung gerückt, um die Ansprüche anderer Kronprätendenten als unwesentlich erscheinen zu lassen gegenüber dem kräftigen de facto Rechte der Familie Tudor. Anderseits war die Erinnerung an diese Kriege doch noch so frisch, daß sogar eine tyrannische Ausübung der königlichen Gewalt erträglicher erscheinen mußte als Bürgerkrieg und Anarchie. Zu diesen Umständen, durch die Heinrichs Macht leicht zu einer völlig unbeschränkten werden konnte, kamen überdies noch Faktoren persönlicher Natur. Heinrich besaß eine Menge hervorragender Eigenschaften und Fähigkeiten, die geeignet waren, ihn als Prinz ungewöhnlich populär zu machen. Alle Gewährsmänner seiner Zeit beschreiben ihn übereinstimmend als sehr schön, groß, kräftig, behende, begabt für Künste und Wissenschaften und außerordentlich geschickt zu jeder Art männlicher Körperübung. Die Engländer des sechzehnten Jahrhunderts hatten auf ihre Weise ebenso viel für einen wirklichen »Sportsmann« übrig als die des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts und Heinrichs Popularität bei vielen seiner Untertanen war vielleicht, wie ein Geschichtsschreiber vermutet[1], nicht geringer, als sie heute ein englischer Monarch genießen würde, wenn er ein Held der Sportswelt, der beste Ruderer, der sicherste Kricketspieler, der berühmteste Schütze wäre. Zudem liebte Heinrich jede Art von geselligen Veranstaltungen und Vergnügungen und fand die größte Freude an der Entfaltung von Prunk und höfischem Zeremoniell. Letztere Eigenschaften führten wohl schließlich durch ihr Übermaß zu Schwierigkeiten, wurden aber anfangs als willkommener Gegensatz zu dem ein wenig sparsamen und strengen Regiment seines Vaters empfunden.

Diese Vereinigung glücklicher Umstände mag wohl bei dem jungen König zu einer ungebührlichen Entwicklung der positiven »Selbstschätzung« und selbstsüchtiger Motive geführt haben, zu denen bei ihm noch mehr Anlaß vorhanden war als bei andern

[1] Pollard, op. cit., p. 41.

jungen Herrschern. Aber obwohl er sich der Vorrechte, die ihm die Umstände, seine Stellung und Fähigkeiten verliehen, wohl bewußt war, benahm er sich doch nur selten (zumindest in der ersten Hälfte seiner Regierung) rauh, hochfahrend, tyrannisch oder mißachtend gegenüber dem Rat und der Meinung andrer. Sein Selbstvertrauen und sein Eigenwille waren auf das glücklichste gedämpft durch eine richtige Einschätzung der Art und Stärke der Kräfte, (psychologischer wie sozialer) mit denen er zu tun hatte, und durch eine gewisse Pietät und Achtung für Personen und Körperschaften, denen durch Verfassung oder Tradition einiges Gewicht verliehen war.

Psychoanalytiker werden geneigt sein, letzteres Charakteristikum als Verschiebung der Neigungen und Gefühle anzusehen, die ursprünglich der Person seines Vaters galten. Wir haben dafür schon einige Beispiele anläßlich der Ausführung der Befehle gesehen, die ihm sein Vater auf dem Totenbett gegeben hatte. Heinrichs Zutrauen zu seinen Ratgebern, – Warham, Wolsey, Cromwell und andern – sein eifriges Streben, entsprechend seiner gesetzlichen und konstitutionellen Macht zu handeln, sein ängstliches Bemühen, die Zustimmung des Papstes zu gewinnen, oder später, ihn wieder zu versöhnen, alles dies muß man wohl richtig als weitere Äußerungen dieser Seite seines Charakters ansehen. Diese Seite ist aber von größter Wichtigkeit für eine richtige Einschätzung seiner Persönlichkeit und gerade sie kann bei einem flüchtigen, gleichsam zufälligen Blick auf sein Leben leicht übersehen werden.

Diese zwei Reihen von Handlungsmotiven – wir dürfen sie wohl der Kürze halber die egoistischen und die venerativen nennen – spielen wahrscheinlich durch ihre Konflikte, durch die Art, wie sie einander entgegenarbeiten und sich dann wieder verbinden, eine äußerst wichtige Rolle für Heinrichs Verhalten und dadurch für seine Regierung, da sie eine Menge hervorstechender Eigentümlichkeiten in seinem politischen und Privatleben zur Folge hatten.

Um aber nun auf die Geschichte von Heinrichs Ehen zurückzukommen: Die ersten Jahre seiner Vereinigung mit Katharina scheinen froh und glücklich gewesen zu sein. Erst ganz allmählich wurde er unzufrieden mit seiner Ehe und gleichzeitig abergläubisch. Zweifellos trugen eine Menge von Ursachen zu dem schließlichen Bruch bei, der erst 1527 eintrat, achtzehn Jahre nach der Vermählung. Katharina war, unbeschadet einiger ausgezeichneter Eigenschaften, taktlos, eigensinnig und kleinlich, auch ließ sie es an der (wirklichen oder scheinbaren) Fügsamkeit und Unterwürfigkeit fehlen, die Heinrich infolge seiner egoistischen Triebe von seiner Gattin forderte. Schlimmer noch war es, daß sie an einer ziemlich starken Vaterfixierung gelitten zu haben scheint, die sie unfähig machte, ihre Anhänglichkeit und Neigung von ihren Eltern und ihrem Vaterlande auf ihren Gatten und ihre spätere Heimat zu über-

tragen[1]. Jahrelang schrieb sie an ihren Vater in den stärksten Ausdrücken kindlicher Liebe und Demut und handelte regelmäßig, als wäre sie sein Gesandter und der Vertreter seiner Interessen, obgleich diese nicht mit denen ihres Gatten übereinstimmten, ja oftmals in geradem Gegensatz dazu standen. Auch in Angelegenheiten, die nur England betrafen, benahm sie sich bisweilen so, daß sie Heinrichs Einfluß und Wünschen entgegenarbeitete.

Der ausschlaggebende Faktor aber war zweifellos Katharinas Unfähigkeit, einen männlichen Erben hervorzubringen, und überhaupt die relative Unfruchtbarkeit der Ehe, die, von diesem Standpunkt aus betrachtet, eine lange und fast ununterbrochene Reihe von Mißgeschicken (Fehl-, Früh- und Totgeburten) darstellt, das einzige lebende Kind war die 1516 geborene Prinzessin Mary. Heinrich aber bedurfte dringend eines legitimen Sohnes. Ohne einen anerkannten Nachfolger war die Sicherheit von Thron und Königreich in Gefahr, da sich in diesem Falle nach des Königs Tod zweifellos eine Reihe von Anwärtern auf die höchste Macht erheben würden. Zudem war Heinrich in diesem Punkt besonders empfindlich. Sicherlich sah er wie so viele andre in seinen Erben eine Fortsetzung seines eigenen Lebens und seiner Macht und ohne diese Verewigung seines Selbst konnten seine egoistischen Triebe keine Befriedigung finden. Überdies rief diese Unfruchtbarkeit seiner Ehe in Heinrich abergläubische Angstvorstellungen wach, die mit seinem Ödipuskomplex in Verbindung standen. Die Vorstellung, daß Unfruchtbarkeit als Strafe für Inzest verhängt werde, wurzelt tief im Menschen[2] und für eine Ehe wie die Heinrichs und Katharinas sprach ja sogar die Autorität der Bibel eine solche Strafe aus[3]. Die Gewissensskrupel, die ursprünglich als Begründung für den Aufschub der Ehe geltend gemacht wurden, mögen ein bloßer diplomatischer Schachzug Heinrichs VII. gewesen sein, bei dem jüngeren Heinrich aber müssen sie, wenn man seine natürliche Ehrfurcht vor der Religion und die Art der unbewußten Gefühle gegenüber seinem Bruder berücksichtigt, eine tatsächliche psychologische Grundlage gehabt haben. Diese Skrupel, für kurze Zeit beschwichtigt durch die auf dem Totenbett geäußerten Wünsche seines Vaters und seine eigenen Neigungen, erstanden allmählich wieder, als der Lauf der Ereignisse die biblische Prophezeiung der Erfüllung nahe zu bringen schien, wir brauchen nicht daran zu zweifeln, daß sie bei Heinrichs Wunsch nach der Scheidung von

[1] Allerdings muß zu Katharinas Verteidigung hervorgehoben werden, daß Arthurs früher Tod und die keineswegs allzu schmeichelhafte oder rücksichtsvolle Behandlung, die ihr in England während ihrer jungen Witwenschaft zuteil wurde, sicherlich sehr geeignet war, eine Regression ihrer Gefühle auf ihre eigene Familie und ihre Heimat hervorzurufen.

[2] Siehe z. B. J. G. Frazer, Totemism and Exogamy, vol. IV, p. 106 ff.

[3] »Wenn ein Mann das Weib seines Bruders ehelicht, so ist das eine schändliche Tat. Denn er hat seines Bruders Scham geblößet. Sie sollen kinderlos sein.« Leviticus XX, p. 21.

Katharina einen übermächtigen Faktor darstellten. Brewer teilt uns als Resultat eingehendster Studien der zeitgenössischen Dokumente mit, daß Heinrichs Zweifel und Angstvorstellungen in betreff dieses Punktes als Folge mehr oder minder unbewußter Prozesse langsam und allmählich wuchsen: »Der Zeitpunkt, in dem Heinrich solche Skrupel zu hegen begann, und die Gestalt, die sie zuerst annahmen, werden niemals genau bestimmt werden können, und zwar aus dem allertriftigsten Grund: sie waren dem Könige selbst nicht bekannt. Sie entstanden, ihm selbst unbewußt, aus einer Verkettung von Ursachen und, in seiner Brust allmählich wachsend, nahmen sie endlich bestimmte Form und Farbe an. Sie müssen eine Weile in seinem Innern dumpf gewühlt haben, ehe er selbst ihr Vorhandensein erkannte, geschweige denn es andern eingestand«[1]. Das hier behauptete langsame Wachstum dieser Gefühle steht in direktem Gegensatz zu der allgemeinen Ansicht, daß Heinrichs Wunsch, sich von Katharina scheiden zu lassen, ausschließlich seinem Begehren nach Anna Boleyn entsprang, es deutet auf das Wirken tiefer liegender seelischer Prozesse, wie wir sie ja schon vermutet haben, nämlich auf das Entstehen von Angstvorstellungen aus verdrängten Inzestwünschen. Diese Wünsche waren aller Wahrscheinlichkeit nach ursprünglich an seine Eltern geknüpft (Ödipuskomplex), wurden aber durch die Macht der Umstände auf Bruder und Schwägerin übertragen.

Damit soll natürlich nicht gesagt sein, daß nicht auch Heinrichs Neigung zu Anna großen Anteil an seinem Wunsche hatte, von Katharina frei zu werden. Vielleicht hätte nichts anderes als seine Leidenschaft für Anna ihm so viel Ausdauer und Unbeugsamkeit während der langen und peinvollen Zeit der Scheidung verliehen. Katharina war sechs Jahre älter als Heinrich und gewiß hatten ihre vielen unglücklichen Geburten sie körperlich und seelisch hart mitgenommen und ihre Anziehungskraft wesentlich vermindert. Ehe Anna Boleyn ihn fesselte, hatten zwei Frauen Heinrich ihre Gunst geschenkt: Elisabeth Blount, mit der er, so viel uns bekannt ist, sein einziges uneheliches Kind zeugte – einen Knaben, den er später, als es ihm an einem männlichen Erben fehlte, zum Thronfolger machen wollte – und Mary Boleyn, Anna Boleyns Schwester.

Wir wissen verhältnismäßig wenig über diese beiden Liebesverhältnisse, ja die Existenz des zweiten wurde sogar hie und da in Zweifel gezogen[2]. Psychoanalytiker, die ja gewöhnt sind, scheinbar geringfügigen Details Wichtigkeit beizulegen, dürften es für erwähnenswert halten, daß die Taufnamen der beiden Frauen die gleichen waren, die auch Heinrichs nächste weibliche Verwandten trugen, nämlich seine Mutter und seine jüngere Schwester. Der so

[1] Letters and papers, vol. II, p. 162.

[2] Doch scheinen die Beweise für ihr Vorhandensein durchaus genügend. Siehe Paul Friedmann: Anna Boleyn, vol. II, Appendix B.

erweckte Verdacht, daß der Name bei der Bestimmung von Heinrichs Wahl in diesen beiden Fällen eine gewisse Rolle gespielt haben könnte, wird durch drei weitere Tatsachen, die ich kurz anführen will, bestärkt: 1. Auch Heinrichs zwei Töchter erhielten die Namen Mary und Elisabeth. 2. Die einzige Favoritin, die uns außer den erwähnten dem Namen nach bekannt ist, war Margarethe Shelton, deren Vorname also identisch ist mit dem von Heinrichs älterer Schwester (der späteren Gemahlin Jakobs V. von Schottland). 3. Mary Boleyns Mutter war Lady Elisabeth Boleyn und ein merkwürdiges Gerücht weiß zu erzählen, daß Heinrich zu der Mutter ebenso wie zu der Tochter in unerlaubten Beziehungen gestanden sei[1].

Allerdings soll Heinrich selbst die Wahrheit dieser Behauptung bestritten haben, aber wenn auch (wie es wohl möglich ist) das Gerücht an sich übertrieben ist, so mag es doch seinen Grund in einer wirklich vorhandenen Anziehung gehabt haben, die Lady Elisabeth auf Heinrich ausübte. In diesem Falle wäre, im Lichte psychoanalytischer Erkenntnisse, die Behauptung nicht übermäßig kühn, daß für Heinrichs Unbewußtes Mutter und Tochter, Elisabeth und Mary Boleyn, Ersatz für seine eigene Mutter und Schwester, für Elisabeth und Mary Tudor waren. Damit wäre uns aber ein neuer Beweis für das Vorhandensein von Inzestneigungen und Familienfixierungen bei Heinrich gegeben und es würde gut mit manchen Zügen seiner Beziehungen zu Anna Boleyn übereinstimmen, die im folgenden erörtert werden sollen.

Bei der Scheidung von Katharina und der gleich darauf folgenden Ehe mit Anna fällt der krasse Widerspruch auf, daß einerseits der einen Inzest verursachende Verwandtschaftsgrad zwischen Heinrich und Katharina als einziger unwiderleglicher Grund für das Scheidungsbegehren geltend gemacht wurde, anderseits aber bei der folgenden zweiten Ehe zwischen den Ehegatten ein Verwandtschaftsverhältnis bestand, ganz analog dem, das die erste Verbindung ungültig machen sollte. Katharina war Heinrichs Schwester zufolge ihrer vorausgegangenen Ehe mit seinem Bruder Arthur, Anna war seine Schwester zufolge seines eigenen (unerlaubten) Verhältnisses zu ihrer Schwester Mary. Er gab also nur eine Schwester auf, um eine andere Schwester zu ehelichen. Und dieselbe päpstliche Macht, die wegen des vorliegenden Inzests die Lösung der ersten Ehe bewirken sollte, mußte um Dispens wegen des durch die zweite Heirat entstehenden Inzests angegangen werden. Im Lichte einer vernünftigen Diplomatie oder eines gesunden moralischen Gefühls tritt die Widersinnigkeit dieses Vorgehens mit krasser Deutlichkeit hervor. Es läßt sich auch von diesem Standpunkt aus betrachtet nicht erklären. Doch ist eine

[1] Brewer, Letters and Papers, IV, CCCXXIX, Fußnote, ferner Reign of Henry VIII., vol. II, p. 170, Friedmann, op. cit. vol. II, p. 326.

solche Widersinnigkeit ein charakteristisches Merkmal für ein Verhalten, das — ganz oder teilweise — durch unbewußte Komplexe bestimmt wird, und auf diese Weise müssen wir es vielleicht auch hier ansehen und erklären.

Es ist nicht nötig, uns mit der langen und abstoßenden Geschichte des Scheidungsprozesses zu befassen, der sich über sechs Jahre erstreckt, von 1527 bis 1533. Diese Vorgänge erhalten ihre große geschichtliche Bedeutung daher, daß sie der Anlaß zum Bruch mit Rom wurden (durch den sich für die Reformation in England der Weg öffnete). Eine ähnliche Rolle spielen sie für die Entwicklung von Heinrichs Geist und Charakter. Die Hauptschwierigkeit für die Erlangung der Scheidung bildeten ursprünglich — abgesehen von dem lebhaften Gefühl des englischen Volkes für Katharina — folgende Umstände: 1. Hätte eine Scheidung die Annullierung der vorher gewährten päpstlichen Dispens in sich geschlossen und daher für die Zukunft leicht jede päpstliche Dispens (und damit natürlich die päpstliche Macht überhaupt) in Mißkredit bringen können, 2. und hauptsächlich stand der Papst damals unter dem Einfluß Karls V., der sich aus politischen und Familiengründen — war er doch ein Neffe Katharinas — gegen die Scheidung wandte. Da der Papst also durch die Macht der Umstände Heinrichs Gegner und außerstande war, die Ehescheidung zu gewähren, wie er es kurz vorher bei andern hochgestellten Persönlichkeiten getan hatte (so bekanntlich bei Ludwig XII. vor dessen Ehe mit Heinrichs Schwester Mary und bei Brandon, Herzog von Suffolk, als er nach Ludwigs Tode eben dieselbe Schwester Heinrichs heiraten wollte, endlich bei Heinrichs anderer Schwester, lauter Fälle, die Heinrich als Präzedenzfälle ansehen mußte), stellten sich des Königs Streben fortwährend neue Hindernisse entgegen. Der lange Aufschub der Realisierung seiner Wünsche verursachte in seinem Innern einen Konflikt zwischen den beiden Seiten, auf die wir oben hingewiesen haben, der egoistischen und der venerativen. Der Effekt desselben war von größter Bedeutung für sein künftiges Eheleben wie auch für seine sonstige Laufbahn. Heinrich war, wahrscheinlich infolge der Liebe und Achtung, die er seinem Vater entgegenbrachte, in seinen jüngeren Jahren ängstlich darauf bedacht, die Zustimmung des Papstes für seine Handlungen zu gewinnen und zu erhalten[1]. Er war stets bereit, Papst und Kirche mit Wort und Tat zu verteidigen, gegen bewaffnete Macht ebenso wie gegen geistige Häresie, und sein Eintreten für den Heiligen Stuhl war tatsächlich der selbstloseste Teil seiner Politik gewesen[2]. Zweifellos lag ihm auch außerordentlich viel daran, zu seiner Scheidung und Wiederverehelichung die quasi väterliche Zustimmung zu erhalten, die eine päpstliche Dispens bedeutet hätte.

[1] Der Papst ist natürlich, wie schon sein Name besagt, ein besonders häufiger und gebräuchlicher Vaterersatz.

[2] Pollard, op. cit. p. 107.

Aber als die Zeit verstrich und es immer unwahrscheinlicher wurde, daß er die Zustimmung des Papstes zur Erfüllung seiner Wünsche erhalten würde, da begannen Heinrichs egoistische Triebe die Herrschaft über die venerativen Neigungen davonzutragen, die vorher ein so wichtiges Element in seinem Charakter gebildet hatten. Und schließlich gewannen diese Triebe eine solche Macht, daß Heinrich nicht allein selbständig, ohne die Autorisation des Papstes, seine Scheidung durchführte, gleichzeitig den Papst, den Kaiser und sein eigenes Volk vor den Kopf stieß und den Schrecken der päpstlichen Exkommunikation trotzte, sondern sich selbst an die Stelle des Papstes setzte, indem er sich zum Haupt der englischen Kirche machte und dadurch eine irdische und geistliche Machtfülle in Anspruch nahm wie kein anderer britischer Herrscher vor ihm. Dieser glänzende Triumph der Selbstbehauptung gegenüber so gewichtigen Hindernissen[1] kann nur durch einen vollständigen Sieg der egoistischen über die venerativen Triebe erreicht worden sein. Daß ein solcher Sieg wirklich errungen wurde, sagt uns auch Heinrichs Verachtung der Macht, die er vorher so hoch verehrt hatte; so erklärte er z. B., »er würde sich nicht einen Strohhalm darum kümmern, wenn der Papst auch tausend Bannflüche gegen ihn schleudere« oder »er werde den Fürsten zeigen, wie gering die Macht des Papstes in Wahrheit sei« und »wenn der Papst tue, was ihm beliebe, so werde er, Heinrich, tun, was ihn freue«. In einem so herausfordernden Verhalten werden Psychoanalytiker sogleich den verdrängten Wunsch erkennen, die Herrschaft des Vaters zu vernichten und sich dessen Autorität anzueignen — ein Wunsch, der auf dem primitiven Ödipuskomplex beruht.

Seit dem Bruch mit Rom machte Heinrichs Charakter eine auffallende Wandlung durch. Er wurde in vieler Hinsicht despotischer, entschlossen zu herrschen, nicht nur zu regieren. Unduldsam gegen jede Beschränkung seiner Macht, hielt er sich in allen Angelegenheiten, großen und kleinen, nur mehr an seine eigene Ansicht, anstatt den Vorschlägen seiner Ratgeber Gehör zu schenken, wie er es bis dahin in so weitem Ausmaß getan hatte.

Den bedeutsamsten Schritt in dieser Richtung bildet sein Vorgehen gegen Wolsey, das zu dessen Sturz führte. Zweifellos hat Heinrich in den Tagen von Wolseys Glanz ihm Gefühle entgegengebracht, die in ihrem Ursprung mit seinen Trieben zur Vaterverehrung zusammenhingen. Diese Gefühle mögen um so freier und

[1] Vergleiche Pollards Worte: (op. cit. p. 307) »Es war der König und nur der König, der England den Weg führte, den er sich vorgenommen hatte. Papst und Kaiser fühlten sich herausgefordert, Europa war empört, selbst König Franz mißbilligte den Bruch mit dem Papst. Irland war in Aufruhr, Schottland wie immer feindlich. Die betreffenden Gesetze mußten der sich sträubenden Kirche und dem, wie wir annehmen können, nicht weniger widerstrebenden Haus der Gemeinen gewaltsam abgerungen werden. Im Volke aber herrschte zum größten Teil Entrüstung über das Unrecht und die Beleidigungen, die auf die Königin und ihre Tochter gehäuft wurden.

ungehinderter gewaltet haben, als Wolsey, wie Friedmann mit Recht vermutet[1], infolge seiner Priesterweihen in keine so scharfe Rivalität mit Heinrichs männlichen Vorzügen treten konnte, wie es bei einem Laien der Fall gewesen wäre. Krieg, Sport und das erotische Gebiet z. B. waren ausgeschlossen, und an der Sphäre der Politik, in der Wolsey glänzte, gewann Heinrich erst allmählich lebhafteres Interesse, doch sobald dieses einen gewissen Grad erreichte, wie es während der Scheidungsverhandlungen geschah, wurde Heinrich unduldsam gegenüber Wolseys Führerrolle, was schließlich dessen Fall zur Folge haben mußte[2].

Nachdem Wolsey einmal gestürzt war, gelang es keinem andern mehr, seine einzigartige Stellung zu erreichen, auch Cromwell nahm, selbst auf der Höhe seiner Macht, einen viel geringeren Platz ein. Auch im Punkt der religiösen Machtstellung ging Heinrich unbeirrt seinen Weg. Indem er sich selbst zum Haupt der Kirche machte, maßte er sich nicht nur die väterliche Autorität des Papstes an, sondern er wurde in gewissem Sinne der Teilhaber der göttlichen Macht, deren irdischer Repräsentant der Papst ist. So kam es, daß Luther erklärte[3]: »Herr Heinrich meinte, der liebe Gott zu sein und tun zu können, was ihm gefiel.«

Diese Identifizierung des eigenen Selbst mit Gott – der Gottmenschkomplex, wie Ernest Jones ihn genannt hat[4] – äußerte sich weiter in der Aufhebung der Klöster, dem Verbot von Heiligen- und Bilderverehrung, der konsequenten Ausschließung des Klerus von den höheren Staatsämtern, die sie bisher innegehabt, endlich in seinen Bemühungen, dem orthodoxen Glauben endgültige Gestalt zu geben und, wenn nötig gewaltsam, allgemeine religiöse Gleichheit in seinen Ländern herbeizuführen. Alle diese Maßregeln zielten darauf hin, jede Art von Widerstand gegen seine fast allmächtige Stellung auf religiösem Gebiet unmöglich zu machen.

---

[1] Op. cit. vol. I, p. 34.

[2] Allerdings waren auch andere wichtige Einflüsse dabei beteiligt: 1. Wolseys Verbindung mit der Kirche. 2. Der wohlbegründete Verdacht, daß er der projektierten Heirat mit Anna Boleyn nicht allzu geneigt war. So wurde er ein Hindernis für die Erfüllung von Heinrichs sexuellen Wünschen und zog dadurch die feindlichen Elemente von dessen Ödipuskomplex auf sich. In seinem späteren Verhalten gegen Wolsey und gegen Warham, den Erzbischof von Canterbury, erweckt Heinrich bisweilen den Anschein, als wolle er in seinen Beziehungen zu dem Kardinal und dem Erzbischof die seines Vorgängers Heinrich II. zu Thomas à Becket nachahmen. (Z. B. Pollard, op. cit. p. 271.) In diesem Zusammenhang ist es erwähnenswert, daß Heinrich, während er im ersten Teil seiner Regierung der Verehrung für den ermordeten Erzbischof dadurch Ausdruck gab, daß er alljährlich an seinem Sarg ein Opfer darbrachte, im Jahre 1538 – eine neue Herausforderung für die Kirche – diesen selben Sarg ausrauben und die heiligen Gebeine verbrennen ließ. Ja, er soll sogar ein Scheingericht über den Heiligen abgehalten und ihn als Verräter verurteilt haben.

[3] Gesammelte Schriften XVI., 106.

[4] Der Gottmenschkomplex. Zeitschrift für ärztliche Psychoanalyse. I. S. 313.

Während dieses großartigen Triumphes seiner egoistischen Triebe schritt Heinrich seinen Weg erhobenen Hauptes weiter. Seinen Sieg über alle Hindernisse, die das Verderben der meisten anderen Monarchen verursacht hätten, verdankt er teils den einzigartigen Verhältnissen seiner Zeit, die, wie wir sehen, ein Maß von Despotismus möglich, ja sogar angemessen erscheinen ließen, das eine andere Periode als unerträglich empfunden hätte, teils der außerordentlichen Willenskraft und dem Selbstvertrauen, das er im Verlauf seines Kampfes gegen den Papst entwickelte, nachdem er seine Vaterverehrung überwunden hatte, schließlich auch seinem entschlossenen Ergreifen der politischen Realitäten. Wenige Menschen waren so wie er imstande, den intensivsten Egoismus und die größte Machtbegierde mit einer unbeirrbar richtigen Abschätzung von Kräften und Möglichkeiten zu verbinden. In der Vollendung, zu der er diese Verbindung brachte, ist vielleicht das Geheimnis seiner politischen Erfolge zu suchen.

Die Scheidung von Katharina, die den Anlaß zu dieser allmählichen, aber einschneidenden Änderung in Heinrichs Charakter gegeben hatte, wurde endlich, nach mancherlei Aufschub und Wechselfällen, zu einem überstürzten Abschluß gebracht, Anna war nämlich schwanger geworden und so ergab sich die Notwendigkeit einer Legitimierung ihrer Beziehungen, wenn ihr Kind (sofern es ein Sohn würde) als Thronerbe anerkannt werden sollte. Trotz Heinrichs lange währender Leidenschaft für Anna war es ihm bis gegen Ende des Jahres 1532 nicht gelungen, sie zu seiner Geliebten zu machen. Sie hatte, vielleicht gewarnt durch seine etwas flatterhaften Neigungen zu ihren Vorgängerinnen, beschlossen, es nicht zur letzten Intimität kommen zu lassen, und sie blieb ihrer Absicht treu, bis die Scheidung gesichert schien.

Die nachfolgenden Ereignisse zeigen deutlich die Klugheit dieses Verhaltens. Ihre Hochzeit mit Heinrich fand im Jänner 1533 statt und schon im darauffolgenden Mai begann er ihrer müde zu werden. Seine Liebe, durch Jahre so standhaft gegenüber allen Schwierigkeiten, begann sogleich zu erkalten, sobald alle Hindernisse beseitigt und er im vollen und unbestrittenen Besitz der Langersehnten war. Er entdeckte jetzt Fehler an Anna, die ihm früher nicht aufgefallen waren. Hier sehen wir zum ersten Male einen offenbar sehr wichtigen Zug in Heinrichs erotischem Leben sich äußern, nämlich das Bedürfnis nach irgend einem Hindernis, das zwischen ihn und die Frau seiner Wahl treten mußte. In Annas Fall lag das Hindernis gewiß zum Teil in ihrer Weigerung, sich dem königlichen Liebhaber ganz hinzugeben, bevor sie sicher sein konnte, nicht seine Geliebte, sondern seine Gemahlin zu werden. Aber es waren noch tiefere Gründe dafür vorhanden, die letzten Endes darauf beruhten, daß seine Liebe zu ihr eine verbotene gewesen war und dadurch einen Reiz empfing, wie ihn eine legale Verbindung für ihn nicht haben konnte.

Freud zeigte in einem lehrreichen Aufsatz über die Verschiedenheiten des Liebeslebens[1], daß die Notwendigkeit eines Hindernisses für das Entstehen der Liebe auf den Ödipuskomplex zurückgeführt werden kann. Bei der ersten Liebe des Knaben, die seiner Mutter gilt, besteht ein solches Hindernis in dem nahen Verwandtschaftsgrad, der eine Liebesbeziehung verbietet. Ferner ist die Mutter durch Bande des Gesetzes und der Neigung schon an eine dritte Person, den Vater, gekettet. In einer Reihe von Fällen nun, in denen die psychosexuelle Entwicklung nicht bis zum vollständigen Aufhören der Fixierung an die Eltern geführt hat, äußert sich das Fortbestehen des Ödipuskomplexes in der Wahl des Liebesobjektes. Es muß nämlich zwischen Objekt und Liebhaber ein Hindernis bestehen ähnlich wie bei der ursprünglichen Inzestliebe, d. h. die Neigung wird entweder der gesetzlichen Legitimierung entbehren oder der geliebte Gegenstand wird bereits anderweitig gebunden sein müssen oder, wie es häufig geschieht, es werden sich beide Fälle vereinigen. Nun kann man nicht zweifeln, daß Heinrich zu den Leuten gehörte, deren Ödipuskomplex in dieser Weise Ausdruck findet. Diese Hypothese ermöglicht es uns, zwei immer wiederkehrende Züge in seinem Liebesleben zu erklären: seine Unbeständigkeit (die es ihm unmöglich machte, eine Frau weiter zu lieben, sobald ihm einmal ihr Besitz sicher war) und sein Wunsch nach irgend einem Hindernis, das ihn von dem geliebten Objekt trennte. Wir werden noch viele solche Beispiele finden, wenn wir uns weiter mit seinen wechselvollen Eheschicksalen befassen.

Die Vorgänge beim Sturze Anna Boleyns zeigen deutlicher als alles andere nicht nur seinen Wunsch nach einem derartigen Hindernis, sondern auch, daß dieser Wunsch auf einer Inzestfixierung beruhte. Gleichzeitig geben sie uns den Schlüssel zu einem genauen Verständnis des Konfliktes in Heinrichs Sexualleben, der »gemeinsamen Ursache« seiner ehelichen Mißgeschicke, die nach Froude »auffindbar sein müßte«. Heinrich wurde, wie wir schon wissen, bald nach seiner Vermählung mit Anna ihrer müde. Daß ihr 1533 geborenes Kind (die spätere Königin Elisabeth) statt des lange ersehnten männlichen Erben eine Tochter war, trug noch mehr dazu bei, ihr seine Neigung zu entfremden. Während seiner dreijährigen Ehe tröstete er sich zuerst mit einigen Damen, deren Namen nicht auf uns gekommen sind, sodann mit Margarethe Shelton, endlich mit Jane Seymour, seiner späteren Gemahlin, zu der er eine aufrichtige Neigung gefaßt zu haben scheint. Den Gedanken, sich Annas zu entledigen, dürfte er geraume Zeit, ehe er ihn ausführte, gehegt haben, nur wurde die Angelegenheit für eine Weile aufgeschoben, da die Verstoßung Annas ihn vielleicht hätte zwingen können, zu Katharina zurückzukehren.

---

[1] Beiträge zur Psychologie des Liebeslebens. Jahrbuch für psychoanalytische Forschungen, II. 191. 1910. S. 389.

Katharinas Tod im Jahre 1536 (manche glauben, daß er durch Gift beschleunigt wurde) räumte dieses Hindernis aus dem Weg und eine Fehlgeburt Annas im selben Monat (wahrscheinlich ihre zweite) erneuerte bei Heinrich die Inzestskrupel, die er schon in seiner ersten Ehe empfunden hatte. Diese Skrupel, die bei ihrem ersten Auftreten langsam und unmerklich gewachsen waren, gewannen nun schnell ihre Herrschaft über Heinrich zurück. Die Vereinigung mit seiner zweiten Schwesterrepräsentantin (Anna) erweckte nun wegen des Inzestes, der ihr anhaftete, denselben Schauder in ihm wie vordem die Verbindung mit seiner ersten Schwesterrepräsentantin (Katharina). Anna wurde der Untreue gegen ihren Gemahl angeklagt — wobei eine ganze Reihe von Personen als Mitschuldige erklärt wurden — und des Inzestes mit ihrem Bruder, Lord Rochford, bezichtigt. Ferner wurde sie beschuldigt, sich mit ihren Liebhabern zur Ermordung des Königs verschworen und durch ihr verräterisches Benehmen des Königs Gesundheit bis zur Lebensgefahr geschädigt zu haben. Alle von diesen Anschuldigungen betroffenen Gefangenen von einiger Bedeutung wurden wegen Hochverrats verurteilt und hingerichtet, Anna selbst folgte ihnen wenige Tage später zum Schafott.

Gleichzeitig wurde ihre Ehe mit Heinrich für ungültig erklärt, und zwar wahrscheinlich aus einem oder mehreren der folgenden Gründe[1]: 1. Wegen der angeblichen Existenz eines früheren Ehekontraktes mit dem Earl of Northumberland. 2. Wegen der Verwandtschaft zwischen Heinrich und Anna, die aus seinen Beziehungen zu Mary Boleyn folgte.

Einen Tag nach Annas Tode vermählte sich Heinrich mit Jane Seymour.

Die Historiker sind ziemlich einig darin, daß Anna zwar ein lockerer Lebenswandel und auch ernstere Vergehen zuzutrauen gewesen wären, daß aber in der langen Reihe der schweren Beschuldigungen, die man gegen sie erhob, wenig oder nichts Wahres enthalten war. Vor allem konnte kein irgendwie stichhältiger Beweis für den Vorwurf des Inzestes oder Hochverrates beigebracht werden. Wir dürfen daher diese Anklagen wohl zum größten Teil als Projektionen von Heinrichs eigenem Innern ansehen. Denn obgleich für die Einzelheiten der Angelegenheit Cromwell nebst einigen andern verantwortlich war, so hatte doch Heinrich gemeiniglich Kenntnis von jedem Schritt, der gegen Anna und ihre Genossen unternommen wurde, beteiligte sich vielfach persönlich an den Verhandlungen und seine Wünsche beeinflußten wahrscheinlich die Urteilssprüche[2]. Sein Interesse an dem Verfahren und dessen Bedeutung für seine Psyche zeigt sich auch darin, daß er eine Tragödie über diesen Gegenstand verfaßte, die er ganz kurz nach Annas Hinrichtung bei einem fröhlichen Gastmahl dem Bischof von Carlisle zeigte[3].

[1] Siehe Pollard, op. cit. p. 344.
[2] Friedmann, op. cit. vol. II, p. 268.
[3] Friedmann, op. cit. vol. II, p. 267.

Heinrich hatte, indem er Anna des Inzestes mit ihrem Bruder beschuldigte, mit Hilfe seines Schwagers eine Wiederholung der Situation hervorgerufen, die früher zwischen ihm und seinem eigenen Bruder bezüglich Katharinas bestanden hatte. In beiden Fällen war er — sei es in Wirklichkeit oder in seiner Einbildung — durch die Person der Schwester in Wettkampf mit seinem Bruder gebracht worden. Die Umstände, unter denen er das erstemal in ein Rivalitätsverhältnis zu Arthur getreten war (wodurch der ursprüngliche Ödipuskomplex in leicht veränderter Form in ihm wieder erweckt wurde)[1] hatten anscheinend solche Wirkung auf seine psychosexuellen Triebe und Neigungen ausgeübt, daß er fortan eine Wiederholung der Situation wünschte, in der er seine sexuellen Impulse das erstemal gefühlt hatte.

Aber wie es fast unausbleiblich bei allen mit dem Ödipuskomplex und seinen Verschiebungen zusammenhängenden Gefühlen der Fall ist, so waren auch jene, die in Heinrich durch seine Beziehungen zu Arthur und Katharina erregt wurden, ambivalent. Einerseits hegte er den Wunsch, seinen Bruder — den Vertreter seines Vaters — zu töten und seine Schwester — die Vertreterin der Mutter — zu heiraten. Anderseits aber empfand er einen Schauder vor allen diesen Dingen. Zur Zeit seiner Scheidung von Katharina war es der Schauder, der in seinem Bewußtsein die Oberhand hatte, aber gleichzeitig äußerte sich die Verlockung zum Inzest durch die Wahl einer neuen Schwesterrepräsentantin in Annas Person. So entstand das schon erörterte widerspruchsvolle Vorgehen. Eine Weile später (wahrscheinlich beschleunigt durch Annas Fehlgeburten, die Heinrichs früheren Aberglauben wieder erweckten) wurde die negative Einstellung gegenüber dem Inzest auf seine Beziehungen zu Anna übertragen. Bei dem so entstandenen Haß gegen Anna projizierte Heinrich seine eigenen Inzestwünsche auf sie, d. h., sie wurde des Inzestes mit ihrem Bruder beschuldigt, während in Wirklichkeit Heinrich selbst es war, der Inzestbeziehungen zu seiner Schwester ersehnte. Auf diese Weise konnte er sich durch Stellvertretung der Erfüllung seiner verdrängten Wünsche freuen, während er gleichzeitig seinem Abscheu vor derartigen Beziehungen Ausdruck gab.

Auf dieselbe Weise war es ihm auch möglich, für die Eifersucht, die Angst und den Haß gegenüber seinem Bruder ein Ventil zu finden. Ebenso wie er selbst durch Arthurs Tod den Thron erbte, scheint er gefürchtet zu haben, es könnte nunmehr sein Platz durch einen Bruder eingenommen werden. Daher der Vorwurf des Hoch-

[1] Man darf nicht vergessen, daß Heinrich wohl wußte, daß seine Eltern in verbotenem Grad miteinander verwandt waren und ebenso wie später er selbst eine päpstliche Dispens erbaten. So war für ihn eine enge Assoziation zwischen seiner und seiner Eltern Ehe hergestellt. Ein anderes Verbindungsglied bildete vielleicht der nach Arthurs Tod gefaßte Plan seines Vaters, Katharina selbst zu ehelichen.

verrates, für den noch weniger Verdachtgründe bestanden als für die sexuellen Vergehen und der daher für den Psychoanalytiker deutlich genug die Tatsache enthüllt, daß Heinrich zwar an Arthurs Tod nicht Schuld war, daß er sich aber in diesem Punkt schuldig fühlte, da durch seines Bruders Tod seine verdrängten Wünsche realisiert wurden[1].

Durch einen Prozeß, der denjenigen, die sich mit dem Studium des Unbewußten befassen, geläufig ist, scheint zu jener Zeit der Bruder für Heinrich in mehr als einer Person verkörpert gewesen zu sein. Der sexuelle Teil dieser Rolle wurde zum größten Teil (aber nicht ausschließlich) durch Annas Bruder, Rochford, dargestellt, aber der Vorwurf des Verrates wurde ganz besonders gegen einen andern erhoben, gegen Heinrich Noreys, der angeblich nach Heinrichs Tod Anna zu heiraten beabsichtigte. Noreys scheint der einzige gewesen zu sein, den Heinrich durch eine persönliche Unterredung über seine Vergehungen beehrte und den er unter vier Augen zu einem Geständnis drängte[2]. Nun liegt die Vermutung nahe, daß Noreys kurz vorher durch seine Verlobung mit Margarethe Shelton, des Königs früherer Favoritin und wahrscheinlich Geliebten in Heinrichs Augen mit ihm gleichsam verwandt geworden war. Bedenkt man, wieviel Nachdruck darauf gelegt wurde, daß Anna durch Heinrichs Beziehungen zu Maria Boleyn seine Schwester geworden, so wird man wohl annehmen dürfen, daß zufolge einem ähnlichen Gedankengang Noreys durch seine Verlobung mit Margarethe Shelton als Heinrichs Bruder angesehen wurde. Fand ein solcher Gedankenprozeß in Heinrich statt, dann sind die speziellen Anschuldigungen gegen Noreys und die besondere Aufmerksamkeit, die Heinrich ihm schenkte, zum großen Teil erklärt[3].

Um ein abermaliges Vorkommen solcher Pläne, wie sie Noreys und Anna zugeschrieben wurden, zu verhindern, nahm Heinrich seine Zuflucht zur Gesetzgebung. Durch eine Klausel in dem Erbfolgeakt (der zuerst erlassen wurde, um Annas Tochter Elisabeth als Bastard zu erklären und für Janes erhofftes Kind die Krone zu sichern) wurde es als Hochverrat erklärt, wenn jemand ohne königliche Erlaubnis sich mit der Tochter, Schwester oder Tante eines Königs vermähle. Durch diese Maßregel scheint Heinrich den Versuch gemacht zu haben, sich für immer von der Angst vor sexuellen Rivalen in seiner eigenen Familie zu befreien.

Wir haben gesehen, wie während seiner Scheidung von Katharina die negative (Abscheu-) Seite des Inzestkomplexes gegen

[1] Auch hier ist die Feindschaft gegen den Bruder wahrscheinlich nur eine Verschiebung der früheren gegen den Vater, denn, wie wir sahen, hatte Heinrich in mancher Hinsicht besondere Gründe, sich an die Stelle seines Vaters zu wünschen.

[2] Friedmann, op. cit. vol. II, p. 251.

[3] Möglich ist es auch, daß wie in andern Fällen der Name Heinrich von einiger Bedeutung war, da er den Ödipuskomplex in seiner ursprünglichen (Vater-) Gestalt traf.

Katharina vorherrschte, während die positive (Liebes-) Seite sich in Hinblick auf Anna bemerkbar machte, so daß Heinrich sich zwar von der Inzestbeziehung zu einer Schwester frei zu machen suchte, gleichzeitig aber im Begriffe stand, eine neue Verbindung derselben Art mit einer andern Schwester einzugehen. Ganz ähnlich scheinen sich die Dinge unmittelbar vor Annas Sturz verhalten zu haben. Keineswegs abgeschreckt durch das Ende seiner beiden ersten Inzesterlebnisse, dachte Heinrich abermals an die Heirat mit einer Frau, die in verbotenem Grade mit ihm blutsverwandt war. Jane Seymour stammte mütterlicherseits von Eduard III. und Cranmer mußte die Dispens von einem kanonischen Ehehindernis erteilen, das durch die Verwandtschaft im dritten und vierten Grad entstanden war[1]. Obzwar demnach zwischen Heinrich und Jane tatsächlich nur eine entfernte Verwandtschaft bestand, ist es doch wahrscheinlich, daß Heinrich unbewußt in Jane eine nähere Verwandte sah. Denn kurz vor seiner Vermählung mit ihr pflegte er sie in der Wohnung ihres Bruders, Sir Eduard Seymour zu treffen, den er dadurch in das Verhältnis einbezog[2] und so wieder einmal versuchte, das frühere Bruder-Schwesterdreieck herzustellen[3].

Die Umstände beim Sturz Anna Boleyns bringen also die beiden leitenden Tendenzen in Heinrichs psychosexuellem Leben klar zutage, die beide durch seine früheren Liebeserfahrungen und weiter zurück durch den noch früheren Ödipuskomplex bedingt wurden. Diese Tendenzen sind: 1. Der Wunsch nach einem sexuellen Rivalen (und gleichzeitig der Haß gegen diesen). 2. Das Streben nach einer Inzestbeziehung (und gleichzeitig der Abscheu davor).

Dieselbe Zeit gibt uns auch die ersten Anzeichen einer dritten (mit den beiden ersten aufs engste zusammenhängenden) Tendenz, die hinfort die größte Bedeutung gewann, nämlich die Forderung nach Keuschheit bei seiner Gattin. Wir haben schon gesehen, daß seine Leidenschaft für Anna Boleyn, wenigstens zum Teil, deshalb so viele Jahre unvermindert andauerte, weil sie Heinrich den vollständigen Besitz ihrer Person verweigerte. Ähnliche Mittel wurden mit dem gleichen Erfolg von ihrer Nachfolgerin, Jane Seymour, zu Beginn der Beziehungen mit Heinrich angewendet. Ja, sie gab sich den Anschein so großer Tugend, daß sie sogar die Geschenke des Königs zurückwies, um alle etwa daraus sich ergebenden Folgen zu vermeiden. Diesem Verhalten zollte Heinrich die höchste Billigung und Bewunderung. Aber, während sie ihm gegenüber ihre Keuschheit so sehr betonte, ist die Vermutung wohl begründet, daß sie nicht immer so streng über ihre Ehre wachte, wie sie vorgab. In der Tat scheinen mehrere von Heinrichs Zeitgenossen

[1] Pollard, op. cit. p. 346.

[2] Sir Eduard Seymour scheint diese Räume (zu denen Heinrich durch einen geheimen Gang Zutritt hatte) ausdrücklich zu diesem Zweck bezogen zu haben, da sie vorher von Cranmer bewohnt waren.

[3] Friedmann, op. cit. vol. II, p. 222.

der Meinung gewesen zu sein, daß er mehr oder weniger absichtlich die Augen vor gewissen (wahrscheinlich wohl bekannten) Ereignissen aus Janes Vergangenheit schloß, die er nachher sehr wohl entdecken konnte, wenn er dies für seine Absichten brauchen sollte. So zum Beispiel schreibt Chapuys, der Botschafter Karls V., zugleich ein Freund Janes, in einem Brief vom Mai 1536: Sie (Jane) ist etwas über fünfundzwanzig Jahre. Urteilen Sie selbst, ob sie es nicht als Engländerin und nach ihrem jahrelangen Hofleben für eine Sünde halten würde, noch Jungfrau zu sein. Dem König wird das vielleicht ganz gut passen, denn er heiratet sie unter der Bedingung, daß sie Jungfrau ist, und wird später, wenn er die Absicht hat, sich von ihr zu trennen, genug Zeugen für das Gegenteil finden[1].

Im Lichte psychoanalytischer Erkenntnisse und späterer Ereignisse (besonders der Erlebnisse mit Katharina Howard) ist es wahrscheinlich, daß dieses widerspruchsvolle Benehmen nicht durchaus beabsichtigt oder überlegt war. Eher haben wir es hier mit den Äußerungen eines Konfliktes in Heinrichs Innerm zu tun, ähnlich dem, der seinen Wunsch nach einem sexuellen Rivalen und nach Inzestbeziehungen hervorrief, eines Konfliktes, der hier wie dort ein widerspruchsvolles, unbeständiges und ambivalentes Verhalten zur Folge hatte.

Es scheinen nämlich zwei einander widerstrebende Tendenzen in ihm gewirkt zu haben: durch die eine der beiden wurde er veranlaßt, bei seiner jeweiligen Gattin auf die strengste Keuschheit zu dringen, während er gleichzeitig, angetrieben durch die zweite, im Geheimen (und zwar wahrscheinlich unbewußt) froh war, wenn seine Gefährtin bereits sexuelle Erfahrungen mit andern Männern hinter sich hatte oder ihm nach der Hochzeit untreu wurde.

Die Erklärung für dieses Verhalten findet man, ebenso wie die für das frühere, in Tatsachen, die mit dem Ödipuskomplex in Verbindung stehen[2]. Für den kleinen Knaben kann die Vorstellung einer sexuellen Beziehung zwischen den Eltern leicht höchst peinlich werden. Eifersucht auf den Vater, das Bedürfnis, die Eltern mit keinerlei sexuellen Gedanken zu verknüpfen, (um das Stadium der sexuellen Fixierung zu überwinden) und eine Reihe anderer wichtiger Faktoren, auf die ich hier nicht näher einzugehen brauche, rufen oft die Idee hervor, daß zwischen den Eltern keine sexuellen Beziehungen bestehen oder bestanden. Diese Idee findet ihren höchsten Ausdruck in der Vorstellung von der jungfräulichen Mutter und der unbefleckten Empfängnis, die in Religion, Mythus und Märchen eine so wichtige Rolle spielt. Da nun im späteren Leben die Gattin oft unbewußt mit der Mutter identifiziert wird, ist es begreiflich, daß die Keuschheitsidee, die sich ursprünglich an die Mutter knüpfte, auf die Gattin übertragen wird, daher stammt zum großen Teil

[1] Zitiert bei Friedmann, op. cit. vol. II, p. 200.
[2] Vgl. Freud, op. cit.

die Tatsache, daß sich so viele Männer durch Jungfräulichkeit in so hohem Grade angezogen fühlen.

Anderseits wird der Knabe bald die sexuellen Beziehungen zwischen den Eltern entdecken oder argwöhnen. Und dann kann es als wesentliches Charakteristikum der Mutter angesehen werden, daß sie solche Beziehungen unterhält oder unterhielt. Daher wird jeder Muttersatz im späteren Leben dasselbe Charakteristikum aufweisen müssen und es werden, insoweit die Gattin einen Mutterersatz darstellt, nur Frauen mit sexuellen Erfahrungen dafür in Betracht kommen, daher zum Teil die Anziehungskraft der Witwen[1].

Nun darf man wohl annehmen, daß in Heinrichs Unbewußtem diese beiden (miteinander unverträglichen) Vorstellungen die Mutter betreffend, Raum fanden und daß wir in ihrem Konflikt den Schlüssel zu seinem in diesem Punkt so widerspruchsvollen Verhalten finden[2].

Nachdem wir nun zu einer genauen Vorstellung der wichtigsten unbewußten seelischen Faktoren gelangt sind, die sich in Heinrichs ehelichen Schicksalen auswirkten, wollen wir uns mit einer kurzen Prüfung ihres weiteren Einflusses auf sein Leben begnügen. Seine Vereinigung mit Jane Seymour sollte nicht von langer Dauer sein. Jane starb im Oktober 1537, ein Jahr und vier Monate nach ihrer Vermählung mit Heinrich, wenige Tage, nachdem sie einem Sohne (dem späteren Eduard VI.) das Leben geschenkt hatte. Heinrich scheint bis zuletzt eine aufrichtige Neigung für sie empfunden zu haben und sie und Katharina Parr teilen sich als einzige von Heinrichs sechs Frauen in die Ehre, ihre eheliche Laufbahn nicht mit einem Bruch beendet zu haben. Möglich, daß die Kürze dieser Laufbahn in Janes Fall das Erkalten von Heinrichs Liebe, das Chapuys (in dem oben zitierten Brief) prophezeit hatte, verhinderte. Ferner wird er in seinen Gefühlen wohl wesentlich dadurch bestärkt worden sein, daß sie ihm den so lange ersehnten männlichen Erben schenkte. Jedenfalls scheint Heinrich sie eine beträchtliche Zeit in zärtlicher Erinnerung bewahrt zu haben, und bei

[1] Durch einen weiteren eigentümlichen seelischen Prozeß wird die Mutter oft als Dirne angesehen oder doch als Frau, die mit ihrer Gunst sehr freigebig umgeht. (Vgl. Freud, op. cit.) Eine solche Ausdehnung mag die Idee bei Heinrich genommen haben und könnte uns dann erklären helfen, warum so zahlreiche Anschuldigungen wegen Untreue gegen Anna Boleyn erhoben wurden (nur einen der Angeklagten hat man später als schuldig erkannt und auch dieser Fall ist angezweifelt worden), während er gegenüber Katharina Howards ziemlich öffentlich geführtem liederlichen Lebenswandel vor und nach der Hochzeit die Augen schloß. Vgl. das Folgende.

[2] Dem Vorhandensein dieser Vorstellungen in Heinrich verdankt wahrscheinlich die während des Scheidungsverfahrens gegen Katharina erörterte Frage, ob die Ehe zwischen ihr und Arthur konsumiert worden war, viel von der ihr beigelegten Wichtigkeit. Katharina selbst gestand in einem ziemlich späten Stadium der Angelegenheit, daß die Ehe nicht konsumiert worden war, und sie mag gehofft haben, damit einen Punkt zu treffen, in dem Heinrich, wie sie wußte, besonders empfindlich war.

seinem eigenen Tod — zehn Jahre nach dem Janes — erwies er ihr die besondere Ehre, sich in ihrem Grab zur ewigen Ruhe bestatten zu lassen.

Zwischen Janes Tod und Heinrichs schließliche Vermählung mit Anna von Cleve, seiner vierten Frau — im Jahre 1539 — fallen zahlreiche Heiratsprojekte, die zwar alle gegenstandslos blieben, in denen aber das Wirken von Heinrichs unbewußten Trieben bis zu einem gewissen Ausmaß verfolgt werden kann. Das wichtigste dieser Projekte betrifft Maria, Herzogin von Longueville, besser bekannt unter dem Namen Maria von Guise. Maria war bereits verlobt mit Heinrichs Neffen, Jakob V. von Schottland (es äußerten sich also in diesem Plane sowohl der Wunsch nach einem Rivalen als auch die Inzestneigung: man vergleiche auch den Namen), doch Heinrich erklärte, seine Werbung müsse die frühere Vereinbarung ungültig machen. Franz I. aber weigerte sich, durch die Annahme von Heinrichs Antrag seinen Bundesgenossen Jakob zu beleidigen. Er schlug als Ersatz Maria von Bourbon vor, die Tochter des Herzogs von Vendôme. Als jedoch Heinrich hörte, daß Jakob eine Ehe mit dieser bereits abgelehnt hatte, schlug er sogleich ihre Hand aus (wo kein Rivale, da fehlt die Anziehung). Hierauf dachte man an die beiden jüngeren Schwestern der Maria von Guise und weiterhin an eine Reihe anderer Damen des französischen Hofes. Heinrich, ungeduldig und gereizt, forderte nun, daß ihm die hübschesten der verfügbaren Mädchen zur persönlichen Prüfung und eventuellen Wahl nach Calais geschickt würden. Da aber Franz über den Vorschlag empört war, sich die jungen Mädchen gleich Pferden »vorreiten« zu lassen, wurde der ganze Plan einer französischen Heirat fallen gelassen.

Inzwischen waren ähnliche Verhandlungen in den Niederlanden angeknüpft worden. Hier fiel die Wahl auf Christina, die Tochter des verstorbenen Königs von Dänemark. Christina war in zartestem Alter mit dem Herzog von Mailand vermählt worden und war nun eine Witwe von sechzehn Jahren, so erinnert ihr Schicksal lebhaft an das Katharinas von Arragonien nach Arthurs Tod. Im übrigen kam die Ehe aus politischen Gründen nicht zustande und Heinrich war noch immer ohne Frau.

In dieser Zeit bestand ein Freundschaftsbündnis zwischen Franz I. und Karl V. und ihre engen Beziehungen veranlaßten Heinrich, sich als Gegengewicht gegen ihre vereinigte Macht anderswo nach Beistand umzusehen. Zu diesem Zweck schienen die protestantischen Fürsten Deutschlands am geeignetsten. Eine Zeitlang versperrten religiöse Differenzen den Weg, doch endlich fand Heinrich in der Person des Herzogs von Cleve einen Herrscher, dessen Landesreligion ähnlich seiner eigenen ein Kompromiß zwischen Protestantismus und Katholizismus darstellte[1]. Eine Heirat zwischen

[1] Vgl. Pollard, op. cit. p. 383.

Anna, der Tochter des Herzogs, und Heinrich wurde, hauptsächlich durch Cromwells Einfluß, vereinbart, obzwar durch Annas bestehende Verlobung mit dem Herzog von Lorraine ein Hindernis vorhanden war. Obwohl dies, hier wie anderswo, eine Anziehung für Heinrich gebildet haben dürfte, scheint er sich dieser Heirat gegenüber im ganzen ziemlich passiv verhalten zu haben. Kurze Zeit vorher aber hatte er in Hinblick auf die geplante französische Heirat erklärt: »Ich traue niemandem als mir selbst. Diese Angelegenheit geht mich zu nahe an. Ich will sie sehen und eine Weile kennen, ehe ich mich entscheide . . .« Nun aber erklärte er sich bereit, Anna zu heiraten, ohne andere Sicherheiten als Cromwells Lob ihrer Schönheit und ein keineswegs allzu schmeichelhaftes Porträt Holbeins. Vielleicht war er entschlossen, um jeden Preis dieser aufreibenden Weiberjagd ein Ende zu machen, vielleicht auch wirklich ängstlich angesichts der drohenden politischen Situation, denn der Papst, der Kaiser und die Könige von Frankreich und Schottland waren alle gegen ihn gereizt und eine Invasion Englands war nicht unwahrscheinlich. Was immer die Ursache gewesen sein mag, Heinrich war in Cromwells Händen fügsam und selbst, nachdem er Anna gesehen und kein Gefallen an ihr gefunden hatte (sie war, gemessen an dem Niveau des französischen und englischen Hofes, ohne feinere Bildung und verstand nur ihre Muttersprache), willigte er in die Heirat ein, die ihm doch zuwider war.

Es sollte von allen seinen ehelichen Abenteuern das kürzeste sein. Innerhalb weniger Monate hatte sich die politische Situation geändert. Heinrich brauchte das protestantische Bündnis nicht mehr und verlor keine Zeit, sich von seiner Konvenienzehe zu befreien, die er schon in dieser Absicht eingegangen war. Im Sommer 1550 wurde Cromwell, der die Heirat und das Bündnis zustande gebracht hatte, eingekerkert und enthauptet, gleichzeitig wurde Heinrichs Ehe mit Anna für null und nichtig erklärt, da er geltend machte, er habe in dieser Angelegenheit nicht nach seinem freien Willen gehandelt. Überdies sei Annas Ehekontrakt mit dem Herzog von Lorraine niemals für ungültig erklärt worden, er, Heinrich, aber habe nur unter der Voraussetzung, daß diese Ungültigkeitserklärung sogleich folgen werde, die Hochzeitszeremonie vollziehen lassen und habe auch, durch Gewissensskrupel veranlaßt, die Ehe nicht konsumiert.

So überflüssig die Anführung dieser Gründe erscheinen mag (denn zweifellos wollte Heinrich die Ehe nur lösen, weil Anna keinen Reiz für ihn besaß – woraus er kein Geheimnis machte – und weil das Bündnis, um dessentwillen er sie geheiratet hatte, nicht mehr notwendig war), so kann man nichtsdestoweniger unverkennbare Spuren von Heinrichs unbewußten Tendenzen darin verfolgen, und zeigen, daß selbst hier diese Tendenzen wirksam waren[1].

[1]) Heinrich hatte vorher gegen Cromwell geklagt, daß er Anna im Verdacht habe (grundlos, soviel wir wissen), keine reine Jungfrau zu sein. Auch hier wirkte also der Keuschheitskomplex und der Wunsch nach einem Rivalen.

Nachdem Anna von Cleve auf diese Weise unschädlich gemacht worden war, ging Heinrich unverzüglich eine fünfte Heirat ein, und zwar mit einer Dame des Hofes, deren Zauber er schon vorher erlegen war, mit Katharina Howard, einer Nichte des Herzogs von Norfolk. Etwa anderthalb Jahre lang lebte er mit seiner jungen Frau glücklicher als mit irgend einer seiner früheren Gefährtinnen. Er beglückwünschte sich selbst, daß er nach den »mannigfachen inneren Stürmen, in die ihn seine Heiraten gestürzt hatten«, endlich zu einer segensreichen Lösung seiner ehelichen Schwierigkeiten gekommen war. Und in seiner Hauskapelle sagte er dem Himmel feierlich Dank für das Glück, das seine Ehe ihm brachte, indem er seinen Beichtvater, den Bischof von Lincoln, anwies, ein besonderes Gebet zu diesem Zweck zu verfassen.

Dieser Glückszauber aber beruhte auf einer Illusion. Katharina Howard hatte vor ihrer Verheiratung ein alles eher denn keusches Leben geführt, obwohl der König vor dieser Tatsache die Augen geschlossen zu haben scheint, wie er es auch früher bei einer ähnlichen Gelegenheit getan hatte. Selbst nach der Hochzeit empfing Katharina weiter ihre früheren Liebhaber, besonders einen gewissen Culpepper, mit dem sie seinerzeit verlobt gewesen war. Die Nachricht von diesem unwürdigen Verhalten der Königin drang zu Cranmer, der sie voller Angst dem König mitteilte. Heinrich wollte zuerst den Beschuldigungen keinen Glauben schenken, aber als die Beweise nicht mehr widerlegt werden konnten, da überwältigten ihn Überraschung, Kummer, Scham und Zorn, er weinte bitterlich vor aller Augen und zeigte überhaupt so heftige Aufregung, daß »man meinte, er sei wahnsinnig geworden«. Zuerst dachte er daran, Katharina zu begnadigen, aber als weitere Beweise von Vergehungen aus der allerjüngsten Zeit ans Licht kamen, wurde sie hingerichtet. Mit ihr zugleich ihre Liebhaber und alle, die auf die eine oder andre Weise ihre Mitschuldigen gewesen waren.

Wir haben hier abermals ein deutliches Beispiel für das Wirken von Heinrichs unbewußten Komplexen. Bedenkt man das große Gewicht, das er stets auf Jungfräulichkeit und Keuschheit legte, und dabei die Zuchtlosigkeit von Katharinas Lebenswandel, den zu verheimlichen, sie sich verhältnismäßig so geringe Mühe gab, dann muß man Heinrich einer fast pathologischen Blindheit beschuldigen, daß ihm die Wahrheit, so lange verborgen blieb. Daß es sich hier tatsächlich um eine ausgesprochene Verdrängung handelt, erkennt man auch an seiner Unfähigkeit oder Abneigung, die Tatsachen sogleich zu glauben, sowie er davon erfuhr, und schließlich an der so außerordentlich heftigen Erregung, als er sich von ihrer Wahrheit überzeugen lassen mußte.

Die seelischen Kräfte, die hiebei wirksam waren, sind uns ja bereits bekannt. Auf der einen Seite bedurfte Heinrich, wie wir gesehen haben, einer Frau, die andere Liebhaber außer ihm hatte, anderseits verlangte er leidenschaftlich nach ihrem ausschließlichen

Besitz und nach Keuschheit bei ihr. Der Konflikt zwischen diesen beiden miteinander unvereinbaren Wünschen bewirkte ihre zeitweise Dissoziation. Heinrich vermochte eine Zeitlang mit Katharina glücklich zu sein, als ob ihre Zuchtlosigkeit und Untreue nicht existierten, wobei sein Glück wahrscheinlich gerade durch die Tatsache ihres lockeren Lebenswandels erhöht wurde — obgleich er bewußt keine Kenntnis davon hatte. Als aber diese Kenntnis endlich doch in sein Bewußtsein drang, da wurde er von seinen Gefühlen überwältigt, ganz ähnlich wie oft im Verlauf einer Psychoanalyse, dadurch daß Unbewußtes ans Licht gebracht wird, eine Affektkrise entsteht[1].

Ebenso wie nach dem Sturze Anna Boleyns griff Heinrich auch jetzt zu gesetzlichen Maßnahmen, um eine Wiederholung des Unglücks, das ihn betroffen hatte, zu verhindern. Bei dem früheren Anlaß war es als Hochverrat erklärt worden, ohne des Königs Zustimmung irgend eine nahe Verwandte des Königs zu heiraten. Die jetzigen Akte waren in erster Linie gegen weibliche, nicht gegen männliche Vergehungen gerichtet (vielleicht zufolge einer inneren Entwicklung Heinrichs, die für eine Weile das Keuschheitsverlangen zu wachsender Bedeutung gebracht hatte). Es wurde nunmehr jede Frau als Hochverräterin erklärt, die den König heiratete, ohne absolut tugendhaft zu sein.

Die neue Maßregel scheint im Lande und bei Hofe viel Interesse und Heiterkeit hervorgerufen zu haben, denn Heinrichs eheliche Mißerfolge hatten nunmehr für seine Zeitgenossen dasselbe lächerliche und doch tragische Ansehen gewonnen, das sie noch heute für uns haben. Mit Rücksicht auf die genaue Festsetzung der Eigenschaften, die nunmehr für den Posten der Königin gefordert wurden, vermutet Chapuys, es würden »wenige, wahrscheinlich gar keine Frau in Zukunft diese Ehrenstelle anstreben«[2]. Heinrichs Untertanen dagegen, in richtiger Abschätzung seiner seelischen Nöte und der künftigen Handlungen, zu denen ihn diese treiben mußten, erklärten scherzend, nur eine Witwe könnte den Forderungen des Königs entsprechen, da kein achtbares Mädchen sich der durch diesen Erlaß angedrohten Strafe aussetzen werde[3].

[1] Seine Aufregung war wahrscheinlich ihrer Art und ihrem Ursprung nach aus verschiedenen Faktoren zusammengesetzt. Wir können aus den Berichten über sein Verhalten unter anderen folgende erschließen: 1. Schmerz über den Zusammenbruch seiner Illusion — hatte doch sein glückliches Leben mit Katharina ein plötzliches und schreckliches Ende gefunden. 2. Scham, weil er dunkel fühlte, daß sein vergangenes Glück zum großen Teil auf der Erfüllung verbotener Wünsche (im Zusammenhang mit dem Ödipuskomplex) beruht hatte und weil er vor andern lächerlich gemacht worden war. 3. Zorn gegen Katharina und ihre Mitschuldigen, weil sie ihn getäuscht hatten, und gegen sich selbst, weil er sich hatte täuschen lassen.

[2] Letters and Papers, XVII, 124.

[3] Und wahrlich, wie wir jetzt sehen können, mußte sich jede kluge Frau davor hüten. Denn wie rein ihre Vergangenheit in Wirklichkeit auch sein mochte, früher oder später würde Heinrich wahrscheinlich doch durch seine unbewußten Komplexe veranlaßt worden sein, irgendwelche Beschuldigungen wegen Unkeuschheit gegen sie aufzustöbern.

Und wirklich, so geschah es. Im Frühsommer 1543 vermählte sich Heinrich mit Katharina Parr, seiner sechsten und letzten Frau. Obwohl erst einunddreißig Jahre alt, war Katharina schon zum zweiten Male Witwe, da ihr zweiter Gatte, Lord Latimer, Ende 1542 gestorben war. Indem Heinrich so eine Frau heiratete, deren Witweneigenschaft ganz besonders in die Augen fiel, schloß er das beste Kompromiß zwischen seinen einander widerstrebenden Tendenzen und Affekten. Katharina war keusch, ihre Moral über jeden Zweifel erhaben und doch hatte sie schon sexuelle Freuden genossen, ein Umstand, der, wie wir gesehen haben, für die Befriedigung von Heinrichs unbewußten Wünschen unbedingt erforderlich war. Gleichzeitig wurde es Heinrich durch einen weiteren Umstand ermöglicht, seine anderen Komplexe in weitem Ausmaß zu befriedigen. Nach dem Tode ihres zweiten Gatten hatte Sir Thomas Seymour, Heinrichs Schwager (Jane Seymours jüngerer Bruder), um sie geworben und scheint ihre aufrichtige Zuneigung gewonnen zu haben. (Sie vermählte sich auch schließlich nach Heinrichs Tod mit ihm, so daß sie, wie Pollard bemerkt, »fast so oft verheiratet war wie Heinrich selbst«.) Heinrich aber machte durch seinen Machtspruch diese Vereinbarung zunichte – ähnlich wie er es bei Mary von Guise zu tun versucht hatte – und zwang Katharina zu seinen Gunsten ihren Freier zu verabschieden.

So erinnern die Umstände von Heinrichs letzter Ehe lebhaft an die seiner ersten. Der Name der Braut war in beiden Fällen derselbe[1] und in beiden Fällen nahm er den Platz ein, der sonst von einem Bruder ausgefüllt worden wäre. Wir sehen also, wie die unbewußte Eifersucht auf Arthur (die ihrerseits nur eine Verschiebung der ursprünglichen auf den Vater war) bis zum Ende von Heinrichs ehelichen Erlebnissen wirksam blieb und sich noch vierzig Jahre nach Arthurs Tod bei der Wahl einer Gattin geltend machte. Da Katharinas Verlobung mit Seymour sie sozusagen als Heinrichs Schwester erscheinen ließ, war auch sein Wunsch nach einer Inzestvereinigung erfüllt.

Eine Heirat, die wie diese ein zufriedenstellendes Kompromiß zwischen Heinrichs beiden einander entgegengesetzten Trieben darstellte, bei der alle seine unbewußten, primitiven Wünsche, die im Ödipuskomplex wurzelten, Erfüllung fanden, aber keiner in allzu deutlicher Weise, versprach mehr Festigkeit und Dauer als die meisten seiner bisherigen Eheversuche. Auch straften die Ereignisse eine solche Erwartung nicht Lügen. Einmal allerdings geriet Katharina in Gefahr, als sie mit Heinrichs egoistischen Tendenzen (die er mit zunehmendem Alter immer weniger und weniger beherrschte) in Konflikt kam, aber ihr Takt ermöglichte es ihr, alle aus dieser Quelle entspringenden Schwierigkeiten zu überwinden, und die Ehe

[1] Der Name kann natürlich auch im Falle Katharina Howards von Bedeutung gewesen sein.

scheint bis zu Heinrichs Tod, der nach dreieinhalb Jahren im Jänner 1547 erfolgte, glücklich geblieben zu sein.

Wir haben nun das Wirken gewisser unbewußter Triebkräfte durch Heinrichs ganzes Sexualleben verfolgt. Der größeren Deutlichkeit wegen haben wir vor allem drei solcher Triebkräfte unterschieden: 1. Den Wunsch nach einem Hindernis und nach einem sexuellen Rivalen. 2. Den Inzestwunsch. 3. Den Wunsch nach Keuschheit bei seiner Gefährtin.

Alle diese Motive sind untereinander eng verbunden und sie alle hängen und stammen ab von dem primitiven Ödipuskomplex, ferner ist jedes Motiv in positiver und negativer Form vorhanden. Was er durch seine unbewußten Wünsche zu tun gezwungen war, das zu meiden war er durch den (oft ebenso unbewußten) Widerstand gegen diese Wünsche in gleicher Weise gezwungen. Als Resultat des Kampfes dieser einander feindseligen Tendenzen finden die abnormalen Züge von Heinrichs Verhalten in seinem ehelichen Leben, wie mir scheint, zum größten Teil ihre Erklärung.

Die Bedeutung von Untersuchungen in der Art der hier angestellten liegt, abgesehen von dem Wert, den sie für die Klärung historischer Probleme haben dürften, in der Bestätigung der Resultate, die die Psychoanalyse an lebenden Individuen gebracht hat. Diese Resultate sind dem, was wir normalerweise als Vernunft und Anstand anzusehen gewöhnt sind, so entgegengesetzt, daß sie für alle diejenigen fast unannehmbar erscheinen, die sich nicht selbst eingehend mit der psychoanalytischen Methode befaßt haben. Aber auch Psychoanalytiker selbst müssen neue, auf einem neuen Untersuchungsgebiet gewonnene Beweise für die Richtigkeit ihrer Schlüsse jederzeit freudig willkommen heißen. Nun scheinen aber als Quelle neuer Beweiskraft geschichtliche Nachrichten in gewisser Hinsicht besonders geeignet zu sein. Obwohl nämlich die aus diesen Nachrichten gezogenen Schlüsse im ganzen wie im Detail weniger zwingend sein werden als die an lebenden Personen gewonnenen Resultate, so bieten sie doch zwei große Vorteile:

1. Daß alle Tatsachen der Forschung und Nachprüfung durch andere zugänglich sind, während bei den meisten psychoanalytischen Untersuchungen das vollständige Material, auf dem die Schlüsse aufgebaut sind, nur dem Analysierenden zur Verfügung steht.

2. Daß bei längst verstorbenen Personen keine Rede von Beeinflussung, direkter Suggestion oder den feineren Einwirkungen psychoanalytischer Schulung oder Überlieferung die Rede sein kann. Die Handlungen und Aussprüche historischer Personen können unmöglich irgend welche Rücksicht auf **Freuds** Theorien nehmen, während der Patient im Ordinationszimmer des Arztes — das muß zugegeben werden — notwendigerweise bis zu einem gewissen Grade durch die Atmosphäre des Glaubens an die psychoanalytischen Grundsätze beeinflußt ist, in der er atmet.

Es gewinnt also den Anschein, daß die Anwendung psychoanalytischer Erkenntnisse auf historisches Material[1] im allgemeinen ein ebenso notwendiges als wichtiges Zeugnis für die Richtigkeit der psychoanalytischen Methode selbst liefern wird. Wenn die psychischen Mechanismen, die an dem lebenden Subjekt durch die Psychoanalyse enthüllt wurden, als wesentliche Züge des menschlichen Geistes anzusehen sind und nicht als bloße Entartungsprodukte der pathologischen Bedingungen, die sich nur beim Neurotiker finden, dann müssen sie als wirkende Faktoren im Leben der Männer und Frauen der Vergangenheit zu finden sein, wo immer an Zahl und Wichtigkeit genügende Nachrichten über das Leben dieser Menschen zu erreichen sind. Eine Anzahl darauf hinzielender Untersuchungen wurden bereits angestellt und haben die Tatsache ergeben, daß das Verhalten längst verstorbener Individuen durch die Psychoanalyse (und vielleicht nur durch diese) erklärt werden kann; sie haben dadurch eine wertvolle Bestätigung für den Nutzen und die Gültigung der psychoanalytischen Methode erbracht. Im vorliegenden Aufsatz wurde, hoffentlich nicht ganz erfolglos, der Versuch unternommen, neues Beweismaterial für dieselbe Schlußfolgerung ans Licht zu bringen.

[1] Dasselbe gilt natürlich für alle Niederschläge menschlichen Lebens und Wirkens, die unabhängig von der Psychoanalyse entstanden sind, wie z. B. Mythen, Legenden, Bräuche, literarische und künstlerische Schöpfungen etc.

Das Selbst.

(Eine vorläufige Mitteilung. Schluß[1].)

Von Dr. GÉZA RÓHEIM (BUDAPEST).

IV. Außenseele.

Die Verdopplung der Außenwelt.

In Peru heißt es »all things in nature had a spiritual essence or counterpart«[2]. Die Muskogee-Indianer behaupten, daß das Muster oder seelische Ebenbild jedes Körpers, auch der leblosen Gegenstände, in einer anderen Welt vorgebildet ist[3]. Die Ojibways erkennen nicht nur dem Menschen und Tieren, sondern auch dem Holze, den Werkzeugen, Geschirren, Waffen und Kleidern ein unsterbliches Etwas zu, und leben so förmlich in einer verdoppelten Welt, einer sichtbaren und einer damit koexistenten unsichtbaren[4]. Die Mentawei-Insulaner glauben, daß jedes Boot, jedes Haus seine Seele hat, und wenn die Seele (regat) das Boot verläßt, so verfault das Holz und das Boot versinkt. Man zeigt ihnen ein Stück Holz, dessen eine Seite schon verfault ist, während die andere von Fäulnis noch nicht angegriffen ist. Nur diese Seite hat eine Seele – sagen sie[5]. Bei den Karen hat alles seine Seele. Wenn die Seele oder »Essenz« schwindet, stirbt der Gegenstand[6]. In Westafrika hat alles seine Seele. Der Blitz, der in den Baum schlägt, tötet dessen Seele und das zerbrochene Geschirr hat seine Seele verloren[7]. Die Eskimo sagen, daß jeder Stein, Berg und jedes Werkzeug eine Seele be-

[1] Siehe Imago VII, Heft 1, 2 und 3. S. 1, 42 und 310.

[2] C. Markham: The Incas of Peru. 1911. 110.

[3] Ad. Bastian: Beiträge zur vergleichenden Psychologie. 1868. Anm. 1 nach Bartram.

[4] A. P. Reid: Religious Beliefs of the Ojibois Indians. Journal of the Anthropological Institute. 1873, 109. E. B. Tylor: Primitive Culture. 1903. I. 479. Th. Waitz: Anthropologie der Naturvölker. III. 199.

[5] A. C. Kruijtt: Het Animisme. 1916. 136. A. Maass: Bei liebenswürdigen Wilden. 1902. 72.

[6] Siehe Crawley: The Idea of the Soul. 1909. Nach E. B. Cross: Journal of the American Oriental Society. IV. 309–312. F. Mason: Journal of the Royal As. Soc. of Bengal. XXXIV 195–202 und auch C. J. F. S. Forbes: British Burma. 1878. 272, 273.

[7] M. H. Kingsley: The Fetish View of the Human Soul. Folk-Lore. VIII, 141–145.

sitzt, und die Seelen der Grabbeigaben begleiten den Toten ins Jenseits[1]. Jeder Gegenstand hat seinen Inua (Besitzer, Seele)[2].

Inua und Yega. Beherrscht wird die ganze sichtbare Welt von übernatürlichen Wesen, den »Besitzern« (Inua)[3]: »Strictly speaking, scarcely any object or combination of objects, existing either in a physical or a spiritual point of view, may not be conceived to have its inua, if only in some way or other it can be said to form a separate idea.« Gewöhnlich handelt es sich aber um den Besitzer eines Ortes oder der menschlichen Eigenschaften, so z. B. der »Eigner« eines Berges oder einer See, der »Eigner« der Kraft, des Essens. Die Seele des Toten wurde als »Eigner« seiner körperlichen Hülle betrachtet[4]. Diese »Eigner« haben auch ihre eigenen Verbote[5]. Dem inua der Eskimo analog ist z. B. der »yega« der Ten'a-Indianer. Diese machen einen lehrreichen Unterschied zwischen dem nokobedza (unsere Seele, welche dem Körper am nächsten ist), und der äußeren oder sekundären Seele d. h. »Yega«. Während aber nur der Mensch eine innere Seele hat, sind auch viele Tiere, Pflanzen, leblose Gegenstände im Besitze von Yega. Yega bedeutet eigentlich »Schatten, Bild«[6]. Bei den Menschen hat das Individuum einen Yega, bei den Tieren die Gattung[7].

Die hervorstechendste Eigenschaft dieser Geister aber ist, daß sie eigentlich nicht so sehr »an sich«, da sind, sondern zur Erklärung einer ganzen Reihe von Verboten dienen. Der Yega ist der Geist, der Unbill, welche seine Schützlinge erlitten haben, rächt. Man scheut sich, einen Menschen zu töten, nicht nur in Anbetracht der Strafe, sondern auch aus Furcht vor seinem Yega. Wenn man aber ein kleines Stück von der Leber des Ermordeten ißt, hat man es nur mehr mit den menschlichen Rächern zu tun[8]. Yegas besitzen auch eine ganze Reihe von Tieren, hauptsächlich solche, die von den Ten'a des Fleisches oder der Felle wegen gejagt werden.

---

[1] Fr. Nansen: Eskimoleben. 1903. 199.

[2] F. Boas: The Central Eskimo. VI. Report of the American Bureau of Ethnology. 1884/85. 591.

[3] Rink (siehe unten) sagt: inua, von »inuk« = Mann, Besitzer, Bewohner. Nelson: The Eskimo about Bering Strait. XVIII. Report, Bureau of Am. Ethn. 1899. 423, übersetzt inua mit Schatten, Seele.

[4] H. Rink: Tales and Traditions of the Eskimo. 1875. 37.

[5] Paul Egede: Nachrichten von Grönland. 1790. 137.

[6] J. Jetté: On the superstitions of the Ten'a Indians. Anthropos. 1911. 98, 99.

[7] Jetté: Ebenda 101.

[8] Im Mörder wohnt ein Dämon und dieser verläßt ihn nur, wenn es ihm gelingt, am dritten Tag nach dem Mord vom Blute seines Opfers zu trinken. W. H. Brett: The Indian Tribes of Guiana. 1868. 359. Die Chukchen und Koryaken glauben, daß die Geister besonders die Leber des Menschen gern essen. W. Jochelson: The Koryak. Mem. Am. Mus. Nat. Hist. Vol. VI. P. I. 1905, 119. Der Bluträcher saugt Blut von seinem Opfer. Spencer and Gillen: Native Tribes of Central Australia. 1899. 481. Nach dem Tode des Urvaters erfolgt die Identifikation auf der oralen Stufe. (Siehe Freud: Massenpsychologie und Ich-Analyse. 1921.)

Hier straft natürlich der Yega nicht das Töten des Tieres, sondern nur irgend ein Vergehen bei der Bestattung. Es ist gar keine Übertreibung, wenn wir den Yega als eine Objektivierung des Tabus auffassen: sonst hätte es keinen Sinn, daß der Seeotter und der Schwanz des Seeotters besondere Yega haben[1]. Am meisten gefürchtet wird der Yega des Bären: mit anderen Worten, die strengsten Tabus haften an diesem Tier. Weiber dürfen vom Fleisch nicht essen[2], sonst ist »lękeh« für den Jäger, der das Tier erlegt hat, die Folge. »Lękeh« bedeutet »Scheu«, d. h. die Tiere meiden den Jäger, (sonst scheint es, als ob die Tiere sich gerne dem Menschen zum Töten anbieten würden)[3] und dies ist die übliche Strafe der Yega. Der Name des Tieres darf von den Weibern nicht ausgesprochen werden, statt dessen sagt man kāka, d. h. »Tier« oder kę »die Sache«. Den schwarzen Bären heißen sie »das schwarze Ding« und es ist verboten, das Bärenlied in Gegenwart der Weiber zu singen. Auch geographische Namen, in denen das Wort »Bär« enthalten ist, werden abgeändert[4]. Der Yega des Otters besteht darin, daß die Frau nicht eine Minute untätig sein darf, während ihr Mann der Otterjagd obliegt: sie identifiziert sich hierin bezeichnenderweise mit dem Otterweibchen (Jagen, Töten = Koitieren, das gejagte Tier = die eigene Frau), welches als Muster des Fleißes gilt[5]. Dem Karibou gehört ein Yega, welcher mit den Generationsorganen in Verbindung steht: Mehr war über diese Frage nicht in Erfahrung zu bringen[6]. Der Moschusochs hat nur in der Brunstzeit, wo sein Name nicht ausgesprochen werden darf, einen Yega. Beinahe alle Tiere haben den Yega, daß man die Knochen den Hunden nicht hinwerfen darf, man wirft sie in den Fluß, damit dasselbe Tier wieder auferstehe[7]. (Mutterleibssymbolik.) Verschiedene Gegenstände und Pflanzen haben auch ihre Verbote, d. h. Yega[8]. Am merkwürdigsten ist es aber, daß auch eine einzelne

[1] Jetté: l. c. 604.

[2] Weiber dürfen kein Bärenfleisch essen. Aladár Bán: A medvetisztelet a finnugor népeknél. (Der Bärenkult der Finno Ugrier.) Ethnographia. 1913. 213, 222. A. Montefiore: Notes on the Samoyads of the Great Tundra. Journ. Anthr. Inst. 1894. 404. Munkácsi: Vogul Népköltési Gyüjtemény. (Sammlung der Volksüberlieferungen der Wogulen) IV. 1897. 415. Teit: The Lillooet Indians. Jesup North. P. E. II. 1906. 296. Sternberg: Die Religion der Giljaken A. R. W. VIII. 458.

[3] Vgl. J. Jetté: On Ten'a Folk-Lore. Journal of the Royal Anthropological Institute. XXXVIII. 1908. 342. Wenn ein Bär dem Giljaken zur Beute fällt, so geschieht es nur deshalb, weil der Bär es selbst wünscht. Sternberg: l. c. 249.

[4] Vgl. Bán: A medvetisztelet a finnugor népeknél. Ethnographia. 1913, 215.

[5] Jetté: l. c. Wird sie untreu, so kann sich der Mann rächen, indem er das erlegte Tier zerquetscht: dann muß sie auch sterben. l. c. 607. Die ätiologische Sage zu den Jagdgebräuchen erzählt von einem Jäger, der ein Otterweibchen zur Frau hatte. l. c. 605.

[6] Jetté: l. c. 608.

[7] Jetté: l. c. 609.

[8] Jetté: l. c. 613, 614.

Handlung einen Yega haben kann. »Actions with a yega do not differ essentially from the spells or charms, save for the accidental fact that in connection with the latter no yega is mentioned, whilst in the former, its existence and intervention are explicitly admitted.« Wenn man z. B. Kinder mit Hundefleisch oder Exkrementen von Hunden füttert, damit sie stark werden, ist das eine Handlung mit einem Yega[1]. »Es steckt etwas dahinter«, würden wir etwa sagen. Dieser Zug des Yegaglaubens, daß er sozusagen aus den Verboten hervorwächst, findet sich auch, wenn auch nicht in so ausgeprägter Form, bei anderen Naturgeistern. Bei den Chukchen haben nur größere materielle Einheiten der Natur wie z. B. Berge, Wälder, Flüsse oder einzelne Tiergattungen, Pflanzenarten ihre eigenen »Eigner«. Die Birke hat keinen solchen Schutzgeist, darum wird sie auch von den Menschen ohne jegliche Scheu, ganz wie ihresgleichen, behandelt[2]. Die Besitzer der Seen, Flüsse und Buchten hegen Abscheu gegen Eisen, darum bleibt der Erfolg beim Fischfang aus, wenn ein Eisenwerkzeug ins Wasser fällt[3]. Bogoras glaubt, die Vorstufen zur Entwicklung des Begriffes der »Eigner« nachweisen zu können. Zuerst wäre alles in der Umwelt, ohne Unterschied der Form und Eigenschaften, dem Primitiven genau so belebt erschienen, wie er selbst. Der zweite Schritt wäre, daß irgend ein Zug eingebildeter Menschenähnlichkeit notwendig wäre, um z. B. den Felsen zu personifizieren. Danach käme die dritte Stufe: die Objekte der Außenwelt sind zweimal da, einmal in ihrer sichtbaren Gestalt und dann in menschenähnlicher Form, als menschliche Wesen. Dann kommt man zur Schlußfolgerung, daß das Menschenähnliche am Objekt eine innere, unsichtbare Qualität, ein Genius des Objektes sei, während das Sichtbare bloß eine Hülle dieses Geistes darstelle. Tiere sind auf dieser Stufe Menschen, die sich ein Tierfell angezogen haben. Zuletzt löst sich dieses »Innere« ganz vom Objekt los und wird ein freischaltendes Wesen, dem das Objekt nur mehr als Eigentum gehört[4]. Wir glauben jedoch, daß wir in dieser Allbelebung der Natur, welche hier zum Ausgangspunkt der Entwicklung gemacht wird, schon einen Sekundärvorgang zu erblicken haben. Durch den ersten großen Verzicht, welcher dem Menschen auferlegt wird, durch den Verzicht auf die Intrauterinlage, wird Angst entbunden und diese Angst ist die erste Relation des Individuums zur Umwelt, ja diese Umwelt entsteht endo-

[1] Vgl. Jetté: l. c. 614.

[2] W. Bogoras: The Chukchee. II. Religion. J. N. P. E. VII. 1907. 285.

[3] Bogoras: l. c. 493. Genau so verbietet der Yega der Fische bei den Ten'a den Gebrauch von Eisen. Jetté: l. c. 612. Vgl. Goldziher: Eisen als Schutz gegen Dämonen. A. R. W. X. 40—46. Frazer: Taboo and the Perils of the Soul. 1911. 225—236. Ferner auch Róheim: A varàzserő fogalmànak eredete. (Ursprung des Manabegriffes.) 1914. S. 140. Anm. 5. Ebd. Über Yega und Ähnliches.

[4] W. Bogoras: The Chukchee. II. Religion. 278. 279. Derselbe: The Folklore of Northeastern Asia. American Anthropologist. IV. 1902. 582—585.

psychisch erst aus der Hemmung und Angstverwandlung der Libido. Solange die Libido auf keine Hindernisse stößt, gibt es kein Realitätsprinzip, keine Notwendigkeit der Anpassung und daher auch keine Apperzeption der Außenwelt. Die Allbelebung ist eine sekundäre Libidinisierung der von der Außenwelt entbundenen Angst, sie ist eine narzißtische Libidinisierung des Alls[1]. Man darf nicht vergessen, daß bei dieser Allbelebung der Hauptunterschied (belebt-unbelebt) zwischen dem Menschen und seiner Umwelt schwindet, ferner auch, daß die erste Umwelt des Menschen (Mutterleib), die eine belebte und ihm vollkommen homogene ist, hiedurch als wiederhergestellt erscheint[2]. Nach dem Glauben der Tschuktschen können die Gegenstände[3] genau so handeln, reden und alles tun wie die Menschen. »Of such objects the Chukchee sometimes say that they are gêti'nvilênat (»having a master«) but more often they call them geguli'linet (»having a voice«)[4] implying that they are endowed with life, which, however is not separable from them.« Es liegen Berichte über Visionen der Schamanen vor, deren einer lautet: »Am steilen Ufer des Flusses ist Leben. Dort ist eine Stimme und sie redet laut. Ich sah den ‚Herrn' der Stimme und sprach mit ihm. Er unterwarf sich mir und opferte mir usw.« Alles, was besteht, lebt. Die Lampe geht herum. Die Wände des Hauses haben auch ihre Stimme. Sogar der Nachttopf hat ein eigenes Land und Haus. Die Felle, die in den Säcken schlafen, sprechen bei Nacht usw.«[5] In einem anderen Bericht heißt es, daß die Felle, die zum Verkauf schon aufgestapelt sind, einen besonderen »Eigner« haben. Bei Nacht verwandeln sie sich in Renntiere und gehen auf und ab. Ebenso sind auch gewisse Schwämme »ein eigener Stamm«. Jäger scheuen sich davor, junge Füchse aus ihren Löchern herauszugraben, weil die Füchse »einen eigenen Haushalt« besitzen und sich vermöge ihrer häuslichen Zaubermittel rächen könnten. Alle wilden Tiere haben nämlich ihr Land, wo sie in menschlicher Gestalt genau wie die Menschen leben[6]. Den »Eigner« oder »Herrn« eines Gegenstandes nennen die Koryak e'tin. Sie opfern dem Meere oder dem »Herrn des Meeres«, wobei sie sagen, das sei dasselbe. Daneben haben sie noch eine verschwommene Vorstellung über die apa'pel (a'pa bedeutet in einem Dialekt Vater, in einem anderen Großvater). Das sind Berge und Felsen oder Geister der Berge und Felsen,

---

[1] Treffend bemerkt Eisler: »Wir haben demnach im Naturgefühl ein Negativ des Größenwahns zu erkennen«. Über einen besonderen Traumtyp. Imago VI. 1920. 343.

[2] Siehe jetzt auch Róheim: Primitive Man and Environment. Int. Journal of Psycho-Analysis. 1921. II. 164.

[3] Bogoras sagt »alle Gegenstände«. Dies dürfte nicht ganz stimmen, denn sonst wäre doch keine besondere Bezeichnung für belebte Gegenstände da, um sie von den unbelebten zu unterscheiden.

[4] Vgl. oben über die magische Bedeutung des Hauches und der Stimme.

[5] Bogoras: l. c. 281. Vgl. L'oiseau bleu von Maeterlinck.

[6] Bogoras: 281—285.

denen man opfert und die den Jäger beschützen[1]. So wie die volle Verdopplung des Menschen nur eine Weiterbildung von verschwommeneren Vorstellungen über die »Essenz« der erogenen Körperteile ist, läuft auch bei den Objekten der Außenwelt eine parallele Entwicklung vom Objekt zur vollen Verdopplung des Objektes ab. »There are some cases in which the invisible living essence of an object offers itself to a person as his guardian.« In einer Sage bläst ein Stein auf einen Menschen. Anfangs fürchtet er sich, dann nimmt er ihn aber nach Hause als Amulett und nennt dieses »seine Frau«[2]. Hier ist also die primäre Haß- (und Angst-) Einstellung und die nachrückende Libidinisierung der Außenwelt ganz manifest. Die Vorstellung der »Besitzer« der Gegenstände ist noch weiter ausgebildet bei den Yukaghiren, hier haben nicht nur ganze Klassen von Objekten, sondern auch einzelne Gegenstände ihre »Besitzer« (Pogil)[3]. Bei den Giljaken wird alles auf den Menschen zurückgeführt. Alles in der Natur Sichtbare ist bloß die Form, in welche sich ein Gott — ein Mensch hüllt[4]. Die Berge, der Ozean, die Klippen, die Bäume, die Tiere sind eben nur die Maske, unter welcher sich die Götter vor dem neugierigen Blick des Menschen verbergen. Stellt aber einmal die sichtbare Natur nur die Maske dar, so ist es natürlich der Wunsch des Giljaken, sich an das geringste Anzeichen von Ähnlichkeit mit dem menschlichen Körper oder seinen Teilen zu klammern, um die darunter verborgene menschliche Gestalt zu enthüllen[5]. Daß es der Wunsch des Giljaken ist, überall menschenähnliche Wesen wiederzufinden, trifft wohl den Kern der Sache. In diesem Sinne ist wiederum das »Unheimliche« das Heimliche (Freud), denn der Mensch belebt die Gegenstände der Umwelt, da er sich in einer unbelebten Umwelt zunächst nicht heimlich fühlen kann. Er kommt ja aus einer lebenden und libidobesetzten Umwelt (Uterus). Zunächst ist es die völlig verschiedene, nicht bloß Lust, sondern auch Unlust spendende Umwelt, die grauen- und furchterregend wirken muß. Die Allbelebung ist also ein primitiver Anpassungsversuch und erst, nachdem diese voll und ganz gelungen ist, kann die »Belebung« (Libidobesetzung) den schon vertraut gewordenen Objekten wieder entzogen werden. Auf dieser Stufe wirkt dann die regressive Wiederkehr dieses ursprünglichen Anpassungsversuches, die Belebtheit des Unbelebten als »unheimlich«, sie mahnt gewissermaßen eben an die Unlust vergangener Zeiten, als deren Heilmittel sie ursprünglich entstand. Es ist ein uns wohlbekannter Entwertungsversuch, wenn der Giljake Form und Größe eines Tieres als etwas Scheinbares abtut. Ihm ist eben jedes Tier tatsächlich ein wirkliches menschenähnliches Wesen, ja

[1] W. Jochelson: The Koryak. Religion and Myths. 1905. 30.
[2] Jochelson: l. c. 118.
[3] Jochelson: l. c. 119.
[4] L. Sternberg: Die Religion der Giljaken. A. R. W. VIII. 244.
[5] Sternberg: l. c. 246, 247.

sogar ein ebensolcher »Giljake« wie er selbst, aber noch mit Vernunft und Kräften begabt, die oft diejenigen des Menschen übertreffen[1]. Diese Tiere sind ihrerseits wiederum die Untergebenen der »Herrn« der verschiedenen tierischen Gattungen oder Elemente. So gibt es einen Tolyś, Herr des Meeres, einen Palyś, Herr der Berge, die vollkommen den bisher behandelten »Eigner-Gestalten« entsprechen. Jedes Gebiet, ja sogar jedes Flüßchen hat seinen »Herrn«, der für die ihm nächsten Giljaken Sorge trägt[2]. Bei den Jakuten heißen diese »Besitzer« der Elemente ičči. Hier sind es gerade die unbedeutenden Gegenstände, die solche »Besitzer« haben[3]. Auch den Jakuten sind die Geister der Elemente menschengestaltige Wesen. So erscheint z. B. der Geist des Feuers auf einem Herde, wo keine Opfer dargebracht werden, als kleines abgemagertes Männchen[4]. Jeder Burjäte hält es für seine Pflicht, sobald er speist, dem Herrn des Feuers einige Stücke zuzuwerfen oder beim Trinken einige Tropfen des Getränkes in die Herdasche zu träufeln. Sie haben einen »Herrn« und eine »Herrin« des Feuers[5]. Chara-morin-eschin ist der »Herr des schwarzen Pferdes«. Einst war er ein Burjäte, der wegen seiner großen Körperkraft zum Rang einer Gottheit erhoben wurde[6]. Chozain, d. h. Wirt, heißen diese Geister im russischen Volksglauben und auch bei den uralaltaischen Völkern in Sibirien und Rußland. In einer ukrainischen Sage erscheint einem, der gegen ein Verbot beim Anmachen des Feuers verstößt, der »chozain« des Feuers[7]. Bei den Lappen ist der Pert-chozin, der Feuer-Herr, ein vergöttlichter Ahne[8]. Die Berglappen verehren die Luot-chozin, d. h. Wirtin der Renntiere. Sie ist ganz von menschlicher Gestalt, nur ihr Gesicht ist behaart wie bei den Renntieren. Der Metc-chozin ist der Wirt des Waldes[9]. Bei diesen Völkern des nördlichen Eurasiens wuchern diese Naturgeister so üppig, daß wir ganze Serien unterscheiden können, die an nationale Grenzen gebunden sind. Neben den schon erwähnten »Eignern«, »Besitzern«, »Wirten«, aber eigentlich ihnen wesensverwandt, sind zunächst die

[1] Sternberg: l. c. 248.
[2] Sternberg: l. c. 252, 253.
[3] W. Jochelson: The Koryak. 1905. 119.
[4] Priklonski: Jakûtski narodnia pověri. Živaja Starina. 1890. II. 170. Vgl. Priklonski: Totengebräuche der Jakuten. Globus LIX. 85.
[5] L. Stieda: Das Schamanentum unter den Burjäten. Globus LII. 250, 251. Vgl. auch Genest: Die Burjäten. Ebenda 13, 14.
[6] L. Stieda: l. c. 251. Über ähnliche Feuergeister der Burjäten, Jakuten und Ukrainer vgl. St. Cziszewski: Ognisko. 1903. 24.
[7] M. K. Vasiljev und J. Th. Sumcov: Antropomorficeskija predstavlenija vo Vjerovaniach Ukrainskago Naroda Etnograficeskoje Obozrjenie. 1892. IV. 160.
[8] Charuzin: O noidach u drevnich i sovremennich Loparej. Etnograficeskoje Obozrjenie. 1889. 59. Bei den Zürjänen wohnt der »Domovoj«, der Hausgeist (Ahnengeist) nicht in einem Haus, in dem kein Herd ist, also z. B. nicht in den Hütten der Jäger. N. W. Kandinski: Materiali po Etnografii Sysolskich i Vičegodskich Zürjan. Etnograficeskoje Obozrjenie. 1889. II. 108.
[9] Charuzin: l. c. 60.

»Menschen«. Bei den Eskimo ist auch sprachlich kein Unterschied, beide Übersetzungen sind zulässig: der »Inua« eines Berges ist der Mensch, beziehungsweise »Eigner« des Berges. Die Giljaken sprechen von »Himmelsmenschen«[1], die Wotjaken haben »Wald«- und »Wassermenschen«[2], die Zürjänen[3] und die Meschi im Kaukasus den Waldmenschen[4]. Über die »Wassermenschen« bei den finnisch-ugrischen Völkern handelt die Studie von Holmberg. Seine Ansicht über diesen Gegenstand faßt er folgendermaßen zusammen: »Bei meinen Forschungen über die wotjakische Religion bei den Wotjaken selbst wurde meine Aufmerksamkeit durch den Umstand gefesselt, daß sie einen auffallenden Unterschied zwischen zwei Arten von Gottheiten machen, deren eine regelmäßig murt (»Mensch«), die andere mumi (»Mutter«) genannt wird. Die murt-Geister, die, wie schon aus dem Namen hervorgeht, in der Phantasie der Wotjaken stets in Menschengestalt auftreten, denkt man sich außer als Bewohner des Heims (»Hausmensch«, »Viehhofmensch«, »Riegenmensch«) auch als solche des Waldes (»Waldmensch«) und des Wassers (»Wassermensch«). Nach der Ansicht von Holmberg, der hierin Kaarle Krohn folgt, sind diese »Menschen« aus den Geistern der Verstorbenen abzuleiten[5]. Die »Mütter« hingegen (»Sonnenmutter«, »Erdmutter«, »Donnermutter«, »Flußmutter«) sind echte Naturpersonifikationen, die Gegenstände selbst und nicht menschenähnliche Wesen[6]. Sollen wir nun diese Beobachtung des Ethnographen analytisch beleuchten, so drängt sich uns die Annahme auf, daß die fehlende Menschenähnlichkeit der Mütter schon als Verdrängungsprodukt zu verstehen ist.

Kinderhöhlen und Kinderbrunnen.

Auf einer bedeutend primitiveren Stufe ist die Natur nämlich von mütterlichen Genitalien erfüllt. Die Miaotze, eine vorchinesische Bevölkerungsschichte in der Provinz Kanton, glauben, daß die Kinderseelen in einem Garten leben und, wenn die Frauen unfruchtbar sind, dort von Geistern zurückgehalten werden, die man Blumengroßvater und Blumengroßmutter nennt. Um diese zu bewegen, die Kinderkeime herauszugeben, wird die Zeremonie des »Blumenanbetens« vollzogen[7]. Bezeichnend ist die Vorstellung der Hidatsa.

---

[1] Sternberg: l. c. 253.

[2] Yrjö Wichmann: Wotjakische Sprachproben. Journal de la Societé Finno Ougrienne. XIX. 59. 120

[3] Kandinski: Materiali l. c. 108.

[4] A. Chachanov: Meschi. Ethnograficeskoje Obozrjenie. 1891. II. 13.

[5] U. Holmberg: Die Wassergottheiten der finnisch-ugrischen Völker. 1913. 13, 225.

[6] U. Holmberg: l. c. 13.

[7] Ploss-Bartels: Das Weib. 1908. I. 788. Bericht des Missionärs Krósczyk. Angeführt von Reitzenstein: Der Kausalzusammenhang zwischen Geschlechtsverkehr und Empfängnis. Ztschr. f. E. 1909. 671. Wenn eine Frau kinderlos ist, so adoptiert sie ein Mädchen aus fremder Familie, dadurch hofft sie, auch eigene Kinder zu bekommen. Jede Frau wird nämlich in der Geisterwelt von einem Baum vertreten. »As, in this world, men graft one tree by the shoot of another and thus have the desired fruit, the Chinese have devised the astute expedient of

Bei ihnen heißt eine Höhle am Knife River »Makadistati«, d. h. »Haus der Kinder«. Der Eingang der Höhle ist nur spannenweit (Vagina), nach dieser Höhle pilgern die unfruchtbaren Frauen, um sich von hier aus Kinder zu holen. In der Höhle halten sich die Kinder als winzig kleine Wesen auf (Spermatozoen, Kinderkeime)[1]. Wenn das Ehepaar bei den Zuni ein Mädchen wünscht, so gehen sie zum »Mutterfelsen« auf der Westseite des »Korn-Berges«. »The base of this rock, is covered with symbols of the a sha (vulva) and is perforated with small excavations«. Ein ganz klein wenig vom Felsen wird von der Frau in eine winzige Vase abgeschabt und diese wird dann in eine der Höhlungen des Felsens gelegt[2]. Die kleine Vase in der Höhle des Mutterfelsens ist natürlich die Tochter im Leibe der Mutter. Für die australischen Parallelen, die zur tiefergehenden Erklärung des ganzen Vorstellungskreises eigentlich ausschlaggebend sind, sei vorläufig auf Hartland verwiesen[3], da ich darüber an anderer Stelle handeln werde (im »Australian Totemism«). Aber auch in Europa ist Analoges vielfach belegt, wenn es auch unter den Kulturvölkern nur mehr die Kinder sind, die noch in der infantilen Vorstellungswelt ihrer Steinzeitahnen leben. So kommen die Kinder in Leobschütz aus dem Krählteichel, in Ohlau aus dem Schwarzbrunnen, in Zobten aus einem jetzt mit einer großen runden Steinplatte bedeckten Brunnen im Osten der Stadt, kurz aus dem Wasser, an dem oder in dessen Nähe der Geburtsort liegt[4] (Fruchtwasser). In Köln sitzen im Kunibertsbrunnen die

---

adopting a child into a childless family, hoping that thus there will in due time be flowers on the flowerless tree in the spirit land, representing the barren wife and if so, she will be sure to have children.« Eine andere Zeremonie zur Erzielung von Fruchtbarkeit heißt »changing the flower-vase«. Jemand muß ins Jenseits gehen »and change the earth in the vase, which has the flower tree which represents the particular wife in question«. J. Doolittle: Social Life of the Chinese. 1866. I. 113. 114. Zur Blumensymbolik vgl. C. G. Jung: Konflikte der kindlichen Seele. Jahrbuch II. 1910. Kinder werden auch aus dem »Kindersaal« eines Tempels geholt. G. M. Stenz: Beiträge zur Volkskunde Süd-Schantungs. Veröffentl. des Städtischen Museums für Völkerkunde zu Leipzig. I. 1907. 68.

[1] J. O. Dorsey: A. Study of Siouan Cults. Bureau of American Ethnology. Report. XI. 516. Vgl. Th. Reik: Völkerpsychologisches. Intern. Ztschr. f. Psychoan. 1915. III. Die Höhle oder das Innere des Berges ist sowohl als Aufenthaltsort der Kinderseelen wie auch als Wohnsitz der bösen Geister häufig. In letzterem Falle ist eben die Uterusübertragung auf die Natur mißlungen und Umwertung der Höhlengeister zu bösen Geistern ist eben als Symptom des Widerstandes gegen die Uterusregression (die ja dem Tode gleichbedeutend ist) aufzufassen. (Vgl. die Vorstellung der Höllenqualen der Embryo im Mutterleib. E. Abegg: Der Pretakalpa des Garuda-Purāṇa. 1921. 93.) Die Uterussymbolik muß natürlich durch die Höhlenwohnungen der Ahnen eine bedeutende Festigung erfahren haben, wie sie anderseits eben als unbewußte Ursache bei der Wahl jener Höhlenwohnungen in Betracht kommt. Róheim: Primitive Man and Environment. Int. Journal of Psychoanalysis. 1921. 164, 168.

[2] M. C. Stevenson: The Zuni Indians. XXIII. Annual Report of the Bureau of American Ethnology. 1904. 293.

[3] E. S. Hartland: Primitive Paternity. I. 1909. 237.

[4] P. Drechsler: Sitte, Brauch und Volksglaube in Schlesien. 1903. X. 180.

ungebornen Kinder um die Mutter Gottes herum, die ihnen Brei gibt und mit ihnen spielt[1]. Auf dem Heinzelberge bei Zell steht die Mariarastkapelle, aus der die neugeborenen Kinder geholt werden. Hinter dieser Kapelle findet sich ein Brunnen. Von der Kapelle selbst wird folgende Sage erzählt: Über ihr stand einmal ein uralter Baum. Als man ihn umhackte, hörte man aus ihm eine klägliche Stimme erschallen, denn die Mutter Gottes war in dem Baum[2]. Im Rheinischen erzählt man den neugierigen Kindern, daß die Kinder von einem Teiche, Brunnen oder einer Pfütze, oder auch von schweren, im Waldesgrün verborgenen Felsen herkommen[3].

Die Naturdämonen und das Fremde. Wenn wir von der Tatsache der Geburtsangst ausgehen, die als Reaktionsbildung auf eine dem Individuum abgerungene Verzichtleistung aufzufassen ist, so werden wir hier einen Versuch erblicken müssen, den ursprünglichen Zielpunkt der regressiven Tendenzen nach außen zu kehren und eine Fixierung an die Umwelt durch projizierte Ersatzobjekte des mütterlichen Genitales zu erreichen. Je weiter dieser Heilungsversuch fortschreitet, in um so entlegenere Gebiete wird die bei der Geburt entstehende Angst, in um so entlegenere Gebiete werden ihre Vertreter, die bösen Dämonen, verlegt. Diese Angst vor dem Unbekannten ist wohl auch eine der Quellen des Nationalgefühls, welches sich ja bei den Primitiven hauptsächlich in dem Haß gegen und Angst vor den »wilden Schwarzen«, d. h. den Eingeborenen solcher Stämme, mit denen der Stamm keine freundlichen Beziehungen unterhält, äußert. Da der Haß die älteste

[1] Wuttke: Volksaberglaube. 28.

[2] J. V. Zingerle: Sagen aus Tirol. 1891. 16, 17.

[3] A. Wrede: Rheinische Volkskunde. 1919. 107. Über den Ursprung der Kinder im europäischen Volksglauben vgl. außer den schon erwähnten Arbeiten von Hartland (siehe auch desselben Verfassers: The Legend of Perseus. I—III. 1894). Reitzenstein und auch P. Saintyves: Les Vierges Méres. 1908: die Umfrage von O. Schell: Woher kommen die Kinder? Urquell. 1893. 224 u. f. Die Kinder werden aus Höhlen, aus dem Wald, Baum, Brunnen oder Teich gebracht. Frau Holle hütet die Seelen der ungeborenen Kinder in den Hollenteichen. Wuttke: Sächsische Volkskunde. 1903. E. Mogk: Sitten und Gebräuche. 331. Über Brunnerursprung vgl. D. Mc. Kenzie: Children and Wells. Folk-Lore. XVIII. 1907. 274, 275. Zur Bedeutung des Brunnens: »Nur jener Brunnen ist heil, in welchem eine Kröte (= Uterus, Embryo) sich aufhält.« Fr. Schönwerth: Aus der Oberpfalz. Sitten und Sagen. 1858. II. 171. Nach französischem Volksglauben findet man die Knaben im Garten unter den Kohlblättern, die Mädchen unter einem Rosenstrauch. P. Sebillot: Le Folklore de France. 1906. III. 474. Nicht weit von dem Brunnen der heiligen Sabina, welche den Frauen zu einem Mann verhilft, ist der »pierre de Kerlinkin«, ein fünf Meter hoher Monolith, aus dem die Kinder kommen. In Ormont heißt eine solche Felsengruppe, wo die ungeborenen Kinder verweilen »Château des Fées«, in Belfort »Roche de la Miotte« daher sich die Einwohner dieser Ortschaft überhaupt »Enfants de la Miotte« nennen. Sebillot: l. c. I. 334. Vgl. auch die Uterussymbolik in den poetischen Landschaftsschilderungen. M. J. Eisler: Über einen besonderen Traumtyp. Imago. VI. 323. J. W. Preger: Note on William Blake's Lyrics. The Internal Journal of Psycho-Analysis. I. 1920. 196. Zu diesem Abschnitt über Naturgeister überhaupt ist die Arbeit von Eisler heranzuziehen, ferner Sachs: Über Naturgefühl. Imago. I. 2. und die interessanten Ausführungen von Dr. Radó in der Dezembersitzung (1920) der Budapester Ortsgruppe (Diskussion).

Relation zum Objekt ist, so muß dieser Haß eben in der Außenwelt untergebracht werden und je größere Kreise die Libidinisierung der Welt um sich zieht, desto weiter ab liegt das Reich der Dämonen. Die Dämonen (d. h. die Angstvorstellungen) sind nun einmal jedenfalls da; hat das nicht introjizierte Gebiet eine menschliche Bevölkerung, so wird eben diese zu Dämonen in den Vorstellungen des Stammes[1]. »The practice of magic, or the belief in the harmful magic of others, pervades the daily life of the aborigines. Either it is the baleful influence of a stranger, or, . . . , of a man of the other class, or of one of the other sex or, . . . of some tract of country acting injuriously on strangers« (Narzißmus der kleinen Unterschiede: Freud). Eine solche besonders angstbetonte Landschaft existiert zwischen dem La Trobe River und dem Jarra River. In Gippsland spricht man von dieser Gegend als Wea-wuk, »Schlechtes Land«, wohingegen die Kulin es »Marinebek«, also »Vorzügliches Land« nennen, ein Beispiel der ambivalenten Besetzung einer Vorstellung, da ja beide Stammesgruppen die Besitzer einzelner Teile dieser Strecke sind. Der Teil des Schlechten (Vorzüglichen) Landes, welcher nach Gippsland hinüberreicht, gehört den Brataua- und Brayaka-Horden der Kurnai. Wenn nun ein Kurnai aus einer anderen Horde zu Besuch kommt, muß sich einer von den Einheimischen seiner annehmen. Er darf sich weder mit Speise, Trinkwasser noch Unterkunft versorgen, das alles hat sein Vormund für ihn zu tun. Bevor er ins Innere vordringt, muß er die Landessprache erlernen. Wenn sein Vormund das Lager ver-

[1] Die Watchandie haben große Angst vor dem Bosheitszauber der nördlich wohnenden Angardie. A. Oldfield: The Aborigines of Australia. Transactions of the Ethnological Society. III. 240. Nach einem Todesfall wird der erste Fremde, den man trifft, niedergemetzelt. J. Mathew: Eaglehawk and Crow. 1899. 123. »Strangers invariably look on each other as deadly enemies.« Edward M. Curr: The Australian Race. I. 1886. 64. »Die Landgeister heißen ‚Manoin' und wohnen im Walde als Geister oder auch boshafte Zauberer, die durch böse Geister besessen sind.« A. Bastian: Der Papua des dunkeln Inselreichs. 1885. 25. »Vadavada are creatures who frequent the bush. They connect a sudden attack of illness with an evil spirit whom they call Vata — supposed to live in the bush. — But the same name appears to have been applied to predatory bushmen who might fall upon and kill a wandering Koita, as well as to certain non human beings.« Manche hielten sie für Dämonen, manche für Zauberer der benachbarten Koiari. C. G. Seligmann: The Melanesians of British New Guinea. 1910. 187. Nopitu heißt der Dämon und der vom Dämon besessene Mensch. R. H. Codrington: The Melanesians. 1891. 153. »The sorcerers victim is nearly always a member of another community.« Robert W. Williamson: The Mafulu. 1912. 276. Die Aryer nannten die primitive Urbevölkerung Indiens Dämonen. G. L. Gomme: Ethnology in Folklore. 1892. 47. Krankheit rührt von stammesfremden Zauberern her. R. Brough-Smyth: The Aborigines of Victoria 1878. I. 110. »It was held that almost all deaths were due to the magic of Basilaki folk or other strangers, and it was also said that if anyone was ill any Basilaki man who was on the island might be asked to come to the sick man and see if he could come and help him.« C. G. Seligmann: The Melanesians of British New Guinea. 1910. 639. (Auf Grundlage der reaktiven Zärtlichkeitsströmung meldet sich hier demnach schon die Idee von der Heilkraft des Fremden, beziehungsweise des Dämonischen.)

läßt, vertritt ihn ein anderer Eingeborener bei seinem Schützling. Mit einem Wort, der Fremde benimmt sich wie ein Kind, das sich nicht selbst zu versorgen weiß, das erst reden lernen muß und das man nicht ohne Aufsicht lassen kann. Bei den Jajaurung muß der Fremde zuerst drei Schluck Wasser durch ein Rohr langsam in seine Kehle träufeln lassen, sonst würde seine Kehle sich verschließen. Man gibt ihm nur kleine Stückchen von gebratenem Fleisch[1], kurz er wird gesäugt und gefüttert wie ein kleines Kind. Hier wiederholt sich also im kleinen die psychische Überwindung der Angst vor der Umwelt, und hiezu wird gerade die Regressionstendenz, das Streben nach der vollen narzißtischen Glückseligkeit und Selbstgenügsamkeit des Intrauterinlebens verwendet, indem die Natur zur Mutter, die Erde zur Mutter Erde, Höhlen, Schlünde, Teiche, Bäume und Wälder zu den Vertretern der mütterlichen Genitale werden. Der Fremde überwindet seine Angst vor dem »Schlechten (Vorzüglichen) Land« eben auf demselben Wege, wie er dereinst die Urangst überwunden, er läßt sich von dieser Gegend an Kindesstatt adoptieren. Die reale und die libidinöse Eroberung der Umwelt laufen einander parallel, bei der Verbreitung der Kultur des Ackerbaues, des Christentums ziehen sich die Dämonen auf die unwirtlichsten Gegenden zurück oder verschwinden ganz von dieser Erde[2].

[1] A. W. Howitt: Native Tribes of South East Australia. 1904. 402, 403. Ein jedes Dorf der Tami hat einige »schlechte Plätze«, die von »schlechten Platzgeistern« bewohnt werden. Es sind das Schluchten, Wasserlöcher, große Bäume und Felsen, in denen diese Krankheitsgeister (eben wie sonst die ungeborenen Kinder) hausen. Diesen Plätzen dürfen sich wohl die Besitzer, d. h. die ur- oder ersteingesessenen Bewohner des Dorfes ohne Gefahr nähern, während fremde Menschen von den Geistern mit Krankheiten geschlagen werden. Bamler: Tami. Neuhauß: Deutsch Neu Guinea. III. 1911. 517. In der Angst vor diesen Schluchten äußert sich eben die Regressionslust mit negativem Vorzeichen.

[2] Die Billeweiß sind im Laufe der Zeit von dem Peitschenknallen der Hirten und Fuhrleute verscheucht worden. G. Graber: Sagen aus Kärnten. 1914. 65. Wenn die Geister Kleider (Fortschritt der Kultur!) als Belohnung ihrer Dienste kriegen, müssen sie fort. »Jetzt muß ich fort Von diesem Ort, Lebt wohl für immer, Ich komme nimmer« sagen sie dann. J. V. Zingerle: Sagen aus Tirol. 1891. 61. ff. Glockenläuten vertreibt die Zwerge, Heinchen, Buschmännchen. R. Kühnau: Schlesische Sagen. 1911. II. 66, 67, 69. 74, 75, 76, 77, 119, 146. Auch Kümmelbrot vertreibt die Zwerge. Ebenda. II. 65, 145. »Allmählich zogen sich die kleinen Wesen in einzelne Berge zurück und jetzt sind sie alle fortgewandert.« S. 145. Glockengeläute vertreibt Zwerge und Riesen. P. Sartori: Glockensagen und Glockenaberglaube. Zeitschrift des Vereines für Volkskunde. 1897. VII. 359, 360. Das Ausroden der Wälder, anlegen von Hammer- und Pochwerken verscheucht sie. Wuttke: Der deutsche Volksaberglaube. 1900. 42. Heinchen werden durch weidende Herden und läutende Glocken vertrieben. Grimm: Deutsche Mythologie. 1875. I. 380. Die Ansicht von D. Mc. Ritchie: The Testimony of Tradition. 1890. und G. L. Gomme: Ethnology in Folklore 1892. Folk-Lore as an Historical Science. 1908. geht dahin, daß wir die Zwerge und Elfen als die mythischen Vertreter einer zwerghaften Urbevölkerung auffassen müssen. (Vgl. auch. W. J. Evans Wentz: The Fairy Faith in Celtic Countries. 1911. 234.) Das entspricht auch vielfach den Anschauungen des Volkes. In der Oberpfalz betrachtet man die Hankerl als Ureinwohner des Fichtelgebirges. Fr. Schönwerth: Aus der Oberpfalz. 1858. II. 315. Ebenso die übermenschlich großen, »saligen

Libidobesetzung der Außenwelt und das Loslösen der Besetzungen.

Die erste Form also, in welcher der Mensch die Außenwelt erfaßt, ist gewissermaßen ein Entwertungsversuch dieser Außenwelt, denn über und neben dem Reich der Realität wird eine animistische Wunschwelt gesetzt. Auf die Frage, wie die ursprünglich starr egozentrische Libido dazu kommt, nach außen zu streben, könnte man verschiedene Vermutungen als Antwort geben. Einerseits könnten wir von einer Rückwirkung der Außenwelt, beziehungsweise des Realitätsprinzips auf die libidinösen Strebungen sprechen. »Dies ist der Weisheit letzter Schluß, der Mensch soll wollen lernen, was er muß.« Der Mensch wird eben im Kampf mit der Realität sich nicht anders behaupten können, als indem er Kraft aus dem großen Reservoir alles Wollens, der Libido, schöpft. Dann werden wir aber auch vermuten, daß es sich eben um den psychischen Überbau und die Fortsetzung eines biologischen Vorganges handelt. Wir haben schon darauf hingewiesen, daß die belebte Umwelt einem »veralteten Standpunkt« in der Ontogenese entspricht: die erste prä-

---

Frauen«. Sie gelten als Ureinwohner des Drautales, die in den Kämpfen mit den nachgekommenen kleineren Menschen ihren Untergang gefunden hätten. G. Graber: Sagen aus Kärnten. 1914. 53. Manche Einzelheiten ihres Lebens, so wie die Sagen es schildern, werden auf Grundlage dieser »historisch-ethnologischen« Deutung verständlich. Das Dienstverhältnis, in welchem sie zu den Bauern als dienstfertige Hausgeister stehen, erinnert auffallend an die Verhältnisse in Südafrika, wo das Berg- und Wüstenvolk der zwerghaften Buschmänner von Zeit zu Zeit sich zu den ackerbautreibenden und viehzüchtenden Kaffern und Hottentotten begibt, als Lohnarbeiter auf dessen Gehöften lebend, bald aber wieder in die freie Wüste abzieht. Der sogenannte »Stumme Handel« (siehe Grierson: The Silent Trade. 1903 und F. Somló: Güterverkehr in der Urgesellschaft. Institut Solvay, 1909. B. Heller: Az Arab Antar-Regény. [Der Antar-Roman der Araber.] 1918. 188) wie er namentlich zwischen Pygmäen und Negervölkern in Zentralafrika beobachtet wird, würde die schwedische Sage vom Bergschmied unter den Zwergen erklären, der verlangt, man »solle nur Eisen und Stahl auf die Bergklippen legen und man werde dann die Arbeit bald fertig an demselben Platze liegen finden«. Grimm: Deutsche Mythologie. I. 379. Daß ihre Pfeile (Albschoß, elf arrow) Krankheit verursachen (Grimm: Ebenda. 381.), entspricht genau dem Glauben der Primitiven, wonach die Krankheiten von dem magischen Geschoß fremder Zauberer, die aber von den Geistern nicht genau unterschieden werden, herrühren. (Vgl. Róheim: A varázserő fogalmának eredete. 1914. 240.) Neben diesem realistischen Zug läuft aber das animistische Element der Sage — die libidinöse und die reelle Eroberung des Neulandes sind parallele Vorgänge. Die Geburtsangst äußert sich zunächst vor allem Unbekannten, daher sind die Fremden, die Naturgeister, eben Dämonen. In den objektivierten Vertretern der Angst, den Dämonen, kehrt aber auch das angstempfindende Subjekt, der Neugeborene, das Kind wieder. Die Fankerl sind kleine Leute, so groß wie Kinder. Sie gehen nur in jene Häuser, wo Kinder sind. Schönwerth: Aus der Oberpfalz. 1858. II. 304. Sie werden als »Heinchen«, »Heimchen« mit den Seelen ungetauft verstorbener Kinder identifiziert. Grimm: I. 228, 369, und auch als Seelen überhaupt aufgefaßt. Ebenda. 369. Als solche sind sie Däumlinge. Ebenda. 372, 373. Sybel: Daktyloi. Roschers Lexikon. I. 940. (Auch die Artikel über Kabiren, Kureten, Korybanten und Th. Friedrich: Kabiren und Keilschriften. 1894. können herangezogen werden.) Da sie als Hausgeister auch allgemein Fruchtbarkeit verleihen, kommen wir von selbst auf die Deutung Zwerg = Phallos (Embryo). Ihre unterirdischen Wohnorte in Höhlen und in den Tiefen der Gebirge erinnern an die Felsen, aus denen die Kinder kommen (siehe oben). »Sie wohnen im Walde, in den Steingruppen, in Felsen, an welchen kleine Türchen ein- und ausführen«. Schönwerth: l. c. II. 324. Wenn eine Sagengruppe davon erzählt, wie sterbliche

natale Umwelt ist eben eine lebende[1]. Holen wir nun noch die Tatsache nach, daß die Geburt ein Vorgang ist, durch welchen der Mensch von innen nach außen herausgedrängt wird[2], so werden wir sehen, daß die libidinösen Strebungen dem Körper einfach folgen, auch sie gehen von innen nach außen, vom Autoerotischen zum Objekt, sind aber dabei mit den Merkmalen ihres früheren Aufenthaltsortes behaftet, welcher für die künftige Objektwahl vorbildlich wird. Wir unterscheiden aber zwei Typen der Objektwahl im Liebesleben: nach dem Anlehnungstypus, d. h. die Vorbilder für die Liebesobjekte sind die Eltern, und nach dem narzißtischen Typus, d. h. vorbildlich ist die eigene Person[3]. Wenn wir aber die Sache näher betrachten, so werden wir sehen, daß eigentlich immer beide Vorgänge, beide Typen der Objektwahl, zugleich vorhanden sind, die Libido sucht am neuen Objekt sowohl die Mutter als erstes lustspendendes Objekt der Außenwelt wie auch die am eigenen Körper verspürte autoerotische Befriedigung. Da der Mensch doppelt ist, muß sich die Natur auch verdoppeln: d. h. sie wird mit Seelen bevölkert. Die Libido rächt sich an der Außenwelt: ihr wurde ja die Anpassung, das Prinzip der Realität erst abgerungen, nun versucht sie, diese Außenwelt nach eigenem Vorbild umzumodeln. Das Streben der Libido geht aber nach dem eigenen Ich im Zustand

---

Frauen den kreißenden Zwerginnen in ihrem Lande unter der Erde oder unter dem Wasser Geburtshilfe leisten (siehe E. S. Hartland: The Science of Fairy Tales. 1891. 37), so deutet die Sage damit funktional an, daß diese Wohnorte der Zwerge eben den Uterus symbolisieren. Wenn sie sich satt gegessen haben, »so geht es in den Backofen zum Tanzen und Dreschen, zehn Paare können in einem Backofen dreschen«. In Fronau heißt es, wenn kleine Menschen einander heiraten, »Diese bringen auch Strazeln zur Welt, deren zwölf in einem Backofen dreschen«. Schönwerth: l. c. II. 292. Was aber der Backofen ist, wissen wir ganz gut (siehe oben über den Herd), der Backofen wird bald einfallen, heißt es, wenn eine Frau der Niederkunft entgegensieht. P. Drechsler: Sitte, Brauch und Volksglaube in Schlesien. 1903. I. 181. Wie wir schon ausgeführt haben: die Gegenden mit Angstbesetzung (Urvölker als feindliche Zauberer oder Geister) werden von der nach außen gekehrten regressiven Libido sekundär überflutet, (d. h. ein Teil der Angst wird in Libido zurückverwandelt) mit symbolischen Uteri und mit Seelen, d. h. mit Embryonen bevölkert. Diese gehen dann eine Verbindung mit den Angstobjektivationen ein und so erhalten wir die hilfreichen, aber auch feindlichen Zwerge, Elben und Feen. Auf die Zwerge als Großvätergestalten im Anschluß an die Phantasie der »Generationsumkehr« (Jones) und die Wechselbalgsagen einzugehen ist hier nicht der Ort. Vgl. Jones: The Phantasy of the Reversal of Generaticus. Papers on Psycho-Analysis 1918. 658 (teilweise auch in Zeitschrift I, Heft 6 erschienen) und Negelein: Eine Quelle der indischen Seelenwanderungsvorstellung. A. R. W. VI. 320.

[1] D. h. das »Unheimliche« (Belebtes Objekt) ist eben das »Heimliche« (Uterus). Siehe Freud: Das Unheimliche. Imago. V. 5/6 und Kolnai: Über das Mystische. Imago. VII. 1.

[2] Es ist auch die Verdrängung des ursprünglich regressiven Narzißmus, welche die Projektion auf die Umgebung herbeiführt. Sachs: Über Naturgefühl. Imago. I. 126.

[3] Vgl. S. Freud: Zur Einführung des Narzißmus. Jahrbuch VI. 1914. 15, 23. Über die Urübertragung der autoerotischen Lust- und Unlustgefühle. Ferenczi: Introjektion und Übertragung. Jahrbuch I. 2. Hälfte. S. 430.

der höchstmöglichen Libidobefriedigung, d. h. nach dem Intrauterin-Ich. Die Seele steckt im Objekt wie der Embryo in dem Uterus, das narzißtische Streben ist notgedrungen auch ein Streben nach der Mutter[1]. So erklärt sich das vikariierende Auftreten der »Seelen« und der »Mütter« der Naturgegenstände. Um aber zur Vorstellung der Seelen zu gelangen, müssen wir mit zwei Faktoren rechnen: mit dem autoerotischen Trieb und mit dem Widerstande, welcher die volle Befriedigung hemmt. Der zuerst entdeckte Teil der Außenwelt für den Säugling ist jener Teil seines Körpers, welcher sich dem Streben nach bedingungsloser Triebbefriedigung widersetzt. (Freud.) Hier haben wir also Lustprinzip und Realitätsprinzip, Innen und Außen, Libido und Widerstand, Seele und Körper am eigenen Ich. Nun wirkt auch dieser Widerstand vorbildlich: er wird in die Außenwelt verlegt. Wo aber Widerstand ist, ist auch Libido, wo ein Tabu, dort auch ein Genius, die Seele oder der »Eigner« des Gegenstandes. In gewissem Sinne ist es auch richtig zu sagen (wie die Eskimo etc. meinen), daß das Verbot vom Inua ausgeht, denn eine Hemmung gibt es nur dort, wo ein Trieb vorhanden ist. Es führt aber noch eine andere Entwicklungsreihe zu diesem »verbietenden« Charakter der »Eigner«. Wenn wir das oben Gesagte nun in die Sprache der Objektliebe übersetzen, so werden wir finden, daß die Mutter das Prototyp des erstrebten Objektes, der Vater aber als »Besitzer« der Mutter Vorbild des Widerstandes ist[2]. Ebenso wie wir ein vikariierendes Auftreten der »Seelen« und »Mütter«[3] der Objekte nachweisen können, läßt sich auch das Vikariieren der »Menschen«, »Besitzer«, »Seelen« und »Väter« der Gegenstände konstatieren[4].

[1] »The rice-soul (sĕmangat padi) is contained in the mother-sheaf.« W. Skeat: Malay Magic. 1900. 247.

[2] Dieses Verhältnis wird von C. G. Jung: Wandlungen und Symbole der Libido, 1912, erkannt, jedoch durch eine »anagogische« Umkehrung der Relation zwischen dem Symbol und dem unbewußten Inhalt weggedeutet.

[3] Vgl. die »Herrin« oder »Mutter« des Wassers bei den Mordwinen. Holmberg: Wassergottheiten. 141, die »Herrin« und die »Tochter« des Sees bei den Burjäten. L. Stieda: Das Schamanentum unter den Burjäten. Globus LII. 252, die »Frau der Türkisen« in Mexiko. K. Haebler: Die Religion des mittleren Amerika. 1899. 67. »Mann des Windes« und »Mutter des Windes« im ungarischen Volksglauben. Gönczi: Göcsej. 1914. Der Hausgeist der Mordwinen heißt »Haus-Mutter«. Smirnov: Nebrozski iz istorii Finnskoj Kulturi. Etn. Obozr. 1891. II. 71.

[4] Der Ahnengeist Domovoj heißt auch »chozain« Besitzer. N. Ch.: K voprosu o religioznych vozzrenijach Krestyan Kalužskoj Gubernii Etn. Obozr. 1892. II/III. 213. Bondarenko: Poverja Krestyan Tambovski Gubernij. Živaja Starina. 1890. 116 Usakov: Materiali po narodnym vjerovanijam velikorussov. Etn. Obozr. 1897. II/III. 149, 152. »Wasser-Alter«, »Herr des Wassers«, »Wasser-Großvater« sind synonyme Begriffe. Holmberg: l. c. 117. Daß diese Wassergeister von den Menschen häufig dasjenige fordern, »wovon er nichts weiß«, nämlich das unterdessen geborene Kind (Holmberg: l. c. 115), zeigt auch, daß sie Projektionsfiguren des Vaters als Verfolgers sind. Lokalgottheiten, beziehungsweise Heilige sind »Väter« und »Mütter« der Objekte im mohammedanischen Volksglauben. S. J. Curtiss: Ursemitische Religion. 1903. 88. Die Vaterprojektion hat noch eine

Wenn der Inua vornehmlich in das Verhältnis des Besitzers zum Gegenstande tritt und sich so allmählich vom Objekt loslöst, so entspricht das eben dem Vorgang, der zur Entwicklung des Eigentums überhaupt führt. Das Eigentum ist, wie ich dies an anderer Stelle nachzuweisen versucht habe, eine supraorganische Fortsetzung des eigenen Körpers und die Inua treten ja ihre Laufbahn an, indem sie sich zu den Gegenständen, die später als ihr Eigentum gelten, tatsächlich so verhalten wie die Seele zum Körper. Allmählich wird die anfangs unentbehrliche, starke Libidobesetzung den materiellen Objekten teilweise wieder entzogen, sie treten in immer geringerem Maße als Bestandteile des eigenen Körpers auf. So löst sich auch der »Inua« immer mehr von seinem Besitze los. Nur in Anlehnung an diesen Vorgang läßt sich die in der Religionswissenschaft allgemein angenommene Vermenschlichung der tiergestaltigen Götter vollkommen verstehen. Nicht als Tier an sich, sondern als Vertreter eines menschlichen Inhaltes (Vater-, Mutter-Imago, Doppelgänger) ist das Tier ursprünglich Kultobjekt. Diese »Besetzung« wird aber allmählich vom materiellen Substrat immer mehr losgelöst. »Tiere sind Menschen, die bloß eine tierische Hülle tragen«[1], bis zuletzt in den Religionen der Halbkulturvölker die Götter zu den »Besitzern« des Tieres werden[2].

Die Außenseele.

So wären wir am Ende des Vorganges zum Ausgangspunkte zurückgekehrt, Alpha und Omega, Anfang und Ende ist eben der Mensch selbst. Nun wollen wir daran schreiten, die einzelnen Entwicklungsetappen dieser Angliederung des Selbst an die Außenwelt, die wir hier teilweise schon vorweggenommen haben, etwas näher

zweite Quelle, die des Schuldgefühles. Es ist der ermordete Vater der Urhorde, dessen erinnyenhafte Doppelgänger seinen Söhnen überall in der Natur entgegentreten. Dieses Schuldgefühl wird freilich auf die Geisterwelt projiziert: sie stammen von den sündigen, gefallenen Engeln. P. V. Ivanov: Narodnija raskazi o domovych, ljesich, vodjanich iz russalkach Ref. (Ljacki.) Etn. Obozr. 1894. 164. W. J. Evans Wentz: The Fairy Faith in Celtic Countries. 1911. O. Dähnhardt: Natursagen. 1907. I. 133. Daher vermehren sich auch die Waldgeister aus dem vergossenen Blut. »So viele Blutstropfen von dem Waldgeist tröpfelten, so viele neue Waldgeister entstanden auch.« Irjö Wichmann: Wotjakische Sprachproben. Journal de la Societé Finno-Ougrienne. XIX. 85. Wenn die Wotjaken meinen, daß die Wassergeister sich in demselben Verhältnis mehren, wie die Menschen ertrinken (Holmberg: l. c. 70), wenn den Finnen die Toten als Wassergeister erscheinen (Holmberg: l. c. 225) und wenn die Wassergeister der Sulka von Menschen abstammen, die vor langer Zeit ins Wasser sprangen (R. Parkinson: Dreißig Jahre in der Südsee 1907. 199), so werden wir die tiefsten Quellen dieser Vorstellungen in der Reue suchen, welche die Mitglieder der Brüderhorde nach der Ermordung des Vaters und in ihrer Sehnsucht nach dem Getöteten empfinden. Er erscheint ihnen wieder, weil sie es ja wünschen, doch mit einem Angstvorzeichen behaftet, weil sie ihn ja ermordet haben. Mit dieser Angst verbindet sich die Angst vor den unbekannten Gebieten der Natur (Neuauflage der Geburtsangst) zu einem Naturdämon.

[1] Vgl oben bei Bogoras und auch Boas: Indianische Sagen der Nord-pazifischen Küste Amerikas. 1896.

[2] Vgl. z. B. das Material bei M. W. de Visser: Die Nichtmenschengestaltigen Götter der Griechen. 1903.

zu untersuchen. Nicht nur die Seelen im allgemeinen, auch die eigene Seele kann als außerhalb des Körpers in der sichtbaren Natur verweilend gedacht werden.

Wir haben es hier mit einer typischen Projektion zu tun, denn der Mensch schlägt einen Teil seiner eigenen Persönlichkeit, die Seele, zur Außenwelt. Wir können aber auch das Introjektionskorrelat zu dieser Vorstellung nachweisen, wenn nämlich der Mensch sein Interesse an der Außenwelt dadurch bekundet, daß er einen Teil derselben, gewöhnlich ein Tier, in sich hereinbezieht, als in sich lebend betrachtet; im ersten Falle haben wir das, was wir ethnologisch als Außenseele (external soul) bezeichnen, d. h. den Menschen im Tiere, die Fälle der zweiten Kategorie können wir am besten unter dem Titel »das Tier im Menschen« zusammenfassen. Bei der Außenseele handelt es sich darum, daß irgend ein Gegenstand zum Ersatzobjekt des eigenen Körpers wird und eine ursprünglich dem eigenen Körper geltende narzißtische Libidobesetzung erhält.

Lehrreiches Material haben wir in Melanesien. In Motlav heißt die Seele atai, etwas, das dem Betreffenden als ihm persönlich besonders wichtig erscheint[1]. Ähnlich verhält es sich mit dem tamaniu der Banksinsulaner. Der tamaniu ist sowohl Schutzgeist wie Außenseele. Man kann z. B. die Eidechse ausschicken, um den Feind zu töten, aber wenn die Eidechse dabei umkommt, so muß auch der Mensch, dessen tamaniu sie war, mit sterben[2]. Tamaniu bedeutet Ähnlichkeit von tama = »so wie«. Also etwa »Symbol«. Die »Ähnlichkeit« zwischen dem Ich und einer Eidechse, Schlange etc. findet man durch eine Art Inkubation. Im Krankheitsfalle muß man nachschauen, ob sich der tamaniu in Sicherheit befindet. In Mota wird das Wort nur in diesem Sinne gebraucht, in Aurora und in den Neu-Hebriden heißt es Seele[3]. Die Kondhs schicken ihre »halben Seelen« in Tigergestalt aus. Stirbt der Seelentiger, dann stirbt auch der Mensch[4]. An der Goldküste kauft sich der Häuptling oder sonst jemand einen jungen männlichen Sklaven. Dieser Sklave, der Crabbach oder Ocrah (Seele, Schutzgeist = narzißtische Abspaltung, siehe oben), ist die Seele oder das alter ego seines Besitzers. Diese Sklaven stehen in hoher Gunst und tragen Perlenketten, um ihren Rang zu bezeichnen. Ihnen ist so manches erlaubt, was ihre Genossen in der Sklaverei nicht tun dürfen, aber beim Tode ihres Herrn werden seine sämtlichen »Doppelgänger« getötet[5]. Besonders durchsichtig ist hier die narzißtisch-libidinöse Entstehung des Doppelgängers oder auch der Außenseele

[1] R. H. Codrington: The Melanesians. 1891. 250.

[2] W. H. R. Rivers: Totemism in Polynesia and Melanesia. Journ. Anthr. 1909. 177. Siehe auch W. H. R. Rivers: The History of Melanesian Society. I 14. II 365.

[3] Codrington: l. c. 251.

[4] Thurston: Castes and Tribes of Southern India 1909. III. 405.

[5] Th. J. Hutchinson: On the Social and Domestic Traits of the African Tribes. Transactions of the Ethn. Soc. I. 333.

(Seelenbehälter), die man ja etwa als Objekt- oder Tiersymbol des Doppelgängers verstehen kann. In einem tibetischen Märchen hat der Ogre seine Seele in einem schönen Knaben. In Händen hält der Knabe einen Kelch, darin ist eine Flüssigkeit, wovon jeder Tropfen das Leben eines der Opfer des Menschenfressers enthält[1]. So will sich ein Mentaweiinsulaner von seinem Amulett nicht trennen, denn er müßte sterben, wenn er es hingeben würde[2]. Südafrikanische Häuptlinge haben Schutzgeister in ihrer Begleitung in der »Person« ihres Lieblingsochsen, den niemand töten darf. »By constant training and kindness it gets into the habit of leaving the other cattle whenever the chief is washing himself with medicine outside the cattle fold, and licks up all the froth generally of an aromatic nature spilt from the medicine basin«[3]. Am Croßfluß kann der Mensch die zweite Hälfte seiner Seele in Gestalt eines wirklichen Flußpferdes beliebig gegen seine Feinde in Bewegung setzen. Stirbt der Mensch, so stirbt auch sein Seelentier. Mannsfeld beschreibt »den wirklich rührend freundschaftlichen Verkehr, in dem die Flußpferde mit den Bewohnern eines Dorfes standen[4]. Der Westafrikaner hat drei bis vier Seelen. Eine davon ist die »Buschseele«, die in irgend einem Tiere im Walde wohnt. Stirbt der Mensch, so muß auch das Tier sterben — und umgekehrt. Kein Laie kennt das Tier, welches seine Seele beherbergt, dies kann nur der Zauberer wissen. »It is usually in the temper that a bush-soul suffers. It is liable to get a sort of aggrieved, neglected feeling and wants things given to it«[5]. Nach den Anweisungen des Zauberers werden dann diese Opfer der Buschseele im Walde dargebracht[6].

Außenseele und Schutzgeist.

Die gewöhnlich in der Ethnologie gemachte strikte Unterscheidung der Außenseelen und Schutzgeister (Manitu) scheint uns unnötig, ein Schamane der Shuswap muß ja sterben, wenn sein Schutzgeist gefangengenommen oder getötet wird[7], und dasselbe ist der Fall bei den Naguals der Zentralamerikaner[8]. Sowohl Schutzgeist wie Außenseele sind Objekte der Triebübertragung, doch während der Schutzgeist mehr als eine Personifikation der aktiv-magischen Triebe des Individuums anzusehen ist, bedeutet die Außenseele eine

[1] O'Connor: Folk Tales from Tibet. 1907. 109, 113, 154. Der Sinn dieses Zuges wird durch eine Umkehrung hergestellt. Nicht der Knabe hält den Kelch, er ist im Kelch (Mutterleib) und die Flüssigkeit, von welcher jeder Tropfen ein Leben enthält, ist das Semen des Menschenfresservaters. Der schöne Junge ist seine eigene Infantilpersönlichkeit. Siehe weiter unten über Außenseele im Märchen.

[2] A. Maaß: Bei liebenswürdigen Wilden. (Mentaweiinsulaner). 1902. 79.

[3] A. Macdonald: Manners, Customs and Religions of South African Tribes. Journal of the Anthropological Institute. XX. 1890. 124.

[4] A. Mannsfeld: Urwald-Dokumente. 1908. 220, 221.

[5] Siehe oben über »Kult der eigenen Seele«.

[6] M. H. Kingsley: West African Studies. 1901. 177.

[7] J. Teit: The Shuswap. Jesup North Pacific Expedition. 1919. 612, 613.

[8] Frazer: Totemism and Exogamy. 1910. III. 443, 444. Crawley: Idea of the Soul. 1909. 157. F. Starr: Notes upon the Ethnography of Southern Mexico. 1898/1900. 22, 62.

Weiterentwicklung (wie wir ja dies schon für die Seele überhaupt angemerkt haben) der Vorstellungen, die sich an den passiv-magischen Handlungen emporranken. Frazer führt eine Anzahl von Fällen an[1], in denen die Seele bei gefahrvollen Anlässen aus dem Körper herausgezaubert und in Sicherheit gebracht wird, wenn sich das Ich in einer unlust- oder gefahrvollen Lage befindet, indem sich der ursprüngliche Narzißmus bedroht fühlt, so hilft sich die aufgestaute Libido durch ein Herüberströmen auf ein Objekt der Außenwelt. Die Unlust der Lage wird dadurch wettgemacht, daß das gefährdete Ich entwertet und entfremdet wird — die Seele wird ihm entzogen — und dafür wird irgend ein Objekt der Außenwelt, das sich in Sicherheit befindet, mit den freigewordenen Affekten (= Seele) besetzt und so zum Seelenbehälter gemacht[2]. In Celebes versteckt man die Seelen in Säcke, wenn man ein neues Haus bezieht, und gebärende Frauen verstecken ihre Seelen in Hackmessern[3]. Eine Navahogöttin, »das Mädchen, das sich in einen Bären verwandeln kann«, versteckt ihre Lebensorgane so, daß sie für Menschen unauffindbar sind, wenn sie in den Krieg zieht[4], und in einer Sage der Micmac versteckt einer aus Angst, der Feind könne ihn im Schlafe überfallen, seine Seele außer dem Hause und entgeht so dem Tod[5]. Auch das Schutzgeistsuchen geschieht in bedeutsamen Momenten des Lebens, meistens in der Pubertät, also in einer Lebensepoche, in welcher die aggressiv-motorische Triebrichtung besonders in den Vordergrund tritt und darum sagen auch die Stseelis, daß Frauen nur dann einen Schutzgeist haben, wenn sie Hexen (seawa) sind[6]. Der »Tornaq« der Eskimo ist des Zauberers Schutzgeist, der mächtigste der »Tornaq« ist der Bär[7]. Man unterscheidet auch einen »großen Torngak« (Torngarsuk), den mächtigsten dieser Geister. Manche behaupten, er sei ein einarmiger Mensch, andere sagen, ein großer Bär. Alle diese Wörter sind aber Weiterbildungen von Tarngek, welches Seele bedeutet[8]. An der Behring-

[1] J. G. Frazer: Balder the Beautiful. 1913. II. 153.

[2] Vgl. über Erkrankung und Übertragung der Libido auf Objekte. Freud: Zur Einführung des Narzißmus. Jahrbuch. VI. 11.

[3] B. F. Matthes: Bijdragen tot de Ethnologie van Zuid Celebes. 1875. 54. Angeführt bei Frazer: Balder the Beautiful. II. 153, 154. Siehe auch Crawley: Idea of the Soul. 1909. 118.

[4] W. Matthews: The Mountain Chant, a Navajo Ceremony. Report V. Bureau Am. Ethn. 406, 407.

[5] S. T. Rand: Legends of the Micmacs. 1894. 245.

[6] C. Hill-Tout: Ethnological Report on the Stseelis and Skaultis Tribes. Journal of the Anthropological Institute. XXXIV. 1904. 324. Über Hexen als Frauen mit einem männlichen Einschlag (nach dem Vorbild »Mutter mit dem Penis«), vgl. Róheim: Adalékok a magyar néphithez. 1920.

[7] F. Boas: Die religiösen Vorstellungen der zentralen Eskimos. Petermanns Mitteilungen. 1887. 308.

[8] D. Cranz: Historie von Grönland. 1770. III. 263. 264. Torngarsuk ist bald der Mann, bald der Sohn (ebenda) oder Enkel der Göttin der Gewässer und Seelen. (P. Egede: Nachrichten von Grönland. 1790. 103.) Dieses Schwanken deutet wohl darauf, daß alle Versionen ihre Richtigkeit haben und daß wir es mit einem Inzestverhältnis zu tun haben. Darauf deutet auch die Einarmigkeit als verschobene Kastration.

Schutzgeist und Ich-Ideal.

straße wird der Erfolg bei der Walfischjagd geschnitzten Walfischfiguren zugeschrieben, aber wenn jemand diesen Schutzgeist verliert, dann muß er sterben[1]. Die psychologische Bedeutung dieser tierischen Seelenäquivalente wird recht deutlich, wenn wir die Angaben in Betracht ziehen, daß der Mensch seinen Schutzgeist nachahmt, ihm ähnlich wird oder von ihm gewisse Eigenschaften bekommt, woraus natürlich ganz klar wird, daß die betreffenden Schutztiere bloß Personifikationen eben dieser im Menschen schon früher entweder bewußt vorhanden gewesenen oder von ihm erwünschten Eigenschaften sind[2]. So ist es z.B. bei den Fan, die ein Schutztier ⟨moame⟩ suchen, dessen Kraft, Mut oder Ausdauer sich der Junge aneignen soll[3]. Die Schildkröte z. B. symbolisiert die Schlauheit, der Krebs die Ausdauer. Oder aber die Eigenschaften können bloß latent im Unbewußten gewesen sein und gelangen im Pubertätstraum zum Durchbruch. Bei den Thompsonindianern von British Columbien dauert die Einweihungsfeier so lange, bis der Junge von irgend einem Tier träumt. Nun bemalen sie ihr Gesicht und schmücken ihre Kleidung laut den Anweisungen, die sie im Traum vom Schutztier bekommen haben und ahmen damit den Schutzgeist nach[4]. Die Gaben der Schutzgeister an ihre Schützlinge sind ihre eigenen Eigenschaften[5]. Die Ten'a tragen die Füße der schnellsten Flieger unter den Vögeln, damit sie rasch und ausdauernd laufen können und der Fuß des Falken macht den Träger zum guten Jäger[6]. Mit dem Stück vom tierischen Körper am Leibe werden die Grenzen der Persönlichkeit erweitert, das Tier wird introjiziert und nachgeahmt. Die Yuchi geben den Kindern, damit diese besser schlafen, ein Amulett, welches aus der Larve eines Käfers gemacht ist und die Schildkröte symbolisiert, so hat das Amulett doppelte Kraft, weil es die Kräfte dieser beiden Tiere vereinigt, die ihr ganzes Leben im Schlafzustande verbringen[7]. So ist der, dem der Donner oder der graue Bär erschienen ist, ein weit besserer Krieger als einer, dessen Schutzgeist etwa die Krähe, ein Coyote oder Fuchs ist. Manche Geister, besonders solche, die mit dem Tode und dem Sexuellen zusammenhängen, können nur die Schamanen besitzen[8],

---

[1] W. E. Nelson: The Eskimo about Behring Strait. XIX. Report. Bureau of Am. Ethn. 436.

[2] Siehe Freud: Zur Einführung des Narzißmus. Jahrbuch. VI. 15. Objektwahl. 1. Nach dem narzißtischen Typus. Fall c) was man selbst sein möchte. Nach den neuesten Forschungen von Freud würde der Schutzgeist hier dem »Ich-Ideal« entsprechen.

[3] Trilles: Le Totemisme chêz les Fans. 1912. 162, 163.

[4] J. Teit: Thompson Indians of British Columbia. Jesup North Pacific Expedition. 1900. 320.

[5] Vgl. J. G. Frazer: Totemism and Exogamy. 1910. III. 387, 400, 417, 426, 451.

[6] J. Jetté: On the superstitions of the Ten'a Indians. Anthropos 1911. 256.

[7] G. F. Speck: Ethnology of the Yuchi Indians. (Penns. Anthr. Publ. I. Nr. 1.) 1909. 137.

[8] Z. B. »Adolescent girl, privates of men, privates of women, the land of souls, ghosts, dead menshair.«

Jagdtiere gebühren dem Jäger, Fische und Fischereigeräte dem Fischer[1]. Der Shuswap, der die Bergziege zum Schutzgeist hat, ist ein besserer Bergsteiger als andere[2]. Auf der Kavaik-Halbinsel und in der Nähe der Kotzebue-Bucht sind die getrockneten Wieselmumien geschätzte Amulette. Junge Leute pflegen die getrockneten Mumien am Gürtel oder in einem Säckchen zu tragen, denn dadurch werden sie geschickt und rührig wie das Wiesel[3]. In Grönland kennt man den »pock« (d. h. Sack), eine Tierhaut, die ihrem Träger die Macht verleiht, sich in das betreffende Tier zu verwandeln[4]. Ein Schamane der Shuswap, der den Regen zum Schutzgeist hat, malt sein Gesicht mit roten Streifen, um die Regenwolke und die Regentropfen darzustellen[5], umgeht das Haus in der Richtung der Sonnenlaufbahn[6] und sagt: »Mein Schutzgeist wird die Welt umwandeln, bis er Regen findet«[7]. »Du gleichst dem Geist, den du begreifst.« Der Schamane sublimiert seine Persönlichkeit, wandelt sich in einen Regengeist und geht sozusagen in seinem »Ideal-Ich« auf. Die kleine Hütte ist nicht

[1] Teit: Thompson Indians. 355, 356.

[2] Teit: The Shuswap. Jesup Expedition. 1909. 607. Vgl. diesbezüglich ein häufiges Märchenmotiv. P. Jones: History of Ojibway, Indians 87—90. (Frazer: Totemism and Exogamy. III. 385, 386) H. Rink: Tales and Traditions of the Eskimo. 1875. 168, 182, 194—197, 222, 429, 445. Nelson: The Eskimo about Behring Strait. Report. B. A. A. 1899. 429.

[3] Nelson: The Eskimo about Behring Strait. XVIII. Report 1899. 437.

[4] Rink: l. c. 53.

[5] Der Wunsch nach Regen, der sich im Menschen regt, wird auch sonst durch analoge Bemalung am eigenen Körper in echt egozentrischer Weise zum Ausdruck gebracht, oder indem sie Tiere, die zum Wasser in Beziehung stehen, introjizieren und darstellen. Vgl. Frazer: The Magic Art. 1911. I. 254, 255. In dem oben behandelten Falle wird aber der Wunsch nach dem Regen auch noch als besonderer Regengeist hypostasiert.

[6] Die Zirkumambulation nach der rechten Seite, der Sonne folgend, charakterisiert den Götterkult und die weiße Magie — man folgt dem Vater. Das Entgegengesetzte bedeutet die schwarze Magie, die Empörung. Goblet D'Alviella: Croyances, Rites, Institutions. 1911. I. 1—40. 348. W. Simpson: The Buddhist Praying Wheel. 1896. F. Grenard: Le Tibet, le Pays et les Habitants. 1904. 327. W. G. Aston: Shinto. 1905. 90, 157, 240, 312, 321. A. J. Wensinck: Some Semitic Rites of Mourning and Religion. 1917. 42. Sartori: Sitte und Brauch. 1911. I. 97, 118. W. G. Black: Folk-Medicine. 1883. 130, 131. Evans Wentz: The Fairy Faith in Celtic Countries. 1911. 406. Macculloch: The Religion of the Celts. 1911. 27, 193, 237. G. L. Gomme: Ethnology in Folk-Lore. 1892. 97. S. O. Addy: Household Tales and Traditional Beliefs. 1895. 55, 90. W. Henderson: Folklore of the Northern Counties. 1879. 61. Lipp: Die Liven. Sitzungsberichte der gelehrten estnischen Gesellschaft zu Dorpat. 1889. 102. Jankó: Beiträge zur Erforschung des Schamanismus (ung.) Ethnographia. 1900. 217. Mészáros: Urreligion der Tschuwaschen (ung.) 1909. 456. W. R. S. Ralston: The Songs of the Russian People. 1872. 277. Piprek: Slawische Brautwerbungs- und Hochzeitsgebräuche. 1914. 170. Lilek: Volksglaube und Volkstümlicher Kultus in Bosnien. Wissenschaftliche Mitteilungen aus Bosnien. IV. 448. Lilek: Vermählungsgebräuche in Bosnien und Herzegowina. Ebenda. VII. 291. Strackerjan: Aberglauben und Sagen aus dem Herzogtum Oldenburg. 1909. I. 368. Weinhold: Die mystische Neunzahl. 1897. 31. A. C. Haddon: Reports of the Cambridge Anthropological Expedition to Torres Straits. VI. 1908. 213. C. Lumholtz: Unknown Mexico. 1903. II. 274:

[7] J. Teit: The Shuswap. Jesup North Pacific Expedition. Vol. II. P. VII. 601.

mehr das, was sie scheint, sie ist die weite Welt, die Schranken zwischen Wollen und Können sind durchbrochen. »Persons partook largely of the character of their guardians . . . A man who had a swan for his guardian spirit could make snow fall by dancing with swans down on his head or by throwing swans down on the water — «[1]. Der »Kannibalen-Schutzgeist« verwandelt den Menschen, von dem er Besitz ergreift, in einen Kannibalen. Ein solcher Schamane wurde aufgefunden, wie er eine Leiche ausscharrte und fraß[2]. Das Stinktier, wenn es sich in Gefahr befindet, ruft seinen Schutzgeist: »Gestank«[3]. In einem Märchen erlangt der Jäger Hilfe vom Wolf, d. h. der Wolf wird sein Schutzgeist. Nun wird er ein ebenso guter Jäger wie der Wolf. Bald haben sich alle Wölfe um ihn versammelt, heulend verwandelt er sich in einen Wolf und geht mit seinen Brüdern in den Wald[4]. In dieser Schilderung sehen wir, wie ein pathogener Komplex allmählich zum Durchbruch gelangt und der vollkommene Verlust der Realitätskorrektur, die Geistestörung, eintritt. Auch in Europa finden wir neben dem Werwolfsglauben, wo die Seele in einen Wolf fährt oder der Zauberer sich in einen Wolf verwandelt, die Lykanthropie als Geistesstörung wieder[5], d. h. nur der wird zum Werwolf, der den Wolf in sich hat.

Die nordischen »Fylgjen«, Folgegeister, Schutzgeister der Menschen, tragen fast ausnahmslos Tiergestalt und zwar entsprechend den Eigenschaften und Stimmungen der betreffenden Menschen, so erscheinen die Fylgjen tapferer, gewalttätiger, feindseliger Männer häufig als Wölfe[6], der schlaue Mann hatte einen Fuchs,
Metamorphose. die schöne Frau einen Schwan als Fylgja. Seelenaussendungen und Metamorphosen bedeuten eigentlich genau dasselbe. Es ist nur mehr »endopsychische Wahrnehmung« darin, wenn die Sage die Seele ins Spiel treten läßt, denn es ist ja wirklich die Seele (= das Unbewußte) des Menschen, die ihn und sich in einen Wolf verwandelt. Es ist wohl-

[1] J. Teit: The Shuswap. l. c. 607.

[2] J. Teit: Ebenda. 615. Vergleiche über Kannibalenschutzgeist und Kannibalenweihe F. Boas: Kwakintl Tales. 1910. Columbia University Contributions to Anthropology. Vol. II. 35. F. Boas: The Social Organisation and the Secret Societies of the Kwakintl Indians Smithsonian Institution. 1897. 435.

[3] J. Teit: l. c. 678.

[4] J. Teit: l. c. 718. Die Arapaho kennen eine »Rehkrankheit«. Ein Fall davon wird wie folgt geschildert: »Man nannte einen Arapaho Reh, weil er sich für ein Reh hielt. Einmal traf er eine schöne Frau im Walde, die von oben bis unten in ein Rehfell gehüllt war: er fing an, ihr den Hof zu machen, plötzlich verwandelte sie sich vor seinen Augen in ein Reh. Ins Lager zurückgekehrt, schrie und sprang er wie ein Reh usw.«. Kroeber: The Arapaho. Bull. Am. Mus. Nat. Hist. XVIII. 1902. 20.

[5] W. Hertz: Der Werwolf. 1862. 105. W. H. Roscher: Das von der »Kynanthropie« handelnde Fragment des Marcellus von Side. Bd. XVII. Abh. d. phil.-hist. Kl. Kngl. Sächs. Ges. d. Wiss. 1896.

[6] Hertz: Der Werwolf. 1862. 47. J. Grimm: Deutsche Mythologie. II. 728. III. 266. M. Bartels: Isländischer Brauch und Volksglaube in bezug auf die Nachkommenschaft. Zeitschrift für Ethnologie. XXXII. 1900. 70.

begründet, daß die Verwandlungen gewöhnlich vonstatten gehen, während der Leib im Schlafe liegt, wird ja die Traumseele, das Unbewußte, erst im Traume frei von den engen Fesseln der Realität. Da die Traumdarstellung ein »sowie« nicht kennt und überwiegend mit visuellen Mitteln arbeitet, bleibt auch die Verwandlung eines Menschen in ein Tier im Traum bestehen, längst nachdem dieser Glaube im Wachleben verschwunden ist. Auch die »vorausübende« (Maeder) Funktion, nicht des Traumgedankens, sondern der Traumarbeit, des Vorbewußten[1], ist hier am Werk, gewöhnlich wird die psychische Wandlung im Traum manifest, bevor sie ins Wachbewußtsein dringen kann[2]. In der Brataua-Horde der Kurnai war ein Zauberer, der sich im Traum mehreremal in eine Eidechse verwandelt hat, an den Korroborees der Eidechsen teilnahm und so Macht über die Eidechsen gewann. Eine gezähmte Eidechse war sein unzertrennlicher Begleiter und er pflegte zu sagen, er und die Eidechse seien eine Person. Er sei auch eine Eidechse. Die Eidechse saß wirklich auf seinen Schultern und auf seinem Kopfe, man glaubte auch, daß sie ihn auf drohende Gefahren aufmerksam mache. Die Eidechse half ihm, seine Feinde aufzuspüren, und er schickte sie auch gegen sie, damit sie die Feinde im Schlafe quäle. Wegen seiner Freundschaft mit den Eidechsen hieß er Bunjil-bataluk (Bunjil = Alter, Herr, Bataluk = Eidechse, also »Eidechsen-Alter« oder »Herr der Eidechsen«)[3]. Von hier aus finden wir auch den Schlüssel zur Metamorphosenlehre der Primitiven: es ist eine Objektivierung der inneren Verwandlungsfähigkeit der wechselnden Herrschaft einzelner psychischer Komplexe[4]. Der alte Bunjil-bataluk sagt aber auch, er sei eine Eidechse, er und die Eidechse seien eine Person, ein vollkommener Ausdruck der Identifikation. Eine Form dieser Identifikation ist uns schon vorgekommen, nämlich die Projektion psychischer Inhalte auf das Tier, »die Seele im Tier«. Nun gehen wir auf den korrelaten Vorgang der Introjektion, dem Hereinbeziehen eines Stückes der Außenwelt in das Innere über, das ist das »Tier im Menschen«. Bei den Euahlayi besitzt jeder Zauberer ein zweites Ich im »Yunbeai«. Die Seele des Menschen ist im Tiere und die Seele des Tieres im Menschen. Bei drohender Gefahr kann man auch die Gestalt eines Yunbeai annehmen, aber, wird dann das Tier getötet, so muß auch der Mensch sterben. Ein alter Zauberer erzählte, daß, wenn er ins Wirtshaus geht, er vorher

Verwandlung im Traum.

Das Tier im Menschen.

[1] Siehe insbesondere den Vortrag von Professor Freud auf dem Haager Kongreß und Varendonck: The Psychology of Day-Dreams. 1921.

[2] Die Tendenz, sich in ein Tier zu verwandeln, gehört ja dem System Vorbewußt oder Bewußt zu, im Unbewußten entspricht ihr etwas anderes: etwa der Ödipuskomplex oder die sadistisch-prägenitale Organisation.

[3] A. N. Howitt: Native Tribes of South East Australia. 1904. 387, 388, 390. Derselbe: On Australian Medicine Men. Journ. Anthr. 1886. 34.

[4] Eine tiefer liegende, phylogenetisch-biologische Erklärung der Metamorphosenlehre habe ich an anderer Stelle zu geben versucht. Róheim: Primitiv Man and Environment. International Journal of Psychoanalysis. 1921. II. 159, 160.

das Miniaturbild (= Seele!) des Krokodiles, seines Schutzgeistes, seinem Körper, wo dessen ständiger Aufenthalt ist, entnimmt, und es in einem Glas aufhebt, da er fürchtet, daß, wenn er sich betrinkt, einer seiner Feinde ihm sein Krokodil entlocken könnte[1]. Ein Juin glaubt z. B., daß irgend jemand, dessen Schutztier die Eidechse war, eine Eidechse gegen ihn sandte. Als er schlief, ging diese Eidechse durch seinen Hals in seine Brust hinunter und fraß dort seinen Schutzgeist, beziehungsweise seine Seele, die schwarze Ente, beinahe auf, so daß er dem Tode nahe war[2]. Bei der Schamanenweihe der Warramunga wird eine Schlange in den Körper des künftigen Schamanen gesteckt, diese bleibt dann in ihm und verleiht ihm magische Kräfte[3]. Bei den westlichen Arunta hat der Medizinmann außer den magischen Steinen »a particular kind of lizard distributed through his body which endows him with great suctorial powers such as the natives attribute to the lizard«[4]. Neben den Warramunga-Schamanen mit der »puntidir«-Schlange im Leibe gibt es auch die »Urkuta« genannten Medizinmänner. Urkuta bedeutet soviel wie Schlange und diese Schamanen haben die »Irman« genannte Schlange im Kopfe (Verschiebung nach oben). Ihrer Schlangennatur zufolge gehen sie straflos aus, wenn sie sich sonst unerlaubte Freiheiten mit den Frauen herausnehmen[5]. Der Glaube an die Schlangen im Menschen ist in Ungarn[6], Deutschland[7], Estland[8] weit verbreitet. Hier wird die Schlange, die Libido, als pathogen aufgefaßt, d. h. wir haben es mit einer nicht geglückten Verdrängung zu tun. So ist es ohne weiteres klar, was ein samojedischer Schamane meint, wenn er von den bösen Geistern spricht, die im Kranken sitzen und in Gestalt von Würmern sein Herz zernagen[9]. Bei den Pangwe lebt der Ewu, die Macht des Bösen, als Tier im menschlichen Körper[10]. Dem Ewu entspricht der Ndongo der Bavhili. Am Croßfluß kann der Mensch selbst die Anlage haben, einen Mitmenschen par distance zu töten oder aber ein unsichtbares Tier, welches den Feind tötet, in sich bergen[11]. Im ersten Falle werden eben die Mordimpulse von der bewußten Persönlichkeit angenommen, im zweiten aber abgelehnt und verdrängt. Ein ganzes Leben lang

[1] K. L. Parker: The Euahlayi Tribe. 1905. 21.
[2] Howitt: l. c. 146.
[3] Spencer and Gillen: The Northern Tribes of Central Australia. 1904. 484.
[4] Spencer and Gillen: Native Tribes. 531.
[5] Spencer and Gillen: Northern Tribes. 486, 487.
[6] Kóssa: Kigyó az emberben (Schlange im Menschen). Ethnographia. 1908. 274.
[7] Holländer: Die Karikatur und Satire in der Medizin. 141. B. Kahle: Die verschluckte Schlange. Globus LXXXVIII. 1905. 233.
[8] Privatmitteilung des Herrn W. Ernits (Dorpat). Hellat: Über die Volksmedizin der Esten. Sitzungsberichte der gelehrten estnischen Gesellschaft. 1885. 107.
[9] O. Finsch: Reise nach Westsibirien. 1879. 554.
[10] G. Tessmann: Die Pangwe. 1913. II. 128, 130, 132.
[11] Mannsfeld: Urwald-Dokumente. 1908. 239.

kann man ein solches Ndongo im Magen tragen, ohne etwas davon zu wissen[1]. Die Bafiote sagen, der Ndodschi (Zauberer) könne gar nicht für den Schaden, den er anrichtet. Nicht er ist böse, sondern »das Böse« wohnt in ihm[2] — im Unbewußten. Viele unter den Mandanindianern glaubten, daß sie ein Tier im Körper hätten, wie z. B. eine Schildkröte, einen Buffalo oder Frosch[3].

Wenn wir also in allen diesen Angaben funktionelle Symbole der Introjektion erkennen, so schließt das eine Ergänzung in der Betrachtungsweise nicht aus. Es ist erstens auffallend, daß wir wieder zum Ausgangspunkt zurückgekehrt sind, die Seele ist wieder im Körper. Wir haben es hier mit der Wiederkehr des Verdrängten aus der Verdrängung zu tun, denn nachdem es glücklich gelungen war, die Ichlibido in die Außenwelt hinauszudrängen, kehrt sie nun mit einem libidobesetzten Teil eben dieser Außenwelt nach ihrem ursprünglichen Objekt, dem eigenen Körper, zurück.

Es dürfte aber auch möglich sein, die Abart der autoerotischen Libido, die hier aus der Verdrängung zurückkehrt, etwas näher zu bestimmen. Wir werden nämlich auf die Tatsache aufmerksam, daß der Vorstellung vom Tiere im Menschen eigentlich etwas Reelles zugrunde liegt, da ja der menschliche Körper tatsächlich fortwährend Tiere einverleibt, d. h. Fleisch ißt. Da nun diese Tiere und Tierdämonen ihren Aufenthalt überwiegend im Magen haben oder irgendwie mit dem Vorgang der Verdauung und Nahrungsaufnahme in Verbindung stehen, werden wir auf eine Wiederkehr der anal- und oralerotischen Partialtriebe gefaßt sein. So heißt z. B. bei den Thonga der Stein, den man im Magen des Krokodils findet und der dann vom Häuptling verschluckt wird, »buloya bya hosi = die magische Kraft des Häuptlings«[4]. Dieser Stein bleibt nämlich im Magen des Häuptlings und wird dort zu »seinem Haupte, seinem Leben«. Wenn der Stein zum erstenmal in seinem Stuhlgang erscheint, kündet das seinen Tod an, und wenn das zweitemal, so ist die Mahnung schon sehr ernst zu nehmen[5]. Daß Steine zu den häufigsten Sym-

---

[1] Dennett: At the Back of the Black Mans Mind. 1905. 83. Die Ndoki verläßt auch den Körper, in dem sie sich sonst befindet, in Tiergestalt, und wenn das Tier getötet wird, muß die Hexe sterben. J. Weeks: The Congo Medicine Man. Folk-Lore. 1910. 459, 460. Hier ist der Übergang zwischen »Außenseele« und »Tier im Menschen«.

[2] Pechuel-Loesche: Die Loango-Expedition. 1907. II. 336.

[3] G. F. Will and H. J. Spinden: The Mandans. 1906. 134. Über Schlangen als Krankheitserreger im Menschen siehe noch Mainof: Les restes de la mythologie Mordvine. Journal de la Soc. F. Ou. V. 97. R. W. Williamson: The Mafulu. 1912. 241. W. Powell: Unter den Kannibalen von Neu-Britannien. 1884. 147. R. H. Codrington: The Melanesians. 1891. 199. E. E. Church: Aborigines of South America. 1912. 105, 106. A. L. Kroeber: The Religion of the Indians of California. Univ. Cal. Publ. IV. No. 6. S. 333. Über Schildkröten (etc.) als Krankheitsdämonen im Menschen siehe J. J. M. de Groot: The Religious System of China. Vol. II. B. II. 1907. 624, 629, 632. (Schlange).

[4] H. A. Junod: The Life of a South African Tribe. 1913. II. 461.

[5] H. A. Junod: The Life of a South African Tribe. 1913. I. 365.

bolen der Exkremente gehören, wird durch diese Angabe nur bestätigt, welche auch eine interessante Parallele zur Zwangsvorstellung mancher Neurotiker enthält, die meinen, sie könnten durch den Stuhlgang »geschwächt« werden und das analerotische Zurückhalten mit dieser Vorstellung begründen. Wir wollen diesmal der Versuchung ausweichen, des näheren auf den Vorstellungskreis vom zauberkräftigen Stein im Körper des Menschen einzugehen[1], und dafür lieber auf den Abschnitt über die magische Bedeutung der Speise zurückgreifen. Hier haben wir zweierlei festgestellt. Erstens: der Mensch übernimmt die Eigenschaften des Tieres – vom Bärenfleisch wird er tapfer wie ein Bär usw. Von hier aus ist es nur ein Schritt, um diese neue Eigenschaft der Persönlichkeit abzuspalten und als »Bären im Menschen« weiterleben zu lassen. Aber auch dieser Schritt muß erklärt werden, vielleicht, indem sich dafür ein biologischer Prototyp aufweisen läßt. Wir erinnern daran, daß die Speise laut den Anschauungen der Primitiven nicht nur Eigenschaften überträgt, sondern auch zum Kind in der Frau wird. Diesen Gedankengang weiterführend, gelangen wir zur Schlußfolgerung: »das Tier im Menschen« ist das Kind im Mutterleib. Eine gewisse feminine Einstellung dürfte bei denen, die ein Tier im Körper zu beherbergen wähnen, ohne weiteres vorauszusetzen sein. Diese Voraussetzung stützt sich auf die bekannte Vorstellung hysterischer Frauen, eine Schlange (= Penis = Kind) oder sonst ein Tier sei in ihrem Körper verborgen, und auf den Parallelfall vom Stein im Körper der Schamanen, bei denen diese feminine Einstellung offen zutage tritt. Wir erinnern an die schattenhaften »labuni« der südlichen Massim, die nur vom Körper solcher Frauen herausprojiziert werden, die schon Kinder gehabt haben, und zwar verlassen diese Seelenwesen den Körper der Frau »per rectum«[2]. Das »Tier im Menschen« wäre demnach Embryo = Faeces, womit wir wiederum zu den urnarzißtisch-autoerotischen Grundlagen der Seelenvorstellungen zurückgekehrt sind. Dann müssen wir aber auch noch weiter gehen und nun trachten, ob sich nicht eine Brücke zwischen der funktionellen Erklärung der Außenseele und des »Tieres im Menschen« nach dem Schema Projektion-Introjektion und dieser physiologisch-libidinösen Grundlage schlagen ließe. Wenn wir uns entschließen können, die Nahrungsaufnahme als Prototyp der Introjektion, die Entleerung (und die Geburt) als Vorbild der Projektion anzunehmen, wäre allerdings der ganze Zusammenhang klar[3].

[1] Vgl. Spencer and Gillen: The Native Tribes of Central Australia. 1899. 524, 546, 566. Spencer and Gillen: Northern Tribes. 1904. 487. 488. Monsig. D. Rudesindo Salvado: Memorie storiche dell'Australia, particolarmente di Nuova Norcia. 1851. 299. A. W. Howitt: The Native Tribes of South East Australia. 1904. 523, 524. L. E. Threlkeld: An Australian Lauguage, as spoken by the Awabakal. 1892. 48. G. Grey: Journals of Two Expeditions of Discovery. 1841. II. 336. K. L. Parker: The Euahlayi Tribe. 1905. 26. usw.

[2] C. G. Seligmann: The Melanesians of British New-Guinea. 1910. 640.

[3] Ebenso auch: Introjektion = Empfangen, Projektion = Eiakulation.

Die verborgene Seele des Riesen

Hieran schließen sich andere Überlegungen, welche unsere Auffassung über die Psychogenese und das gegenseitige Verhältnis der beiden Vorstellungstypen »Außenseele«, »Tier im Menschen« vollauf bestätigen. Wir wissen, daß der Säugling die Außenwelt zuerst am eigenen Körper entdeckt, indem ein Teil davon dem Triebe nach uneingeschränkter Lustbefriedigung Widerstand leistet. Die Seele, d. h. der Trieb nach Lustgewinn, liegt demnach von allem Anfang an in einer (relativen) »Außenwelt«, und da diese Außenwelt eben am eigenen Körper entdeckt wird, so liegt gewiß nichts näher als daß die Außenwelt zum Symbol des Körpers werden soll. Wir werden ja (weiter unten) im Zusammenhang mit den Pubertätsriten auf die symbolische Bedeutung der Seelenbehälter noch zurückkommen, hier wollen wir sie aus den einschlägigen Märchen und Sagen zu deuten versuchen[1]. In einem litauischen Märchen sagt der »seelenlose König«, seine Seele sei in einem Teich, am Grunde des Teiches sei ein Stein, unter dem Stein ein Hase, in dem Hasen eine Ente, in der Ente ein Ei und hierin seine Seele[2]. Schon die Häufung des Motivs »ein Lebendes in einem anderen Lebewesen« weist mit aller Deutlichkeit auf den Embryo im Leibe der Mutter. Ein Riese hat die Seele weit weg auf einer Insel in einem See. Auf dieser Insel ist eine Kirche, in dieser Kirche ist ein Brunnen, auf dem Brunnen schwimmt eine Ente, in dieser Ente ist ein Ei und darin ist des Riesen »Herz«[3]. »Meer«, »Teich«, »See«, »Brunnen« in all diesen Erzählungen bedeuten natürlich Fruchtwasser, die Kirche als Mutterleibssymbol ist aus der Traumdeutung wohlbekannt. An Deutlichkeit läßt auch eine dänische Variante nichts zu wünschen übrig. Ein junger Mann kommt in Fischgestalt ins Reich unter dem Wasser und sieht dort in einem Glaspalast (vgl. Schneewittchen im Glassarg etc.) ein wunderschönes Mädchen, das ihm dann verrät, daß ihres Vaters Seele in einem Fisch verborgen ist[4]. In einer bas-

[1] Vgl. Róheim: Adalékok a magyar néphithez. 1920. 26 und die Literatur der Frage ebendort.

[2] A. Leskien und K. Brugmann: Litauische Volkslieder und Märchen. 1882. 423 bis 430. Vgl. die Anmerkungen 569 bis 571.

[3] G. W. Dasent: Popular Tales from the Norse. 1859. 55.

[4] Frazer: Balder the Beautifal. II. 1913. 121 nach Grundtwig: Dänische Volksmärchen. 1879. 194 bis 218. Die Märchenepisode als solche geht auf das Urmotiv des Kampfes zwischen Vater und Sohn zurück. In einigen Varianten erscheint der Ogre, den der Held durch Auffinden der Seele tötet, als der Vater des geliebten Mädchens, die seine Seele an den Mann ihrer Wahl ausliefert. Lehrreich ist eine Sage aus Dardistan, in welcher sich zunächst wohl die Sitte spiegelt, daß der neue König seinen Vorgänger ermorden muß. (Siehe Frazer: Lectures on the Early History of Kingship. 1905. Frazer: The Dying God. 1911.) Über Ghilgit regiert der Tyrann und Menschenfresser Shiridabatt. (Vater als Menschenfresser ist regelmäßig zu belegen. Einerseits weil die Antropophagie der eigenen Kinder noch heute weit verbreitet ist, anderseits in der Umkehrungsform Menschenerzeuger = Menschenfresser.) In heuchlerischer Besorgtheit um das Wohlergehen des Vaters (wie oft verbergen sich die Mordimpulse gegen die nächsten Angehörigen in diesem Symptom der allzu großen Ängstlichkeit!) erfährt die Tochter, daß seine Seele im Schnee liege und nur durch Feuer zum Schmelzen gebracht werden könne. Schnee bedeutet natürlich

kischen Variante versteckt sich der Held als Ameise im »Busen« des Mädchens und so hört er, wie der Riese erzählt, daß im Walde in einem reißenden Wolf, in einem Fuchs eine Taube sei. Im Kopf der Taube befindet sich ein Ei, wenn man das Ei gegen seinen Kopf schleudert, muß er sterben[1]. Der Held als Ameise, wohl ursprünglich in dem Uterus der Mutter versteckt, erfährt das große Geheimnis, wo sich das schicksalsmächtige Ei befindet. Die Rolle, die dabei dem Kopfe zugeschrieben wird[2] (im Kopf der Taube, an den Kopf werfen), ist natürlich als Verschiebung nach oben zu verstehen, während der Wurf als Symbol des Sexualaktes zu deuten wäre. (Vgl. unten die Anmerkung.) Eine gewisse Verdichtung der Vater- und Mutter-Imago ist unleugbar: der Wurf, der den Vater tötet, gilt eigentlich dem Kopf der Mutter, während anderseits das Ei auch als Hoden des Vaters, Zerquetschen und Werfen auch als Kastration zu deuten ist[3]. In einigen Varianten ist das Motiv vervielfacht, indem der Riese auf die Fragen der Frau zuerst falsche Antworten gibt, die aber demselben unbewußten Inhalt entsprechen wie die richtige. In einem schottischen Märchen heißt es zuerst, die Seele sei im »Bonnachstein«. Wie er bemerkt, daß sie den Stein schön ausschmückt und seine Seele ehrt (vgl. oben, Kult der eigenen Seele), sagt er ihr, daß er sie hinters Licht geführt hat: die Seele sei unter der Türschwelle[4]. Erst zum drittenmal erfährt sie die Wahrheit, welche entsprechend der gewohnten Einschachtelungstheorie lautet. Zugleich wird es aber klar, daß auch die beiden vorher gegebenen »Seelenbehälter« etwas Richtiges aussagten, denn die Seele ist in einem Stein unter der Schwelle in einem Schaf, in einer Ente, in einem Ei[5]. Die Einschachtelungstheorie kann aber auch noch einen Schritt weiter gehen: in dem Ei ist eine Biene, darin liegt die Seele oder Kraft des Helden. Nun wissen wir, daß die Phantasie mancher Neurotiker, sich in eine Biene, Fliege o. dgl.

ihre eigene geschlechtliche Frigidität, der Liebesglut muß sie weichen. Der Fremde (der Unbekannte im Traum ist der sehr wohl Bekannte!) erbt dann den Thron und ihre Hand. (G. W. Leitner: The Languages and Races of Dardistan Vol. I. 1873. Part. III. 9.) Wir wollen noch darauf aufmerksam machen, daß der Held sich sehr oft in einen Vogel verwandelt und so nach dem Teich am Ende der Welt (Mutterleib) fliegt (Koitussymbolik). Ebenso haben wir das Zerquetschen des Eies als einen gewaltsamen Einbruch in die Gebärmutter zu deuten und kommen so zur Schlußfolgerung, daß in diesen Märchen eine leichte Umordnung des Urthemas vom Ödipuskomplex erfolgt ist. Ursache und Wirkung sind vertauscht, Laios stirbt, weil Ödipus mit Jokaste koitiert. In der Sage aus Dardistan ist dies in der Feuersymbolik deutlich genug dargestellt, nur wird die Mutter durch eine Schwester-Imago (Tochter des väterlichen Tyrannen!) ersetzt.

[1] W. Webster: Basque Legends. 1877. 82, 83.

[2] Vgl. auch oben über die eigestaltigen Seelen im Kopfe bei den Giljaken und Mogk: Das Ei im Volksbrauch und Volksglauben. Zeitschr. d. Ver. f. Volksk. 1915. 217, 218.

[3] Manchmal handelt es sich um die Außenseele einer Dämonin. Lal Behari Day: Folk Tales of Bengal. 1908. 84.

[4] Vgl. über Schwelle als Vagina Róheim: Die Bedeutung des Überschreitens. Intern. Zeitschr. f. Psychoanal. VI. 242.

[5] J. F. Campbell: Popular Tales of the West Highlands. 1890. I. 10, 11.

verwandeln zu können, der unbeschränkten Befriedigung der Schaulust nach dem mütterlichen Genitalien und dem Geschlechtsverkehr der Eltern dient. So belauscht auch Malbrouk im baskischen Märchen das Geheimnis des Riesen, indem er sich als Ameise in dem Busen der Geliebten versteckt. Hinter der Schaulust ist aber der Wunsch verborgen, in den Genitalien der Mutter zu sein, mit ihr zu verkehren. Indem sich der Held in eine Ameise verwandelt, koitiert er das Weib, d. h. er wird zum Spermatozoon, die einzige Form, in der eine Rückkehr in die Genitalien der Mutter möglich ist. Nun ist aber das, was er hören will, auch dasselbe, was er tun will, auch die »Außenseele« des Riesen, die Biene im Ei[1], ist er selbst in dem mütterlichen Uterus. Wenn wir ferner hören, daß in dem Einschachtelungsei nicht das Leben, sondern der Tod des »Tod-Losen Koschei« versteckt ist[2], so werden wir auf die allgemeine Phantasie der Menschheit über den Tod als Rückkehr in den Mutterleib, in die Mutter Erde, hinweisen. In einer vom Normaltypus abseits liegenden Variante fällt dann wieder ein Lichtstrahl auf die Bedeutung des Eies, indem darin nicht die »Seele« des feindlichen Riesen (des Vaters), sondern die Liebe der Zukünftigen verborgen ist[3].

Wir finden also eine volle Übereinstimmung zwischen der Bedeutung des »Tieres im Menschen« und der »Außenseele«, beide bedeuten den Fötus im Mutterleib. In der Außenseele wird der Uterus in die Umwelt projiziert[4], aber die »Seele«, d. h. das »Menschliche« des sich darin befindenden Wesens beibehalten. Das »Tier im Menschen« ist, wie wir bereits bemerkt haben, die Wiederkehr des Verdrängten aus der Verdrängung, das Lebewesen ist wieder in einem menschlichen Körper. Dafür muß es anderseits aber etwas von seiner Deutlichkeit aufgeben, es ist keine Seele, kein Kind, sondern ein Tier. Möglicherweise wirkt hiebei auch die unbewußte Erinnerungsspur an die tierischen Entwicklungsphasen, die der Embryo im Intrauterinleben durchläuft.

Seelenvogel und Seelenschlange.

Es erübrigt sich noch, einiges über die unbewußt-determinierenden Elemente in der Wahl der Seelenbehälter (Seelentiere) zu sagen. Wie dies von Wundt hervorgehoben wird, sind Seelenvögel (und andere fliegende Tiere wie die Biene, Fledermaus etc.) und Seelenschlange (auch Eidechse usw.) die häufigsten Seelen-

[1] Vgl. z. B. L. Kálmány: Hagyományok. (Überlieferungen.) 1914. I. 21. J. H. Knowles: Folk Tales of Kashmir. 1893. 49, 134, 382. Lal Behari Day: Folk Tales of Bengal. 1883. 85.

[2] Afanassjew-Meyer: Russische Volksmärchen. 1906. I. 222 bis 227. J. Curtin: Myths and Folk Tales of the Russians, Western Slavs and Magyars. 1890. 106 bis 123. L. Leger: Recueil des contes populaires slaves. 1882. 77. Löwis of Menar: Russische Volksmärchen. 1914. 160 bis 171.

[3] W. R. S. Ralston: Folk Tales of the Russians. 1873. 114, 115.

[4] Über die Verlegung des Uterus nach außen vgl. oben. In zwingender Weise werden wir alle diese Schlußfolgerungen erst am australischen Material (siehe »Australian Totemism«) beweisen.

inkorporationen[1]. In den folgenden Ausführungen werden wir, der Natur des Stoffes entsprechend, die Grenzen unseres Hauptthemas hie und da überschreiten, es wird sich nicht mehr bloß um »das Selbst«, um die eigene Seele im Tiere, sondern auch um die Ahnenseele, um den Geist des Toten handeln. Das Ineinanderfließen dieser Vorstellungen beruht eben auf dem bestimmenden Einfluß der Vater-Imago in der Bildung des narzißtischen Ich-Ideals, wie wir das weiter unten noch näher erläutern werden. Was zuerst den Seelenvogel betrifft, so hat ja schon Wundt dessen Zusammenhang mit der im Hauche entweichenden Seele hervorgehoben. Hinzuzufügen ist nur, daß, wie wir oben gesehen haben, die Hauchseele aus der autoerotischen Besetzung des Hauches hervorgegangen ist. Dr. Forsyth hat in einer noch unveröffentlichten Studie die besondere erotische Betontheit der Atmungsorgane, die Respirationserotik, feststellen können, so daß wir in der Hauchseele und dann auch im Seelenvogel eine verdichtete Objektivation der Oral- und Respirationserotik erblicken müssen. Die Respirationserotik dient dann auch als Brücke zu einer zweiten Determinante der Vorstellung vom Seelenvogel. Wir wissen, daß die Flugtätigkeit im Traume zu den typischen Symbolen der Erektion zählt[2]. Hieher gehört aber nicht nur das Fliegen, sondern auch Reiten (überdeterminiert als Ritt auf dem Weibe), Laufen usw., kurz jede rasche Bewegung des Körpers, die ja immer mit einem beschleunigten Atem verbunden ist. Die Eingeborenen Australiens am Swan River glauben, daß ihre Seelen sich nach dem Tode in Vögel, besonders Raben und Kormorans, verwandeln[3]. Die Seele des Gemordeten verfolgt die Feinde in der Gestalt des kleinen Vogels »Chichurkna«, und macht einen Lärm, wie der Schrei eines kleinen Kindes aus der Ferne[4]. Besonders häufig erscheinen die Seelen der kleinen Kinder oder der noch Ungeborenen in Vogelgestalt. So bedeutet z. B. die Eule als Orakelvogel nicht nur den Tod eines Menschen, sondern auch die Geburt eines Kindes[5]. Um ein Kind gebären zu können, muß bei den Semang die Frau vom Fleische des Seelenvogels essen, denn in diesen Vogel hat der Obergott Kari die Seele gelegt[6]. Während die Seele als kleiner Vogel uns wiederum zum Vor-

[1] W. Wundt: Völkerpsychologie. II. Mythus und Religion. II. Teil. 1906. 72.

[2] Vgl. Federn: Über zwei typische Traumsensationen. Jahrbuch der Psychoanalyse. VI. 127. Siehe auch darüber sowie über den Seelenvogel E. Jones: Die Empfängnis der Jungfrau Maria durch das Ohr. Ebenda. 182. (Die Mitteilung der Ergebnisse der Arbeit von Forsyth verdanke ich Herrn Dr. Ferenczi.)

[3] Lauterer: Australien und Tasmanien. 1901. 288.

[4] Spencer and Gillen: Native Tribes of Central Australia. 1899. 494. Über Kindergestalt der Seele, siehe oben.

[5] Róheim: Adalékok a magyar néphithez. (Beiträge zum ungarischen Volksglauben.) 1913. Der Totenvogel. S. 24, 25.

[6] Skeat and Blagden: Pagan Races of the Malay Peninsula. 1906. II. 4. Ähnliches siehe auch bei Golden, Jakuten etc. Róheim: A kazár nagyfejedelem. 1917. 27.

stellungskomplex des Infantilen zurückführt — denn die Seele als kleiner Vogel bedeutet natürlich dasselbe wie die Seele als Kind[1] — deuten die kinderbringenden Vögel, die weltweit verbreiteten Brüder des europäischen Storches, wiederum die libidinöse Quelle der Seelenvorstellungen an[2]. Am Cape Bedford heißt es »that babies are made in that portion of the west where the sun sets, and in their original condition are full-grown (Der Vater!) but in their passage into their maternal homes (d. h. als Penis) they take the form of a curlew (Seelenvogel) if a girl, of a pretty snake if a boy«[3] (Seelenschlange). Hier geht eben »der Vogel« oder »die Schlange« durch »die Vagina«, während diese Vorstellung bei den Semang, wie wir gesehen haben, durch das »Essen« des Vogels (Verschiebung nach oben) dargestellt ist. Dem oben gemachten Unterschied zwischen Knaben und Mädchen analog nehmen die Euahlayi an, daß bei dem »Fabrizieren« der Knaben außer dem bisexuellen Mond noch die Eidechse, bei den Mädchen außer dem Mond noch die Krähe tätig ist[4]. Dieselben Vorstellungen finden wir in der kosmogonischen Projektion wieder. Die Weltschöpfung ist eine Zeugung im Großen, daher spielen hier schon (wenn auch nicht ausschließlich) die großen Vögel eine Rolle. Wenn z. B. Gott und Erlik bei den Altai-Tataren in Vogelgestalt ins Urmeer tauchen, um von dort die Erde heraufzuholen[5], so wird es, wenn einmal die Penisbedeutung des Vogels feststeht, nicht schwer sein, in dem Urmeer das Urmeer der Ontogenese (Fruchtwasser), in der heraufgeholten Erde das erzeugte Kind zu erkennen. Auf Neu-Seeland wird berichtet, daß Maui, als er die Insel aus dem Meere herauffischte, seine Seele in einen Papagei verwandelte. Dieser flog nun mit einem Strick im Schnabel gegen den Himmel und war ihm so beim Herauffischen der Insel behilflich[6]. Nach dem Glauben der Dajak wurde die Welt von zwei Riesenvögeln erschaffen[7]. In Südaustralien verwandelt sich Bunjil bei der Weltschöpfung in einen Adler[8], in der Kosmogonie der Battak spielt die Schwalbe eine Rolle[9] und der »Herr des

[1] Bei den Tlinkit gelten die Eisenten als verwandelte Kinder und die Käuzchen sollen die Geister der Kinder sein, die von der Mutter im Schlaf erdrückt wurden. A. Krause: Die Tlinkitindianer. 1885. 271. Die ungetauft verstorbenen Kinder werden schwarze Vögel. F. S. Krauß: Sitte und Brauch der Südslawen. 1885. 73.

[2] Vgl. F. S. Krauss: Der Vogel. Int. Z. f. ärztl. Psychoanalyse. 1913. I. 288.

[3] W. E. Roth: Superstition, Magic and Medicine. North Queensland Ethnography. 1903. Bull. V. 22.

[4] K. L. Parker: The Euahlay Tribe. 1905. 61, 50.

[5] W. Radloff: Proben der Volksliteratur der türkischen Stämme Süd-Sibiriens. 1866. I. 175. Vgl. O. Dähnhardt: Natursagen. 1907. I. 4, 6, 28, 30, 45 bis 47, 53, 58 bis 60, 62.

[6] L. Frobenius: Die Weltanschauung der Naturvölker. 1898. 16. Siehe dort weiteres über Vogelmythen.

[7] W. H. Furness: Folk-Lore in Borneo. 1899. 10.

[8] Lauterer: Australien und Tasmanien. 1901. 286.

[9] W. Ködding: Die Battaker auf Sumatra. Globus. LIII. 1888. 91.

Lebens« (»die Lebenstriebe« bei Freud: Jenseits des Lustprinzips), »der große Geist« der Mandan erscheint als Gans[1], genau wie der »Weltaufseher« der Wogulen[2], und ebenfalls die Wogulen sprechen von der »Habicht«- oder »Spatzen-Seele« des Sterbenden[3]. Wenn ein Angekok (Schamane) der Eskimo die verlorene Seele eines Mädchens zurückgibt, so gebraucht er dazu die Seele eines Seevogels, der Jerbak heißt. Alle lebendigen Tiere, so sagen sie, haben Seelen und die kleinen Vögel haben die allerbesten[4]. Bei den Burjäten hat die Seele halb menschliche und halb Vogelgestalt[5] und überall in der ostasiatischen[6], islamitischen[7], russischen[8], mittel- und westeuropäischen Volkskunde[9], ebenso wie bei den Naturvölkern[10], verwandelt sich die Seele nach dem Tode in einen Vogel (wenn sie es nicht schon zu Lebzeiten ist), oder wird sie in Vogelgestalt in das Jenseits geführt[11].

Die Bedeutung der Seele als Schlange dürfte ebenso durchsichtig sein, wie diese Vorstellung eine weit verbreitete ist. Wir haben bereits oben den lateinischen Genius, das zeugende Prinzip in Schlangenform, erwähnt[12]. Ähnlich ist auch in Griechenland das typische Tier des vergöttlichten Toten, des Heros, die Schlange[13]. Was die Schlange oder der Heros als Schlange in Griechenland bedeutet, darüber bleiben wir nicht lange im Zweifel. Das Kultsymbol des Schlangenheros Erechteus war ein hölzerner Phallos und an den

---

[1] G. F. Will and H. L. Spinden: The Mandans. 1906. 136. Vgl.: Der Stammvater des Geschlechtes kommt vom Himmel herab in einem Vogelkleid. Boas: Indianische Sagen. 85.

[2] Munkácsi: Vogul Népköltési Gyűjtemény. 1910. II. S. 55.

[3] Munkácsi: l. c. I. 1902. CLXXIX. J. Pápay: Osztják Népköltés Gyűjtemény. 1905. 121.

[4] P. Egede: Nachrichten von Grönland. 1790. 156. Über Seelen von der Größe eines Sperlings vgl. Nansen: Eskimoleben. 1903. 202 nach Holm.

[5] Agapitow und Changalow: Das Schamanentum unter den Burjäten. Globus. LII. 1887. 252.

[6] J. J. M. de Groot: The Religious System of China. IV Book. II. 1901. 220.

[7] J. Goldziher: Der Seelenvogel im islamischen Volksglauben. Globus. LXXXIII. 1903. 81. Über Altsemitisches siehe jetzt auch H. Gressmann: Die Sage von der Taufe Jesu und die vorderorientalische Taubengöttin A. R. W. XX. 1921. 329.

[8] Stenin: Vorstellungen des russischen Volkes von dem Tode. Globus LIX. 1891. Ralston: Songs of the Russian People. 115.

[9] Swainson: The Folk-Lore of British Birds. 1886. Sebillot: Le Folk-Lore de France. 1906. III. Negelein: Die Seele als Vogel. Globus. LXXIX. 1901. 356, 381. Höfler: Vogelgebäcke. Globus. 1906. LXXXIX. 221. P. Sartori: Vogelweide. Zeitschr. d. Ver. f. Völkerk. 1905. 1 bis 13.

[10] Vgl. außer den angeführten Quellen (besonders Frobenius) noch A. Bastian: Die deutsche Expedition an der Loangoküste. 1873. II. 223. P. du Chaillu: Explorations and Adventures in Equatorial Africa. 1862. 383.

[11] Vgl. noch G. Weicker: Der Seelenvogel in der alten Literatur und Kunst. 1902. Schurtz: Das Augenornament. 1895. 73.

[12] Der Tod des Tiberius Gracchus durch den Tod einer Schlange (Genius) angekündigt. Cicero: De Divinatione. I. 18, 36.

[13] E. Rohde: Psyche. 1907. I. 244, 245. E. Küster: Die Schlange in der griechischen Kunst und Religion. 1913.

attischen Thesmophorienfesten wurden künstliche Schlangen zusammen mit Phallen aus Brotteig in die Schlünde hinabgeworfen, natürlich um durch den Phallos und dessen leicht abgewandelte tierische Äquivalente die Erde zu befruchten[1]. Den olympischen Göttern, welche die Sprödheit sonst unerreichbarer Jungfrauen gewöhnlich in Schlangengestalt überwinden[2], dürfte die chinesische Sage vom lüsternen Geist als Bräutigam in Schlangengestalt zu vergleichen sein[3]. Auf den Neu-Hebriden und Banksinseln fürchtet man sich vor einer Art weißen, gestreiften Seeschlange, dem »Mae«. In jeder solchen Schlange steckt ein Stück des Übernatürlichen, des »Mana«. Die Schlange wird auch zum Spiritus familiaris dessen, der mit ihr geschlechtlich verkehrt[4]. Nach einem anderen Bericht bringt der Umgang mit dieser Schlange den Tod: den Männern erscheint die Schlange in der Gestalt eines bekannten jungen Mädchens, den Frauen als junger Mann[5]. Eine Ainozauberin hat eine Schlange als »ituren kamui«, d. h. Schutzgeist. Sie ist im Besitze eines orakelspendenden Schlangenidols[6]. Bei schwerer Geburt legt man ein Schlangenidol auf die Schulter der Frau[7], ebenso wie die Kukis der Riesenschlange Schweine und Ziegen als Opfer für die gebärende Frau bringen[8], und wie man in Südaustralien den Frauen Schlangen zu essen gibt, damit sie gebären sollen[9]. Die Schlangenhaut gilt bei den Aino als spezifisches Amulett der Frau[10]. Von der menschlichen Fruchtbarkeit werden diese Vorstellungen auf die Natur übertragen: wo die göttliche Schlange ihre Haut läßt, ist eine gute Ernte zu erwarten[11]. Die alten Preußen hatten den Kult des Potrimpos, des Getreide- und Kriegsgottes. Man hielt ihm eine Schlange in einem Topfe. Der Topf war mit Garben zugedeckt und man opferte der Schlange darin (Vater-Imago) Kinder. Die Weiber gingen zu den hohlen, schlangenbewohnten Bäumen (Muttersymbol: siehe weiter unten über den Baum), wo sie Milchopfer für die Fruchtbarkeit brachten[12]. Bei den Meithei erscheint die Außenseele des Raja des Ningthaja Stammes als Schlange. Diese Schlange heißt Pakung-ba

[1] Küster: l. c. 149. In Österreich »füttert« man die Erde, indem man ein Brotlaibchen in sie vergräbt, das »Daumenform« hat. Jahn: Deutsche Opfergebräuche bei Ackerbau und Viehzucht. 1888. 160, 297.

[2] Küster: l. c. 151.

[3] J. J. M. de Groot: The Religious System of China. V. 1907. II. 628.

[4] J. H. P. Murray: Papua, or British New Guinea. 1912. 138.

[5] R. H. Codrington: The Melanesians. 1891. 188 bis 190.

[6] Batchelor: The Ainu and their Folk-Lore. 1901. Insofern das Unbewußte die Entschlüsse des Menschen entscheidend beeinflußt und solche Entschlüsse eigentlich in dem System vorbewußt schon gefaßt sind, bevor sie ins Bewußte gelangen, erteilt die Schlange Orakel. Vgl. Küster: l. c. 121.

[7] Batchelor: Ebenda. 367, 370.

[8] T. C. Hodson: The Naga Tribes of Manipur. 1911. 137.

[9] Ch. Wilhelmi: Manners and Customs of the Australian Natives. 1862. 6.

[10] Batchelor: l. c. 209. Vgl. ebenda. 362. Geschlechtsverkehr mit Frauen in Schlangengestalt.

[11] Batchelor: The Ainu and their Folk-Lore. 1901. 210.

[12] K. Schwenk: Die Mythologie der Slawen. 1853. 82, 83, 278. F. C. Conybeare: The Paganism of the Ancient Prussians. Folk-Lore. XII. 298.

und gilt zugleich als Urahne des Königshauses. Wenn sie erscheint, wird sie von einer Priesterin empfangen, die der Schlange ein Kissen entgegenbringt und gewisse Zeremonien vollzieht, um das Gefallen der Schlange zu gewinnen[1]. Bei den Baja hat jeder Fürst eine große heilige Schlange. Sie lebt in seinem Schlafgemach und der hohe Herr gibt ihr höchst eigenhändig das Essen. Der Fürst betet die Schlange an, er bittet sie um Waffenerfolg, um reiche Ernte, Kinder, und im Frühjahr um den befruchtenden Regen. Stirbt die Schlange, so muß der König ebenfalls sterben. Der Fürst redet die Schlange als »nakom«, d. h. »Großvater« an[2]. Was bedeutet dieses Tier, welches Kinder und befruchtenden Regen verleiht, ohne den kein Fürst auskommen kann, und welches ihm vor dem Bruder der Mutter (in der matrilinearen Gesellschaft tritt dieser an die Stelle des Vaters) verliehen wird? Wir antworten mit einem Rätsel der Pangwe: »Verdorbener, niedergefallener Baumstamm, wo hinein sich schiebt eine Nashornschlange?« Auflösung: die Scheide, in die das männliche Glied eingeführt wird[3]. Die Außenseele des Menschen ist also identisch mit dem Seelentier der Ahnen, aber auch mit der Libido. Wenn bei den Nandi eine Schlange in die Hütte kriecht, so wird sie getötet, wenn sie aber auf das Bett einer Frau kriecht, dann darf man sie nicht töten, denn sie personifiziert den Geist eines Ahnen und kommt, um der Frau die glückliche Geburt eines Kindes zu verkünden[4]. Die Masaifrauen geben den Schlangen Milch. Beim Tode eines reichen Mannes oder eines Medizinmannes verwandelt sich seine Seele in eine Schlange und die Medizinmänner halten Schlangen als Schutzgeister in ihren Säcken[5]. Der Schlangenkult der Dinka, die die Schlangen »ihre Brüder« nennen, die zu töten als Verbrechen gilt, ruht auf derselben Grundlage. Diese Schlangen folgen dem Rufen und Locken der Frauen, welche sie mit Milch füttern[6]. Hinter der kirchlich-mittelalterlichen Vorstellung, welche aus einer neurotischen Verdrängungsatmosphäre herstammend[7] in der Schlange als Libidosymbol das »Dämonische« des »bösen« Triebes empfand, finden wir auch im europäischen Volksglauben eine ältere Schichte, in welchem sich der Kult der Lebenskraft, der Libido der Familie, spiegelt. Im Komitat Bars (Ungarn) tötet ein Bauer eine Hausschlange, bald darauf stirbt auch sein Töchterlein[8]. Ähnliche Vorstellungen

---

[1] T. C. Hodson: The Meitheis. 1908. 100, 101. Bei den Baganda verleiht die Riesenschlange Kindersegen: der König opfert ihr jährlich, damit seine Frauen fruchtbar sein sollen. Roscoe: The Baganda. 1911. 320 bis 322.

[2] Frobenius: Und Afrika sprach: 1913. III. 181.

[3] G. Tessmann: Die Pangwe. 1913. II. 32.

[4] A. C. Hollis: The Nandi. 1909. 90.

[5] A. C. Hollis: The Masai. 1905. 307, 308.

[6] Casatti: Zehn Jahre in Aquatoria. 1891. I. 42. Siehe auch Stanley: In Darkest Africa. 1890. I. 424. Callaway: Religious System of the Amazulu. 1870. 140–142.

[7] Siehe besonders Jones: Der Alptraum. 1909.

[8] Kóssa: Kigyó az emberben (Schlange im Menschen). Ethnographia. 1908. 278.

von der Hausschlange haben auch die Esten. Schlange und Kind trinken Milch zusammen, und wo man eine Schlange tötet, dort gedeiht auch das Korn schlecht[1]. Auch in Bosnien füttert man die Hausschlange mit Milch, wenn man eine Hausschlange tötet, so stirbt der Herr oder die Herrin des Hauses[2]. Unter dem Grunde eines jeden Hauses lebt nach dem Volksglauben der Neugriechen eine Schlange als dessen Wächterin, Beschützerin und Segenspenderin. Wiederum wird ihre besondere Intimität mit den Kindern betont. Das Kind nähert sich der Schlange, es spielt und scherzt vertraulich mit ihr. Die Schlange beleckt liebkosend die Hände des Kindes und windet sich dem Kinde um die Füße[3]. Die Schlange der Ahnen, die vor den Erwachsenen in diesen Sagen oft die Flucht ergreift, tut eben dem Kinde nichts zu Leide. Das Kind kann noch »unschuldig«, d. h. ohne Verdrängung, ohne inneren Konflikt »mit der Schlange spielen« (onanieren). »Mit Bestimmtheit können wir annehmen, daß zwischen dem Genitale (Schlange) und dem narzißtischen Ich (Kind) zeitlebens die allerintimsten Beziehungen bestehen bleiben, ja daß das Genitale vielleicht überhaupt der Kristallisationskern der narzißtischen Ichbildung (Seele) ist«[4]. Der »Vittóre« (= ancient) ist die Hausschlange der Albanier, er wird besonders von den Frauen verehrt[5]. Die Hausschlangen der Rumänen saugen den Kühen die Milch aus[6], eine Vorstellung, die wohl an Stelle des unterbliebenen Milchopfers getreten ist. Das Unterlassen des Opfers zieht Gewissensbisse nach sich und entspringt auch wohl einer unbewußt feindlichen Absicht gegen den Schlangen-Ahnen. Diese Feindseligkeit wird nun auf die Schlange projiziert, die sich ihre Milch mit Gewalt holt, wobei die Kühe gewiß an Stelle der Frauen der Familien getreten sind. In Böhmen muß auch der Hausvater sterben, wenn die Hausschlange stirbt. In manchen Häusern gibt es sogar ganze Schlangenfamilien, von denen jedes Glied ein Glied der menschlichen Familie vertritt, so daß, was der Schlange widerfährt, auch dem Familienmitglied geschieht[7]. In Schlesien birgt jedes Haus ein Otternpaar, und wenn man die Hausschlange tötet, muß ein Glied der Familie sterben. Ein Mädchen teilte ihr Brot mit der Schlange, da schlug man das Tier

[1] Jung: Nochmals Schlangenkultus und Ruriksaga. Sitzungsberichte der gelehrten estnischen Gesellschaft. 1891. 111. Vgl. Wiedemann: Aus dem inneren und äußeren Leben der Esten. 1876. 454, 455.

[2] E. Lilek: Familien- und Volksleben in Bosnien und in der Herzegowina. Zeitschr. f. österr. Völkerk. 1900. 169.

[3] B. Schmidt: Volksleben der Neugriechen. 1871. 184 bis 186. Weiteres Material habe ich in einer Anmerkung zusammengestellt. Róheim: Psychoanalysis és ethnologia. Ethnographia (ung.). 1918. 211. Anm. 4.

[4] S. Ferenczi: Hysterie und Pathoneurosen. 1919. 11. Die in Klammern stehenden Wörter rühren natürlich von mir her und sollen die Beziehungen der Ferenczischen Auffassung zu unserem Thema andeuten.

[5] L. M. J. Garnett: The Women of Turkey. 1891. 279.

[6] Moldován: Die ungarländischen Rumänen (ung.). 1913. 488.

[7] Wuttke: Volksaberglaube. 51.

tot und kurz darauf starb auch das Mädchen[1]. In all diesen Fällen ist der narzißtische Doppelgänger des Ichs, die Außenseele, ganz deutlich als der Penis, beziehungsweise die Libido zu erkennen. Das ist es, was das Individuum mit der Familie vereint, in den Enkelkindern wirkt noch immer die gemeinsame Schlange des Hauses, der Urahne, fort. Mit dem Erlöschen der Libido naht aber auch das Ende des Ichs, stirbt die Schlange, so stirbt ihr der Mensch nach. Wenn die heilige Schlange stirbt, so muß auch der Bajakönig sterben. Umgekehrt läßt sich das Prinzip nicht anwenden. Der Mensch stirbt, die Schlange lebt weiter[2]. Denn da diese Selbstverdopplung eine Projektion der endopsychisch wahrgenommenen libidinösen Triebe ist und diese Triebe eben die arterhaltenden sind, so wird diese Ichverdopplung (Seele) zugleich Trägerin des »unbewußten Artbewußtseins« (sit venia verbo): in der Unsterblichkeit der Seele, in ihren fortwirkenden Metempsychosen und Reinkarnationen spiegelt sich die Unsterblichkeit des Keimplasmas, der Gattung, wider[3].

Der Verdichtungsfigur Ahnenseele plus Außenseele parallel läuft die Verknüpfung von Schutzgeist und Vaterimago, eine Konstellation, an der wir aber das Mitwirken noch anderer Faktoren beobachten können.

Außenseele und Schutzgeist in den Pubertätsriten.

Das Herausdrängen des Ichs aus dem Zentrum der Affekte erfolgt im Leben des Individuums in der für die weitere Entwicklung entscheidenden Phase der Pubertät. Die Ichlibido wird zur eigentlichen Sexuallibido, es erfolgt die geschlechtliche Objektwahl. Geradezu beweiskräftig für unsere Annahme des Parallelismus dieser Erscheinungen mit den Phasen der animistischen Objektwahl ist es nun, daß die enge Verbindung mit einem Gegenstand der Außenwelt, die Wahl eines Schutzgeistes oder einer Außenseele, ebenfalls einen Pubertätsritus bildet.

Bei den Yaraikanna am Cape York wird das Schutztier, der Ari, entweder durch Träume oder dadurch bestimmt, daß man bei den Männerweihen den rechten oder linken mittleren Schneidezahn ausschlägt und dann dem Knaben Wasser gibt, um seinen Mund auszuspülen. Bei dieser Handlung muß er den mit Blut gemischten Speichel in einen Wasserbehälter fallen lassen. »The old men carefully inspect the clot and trace some likeness of the form which the clot assumes to a natural object, an animal, plant or stone, or whatever it may be, this will be the »ari« of the newly made man«[4]. Hier

[1] P. Drechsler: Sitte, Brauch und Volksglaube in Schlesien. 1906. II. 181, 182. Daß auch Frauen eine »Schlange« zugeschrieben wird, ist in Anbetracht der infantilen Sexualtheorie vom Weib mit dem Penis und in Anbetracht der Klitoriserotik nicht auffällig. Vgl. Rank: Psychoanalytische Beiträge zur Mythenforschung. 1919. 114.

[2] Frobenius: Und Afrika sprach. 1913. III. 181.

[3] Vgl. Kolnai: Über das Mystische. Imago. VII. 55.

[4] A. C. Haddon: Reports of the Cambridge Anthropological Expedition to Torres Straits. V. 193, 221. Seit Reiks Forschungen wissen wir, daß das Zahnausschlagen in diesen Riten eine symbolische Kastration, beziehungsweise ein sym-

sehen wir nicht bloß den Zusammenhang zwischen Objektwahl und Pubertät, sondern auch die Tatsache, daß es in letzter Reihe eben die autoerotischen Triebe sind, die einer Überleitung in die Außenwelt bedürfen. Beim Zahnausschlagen fällt Blut und Speichel aus und es muß nun eine Ähnlichkeit mit irgend einem Naturgegenstand hineingesehen werden, d. h. der Junge soll die Regungen, die ursprünglich seinem eigenen Blute gegolten, nun auf diesen Gegenstand übertragen.

Weitere ähnliche Beispiele werden wir in einem der folgenden Abschnitte untersuchen, die Hauptsache aber für uns ist die Tatsache, die schon Frazer hervorgehoben hat, daß die Außenseelen und Schutzgeister gerade in den Pubertätsriten angenommen werden[1]. In San Salvador erhält jeder bei der Männerweihe seinen Schutzgeist[2]. Bei den Chitimacha heißt der Vorgang »nącâmméj'k«, d. h. »übernatürliche Macht haben« und besteht darin, daß der Jüngling sich dem Fasten in der Einsamkeit unterziehen muß, bis er vom Tier träumt, welches ihm im ganzen Leben beistehen wird[3]. »Wabusinimi«, der berühmte Zauberer von Fort Hope, träumt bei dieser Gelegenheit einen ganzen Schöpfungsmythos. Er fühlt eben wie der Baccalaureatus im Faust: »Ich führt die Sonne aus dem Meer hinauf, mit mir begann der Mond des Wechsels Lauf« (usw.) »Als ich ein junger Mann war — erzählt er — ging ich fasten, so gut wie alle anderen auch. Am zehnten Tage träumte ich wie folgt. Die Welt war am Anfang noch sehr klein und leer. Dann erschienen zwei Indianer, die dort lebten und litten. Dann kommen Leute aus einem anderen Lande, die die Indianer mit Speisen versorgen. Endlich sah ich viele Vögel, Tiere und Fische und einen, der mir unbekannt war und dem die Aufgabe zufiel, für alle diese Wesen Sorge zu tragen, den Indianern zu helfen. Dann träumte ich von einer Schamanentrommel, vom Großen Geist und von der Zauberhütte. Der Schatten der Zauberhütte reichte an den Himmel und darin sah ich, wie sich Geister auf und ab bewegten. Jetzt wußte ich, daß ich derjenige war, der für die Indianer zu sorgen hat«[4]. Der manifeste Traum schildert den werdenden Entschluß zur Schamanenlaufbahn. Zuerst wird dieser oben erwähnte Wunsch vom Ich abgewehrt, daher »der Unbekannte«, der sich aber zuletzt doch als der Träumer

bolisches Töten ist. Nun, nachdem die aggressive Seite des Ambivalenzkonfliktes freies Spiel gehabt hat, setzt die reaktive Zärtlichkeitsphase ein — der getötete Jüngling erhält von den Alten einen Schutzgeist. Ebenso beim Manitu — der Jüngling macht ihn nur zum Schutzgeist, zum Ideal, nachdem er ihn getötet hat. (Siehe weiter unten.)

[1] J. G. Frazer: Balder the Beautiful. 1913. II. 227.

[2] A. Bastian: Ein Besuch in San Salvador. 1859. 86.

[3] J. R. Swanton: Indian Tribes of the Mississippi Valley and adjacent Coast of the Gulf of Mexico. Bulletin 43. 1911. 353.

[4] A. Skinner: Notes on the Eastern Cree and Northern Saulteux. Anthr. Papers. Mus. Nat. Hist. Vol. IX. Part. I. II. The Northern Saulteux. (Ojibway.) 1911. 154.

in eigener Person entpuppt. Während dem gewöhnlichen Sterblichen das Ich im Lebenstraum nur in der Maske des tierischen Schutzgeistes erscheint, erkennt der im höheren Maße narzißtisch veranlagte Schamane sich selbst als den Protagonisten des Schauspiels. Parkman beschreibt, wie der Algonkinindianer, der zum Krieger berufen ist, im 14. oder 15. Lebensjahr seinen Schutzgeist suchend, vom Bären oder Adler träumt, der Jäger von dem Wolf, während die Schlange entweder Gefahr bedeutet oder ihren Schützling zum Zauberer weiht[1]. Bei den Blackfeet geschieht dasselbe, wenn jemand seinen zukünftigen Lebenslauf erfahren will[2]. Wir würden sagen, wenn er seine Lebenslaufbahn wählt, befragt er sein Unbewußtes. Bei den Mandan hat jeder Erwachsene seinen Schutzgeist[3], ebenso bei den Teton, hier rettet der Schutzgeist seinen Schützling vor den Feinden, manchmal dadurch, daß er ihn in einen Vogel verwandelt[4]. Manchmal kommen bei solchen Gelegenheiten auch die vom Bewußtsein verpönten Regungen zum Durchbruch. Bei den Omaha sind die minqu genannten homosexuellen Männer heilig oder »mysterious«, weil sie unter dem Einfluß des Mondwesens stehen[5]. »When a young Omaha fasted for the first time on reaching puberty it was thought that the Moon Being appeared to him holding in one hand a bow and arrows and in the other a pack strap such as the Indian women use. When the youth tried to grasp the bow and arrows the Moon Being crossed his hands very quickly and if the youth was not very careful he seized the pack strap instead of the bows and arrows.« Dadurch war sein Schicksal besiegelt. »In such a case he could not help acting the woman, speaking, dressing and working just as Indian women used to do«[6]. Im allgemeinen hat jede Vision bei den Weiheriten der Omaha ihren bestimmten Inhalt, so bedeuten Falken Kriegsglück usw. Manche versuchen, den homosexuellen Regungen, die sich im Mond-Traum manifestieren, zu widerstehen und benützen dabei die bekannten Formen des »männlichen Protestes«. Sie überkompensieren die feminine Tendenz durch eine heldenhafte Einstellung. Einer wird ein berühmter Kriegshäuptling, bis eine Eule (die innere Stimme) schreit »Der Führer ist ein mixuga!« (Homosexueller.) »Ich habe getan, was kein mixuga vollbringen kann« antwortet der Häuptling stolz. Aber es ist alles umsonst. Er kommt nach Hause und kleidet sich wie eine Frau und spricht wie eine Frau. Einem anderen gibt man in seiner Vision die Wahl zwischen Lanze und Kriegsaxt.

[1] J. Parkman: The Jesuits in North America. 1870. LXIX—LXXI. Frazer: Totemism and Exogamy. III. 373, 374.

[2] Mc. Clintock: The Old North Trail. 1909. 352, 353.

[3] Dorsey: Siouan Cults. Bureau Am. Ethn. XI. 507, 508.

[4] Dorsey: Ebenda. 475.

[5] Die in der Mythologie häufige Auffassung des Mondes als Symbol der Bisexualität ist wohl auf die infantile Vorstellung vom Mond als Podex zurückzuführen. Vgl. J. Sadger: Über Nachtwandeln und Mondsucht. 1914. 27.

[6] Dorsey: Siouan Cults. Report of the American Bureau of Ethnology XI. 378. Vgl. ebenda 467, 500, 516.

Er erinnert sich, daß die Axt die männlichste aller Waffen ist, wählt daher diese, doch wie er nach Hause kommt, hat sich die Axt in eine Sense verwandelt[1]. In einem anderen Fall war die Lösung des Konfliktes der Selbstmord[2]. In allen diesen Bräuchen erscheint uns die Pubertät als die Lebensepoche, welche die geschlechtliche Objektwahl sowie die Richtung der individuellen Sublimierung, kurz die ganze Entwicklung der Psychosexualität determiniert.

Totem und Individualtotem.

Ein Ethnologe würde vielleicht die Einwendung machen, daß diese Manitus nicht bloß Schutzgeister und Außenseelen, sondern auch »individuelle Totems« sind. Sie werden nicht selten vom Vater auf den Sohn vererbt[3], die »amerikanische Hypothese« hat ja sogar die Ableitung des Totemismus aus dem Manituglauben versucht[4] und auch Frazer weist die Analogien zwischen beiden in überzeugender Weise nach[5]. Diese Einwände sind vollkommen berechtigt und wir werden nun versuchen, auf diesem Pfad weiterzugehen und die so gewonnene Einsicht in unser System einzufügen. Das Problem des Totemismus, der Streitapfel der ethnologischen »Parteien«, hat ja endlich eine befriedigende Lösung erfahren durch die psychoanalytische Forschung, die das Totemtier als Vater-Symbol, das Totem-Töten als Äquivalent des Vatermordes aufgezeigt hat. Freud sagt in seiner bahnbrechenden Arbeit, daß der Totemismus der Primitiven und dessen infantile Wiederkehr bei den Kulturvölkern in zwei wichtigen Merkmalen übereinstimmen, und zwar in der vollen Identifizierung mit dem Totemtier und in der ambivalenten Gefühlseinstellung gegen das Totem. »Wir halten uns also nach diesen Beobachtungen für berechtigt, in die Formel des Totemismus den Vater an Stelle des Totemtieres einzusetzen. Wir merken dann, daß wir damit keinen neuen oder besonders kühnen Schritt getan haben. Die Primitiven sagen es ja selbst und bezeichnen, so weit noch heute das totemistische System in Kraft besteht, den Totem als ihren Ahnherrn und Urvater. Wir haben nur eine Aussage dieser Völker wörtlich genommen, mit welcher die Ethnologen wenig anzufangen wußten und die sie darum gerne in den Hintergrund gerückt haben. Die Psychoanalyse mahnt uns im Gegenteil, gerade diesen Punkt hervorzusuchen und an ihn den Erklärungsversuch des Totemismus zu knüpfen«[6]. Bekanntlich

---

[1] Die Sense ist das Werkzeug der Frau.

[2] Fletcher and la Flesche: The Omaka Tribe. 1911. XXVII. Report, Bureau Am. Ethn. 131–133.

[3] Frazer: Totemism and Exogamy. III. 1910. 412, 415, 424, 434, 452.

[4] Vgl. F. Boas: The Secret Societies of the Kwakiutl (Report of Nat. Mus. U. S. A.) 1897. 336. Hill-Tout: Totemism, its Origin and Import. Trans. Roy. Soc. Canada. IX. 71. Derselbe: The Origin of the Totemism of the Aborigines of British Columbia. Ebenda. VII. 6. Siehe die Einwendungen von N. W. Thomas: Man. 1904 und A. Lang: The Secret of the Totem. 1905. 202–215.

[5] J. G. Frazer: Totemism and Exogamy. III. 449.

[6] S. Freud: Totem und Tabu. 1903. 122.

schließt sich Freud der Darwin- und Atkinsonschen Theorie von der polygamen Urhorde an, in welcher die junge Generation nur durch Tötung des Vatertieres in den Besitz der Weiber kommen kann, also im eigentlichen Sinne des Wortes zum Mann wird. Ein rituelles Survival dieses Tötens und wahrscheinlich auch Verzehrens des Vatertieres[1] ist das feierliche Töten und Verzehren des Tiervaters (Totems), und das später aufgerichtete Verbot, den Vater zu töten und die eigene Mutter zu ehelichen, wird auf das Totemtier und Totemklan ausgedehnt, man darf das Totemtier nicht töten und keines der Weiber der Totemhorde heiraten. Den nächsten Schritt hat dann Reik getan. Ihm ist der Nachweis zu verdanken, daß die Pubertätsriten als Überlebsel des Urkampfes zwischen den Vätern und Söhnen der Horde aufzufassen sind, jedoch stellen diese Riten die tragische Szene, die Ermordung des Urvaters durch die Brüderhorde, in der Umkehrungsform dar. Da die Söhne den Vater ermordet haben, müssen sie sterben, um dann in einer reaktiven Zärtlichkeitsströmung der Väter wiederbelebt zu werden. Daß die Väter in diesen Riten ihre Söhne töten, ist der Retributionsangst zuzuschreiben, es ist ihnen vor der jüngeren Generation bange, da sie ja sehr gut wissen, wie sie es selbst mit ihren Vätern gehalten haben[2]. Ob wir es in Nordamerika mit einer besonders archaisch-primitiven Form des Ritus zu tun haben, welche noch von der retributiven Umkehrung unberührt ist, oder ob diese archaische Form als Wiederkehr des Verdrängten zu verstehen sei, könnte nur eine Spezialuntersuchung entscheiden[3], jedenfalls aber haben wir hier einen Pubertätsritus, in welchem die Jünglinge nicht getötet werden, sondern töten. Das getötete Tier wird dann ihr »individueller Totem«, eine eigene Gottheit, welche den erwachsenen Indianer ebenso schützt, wie es der Vater mit seinem Kinde tut.

Die Art, wie die nordamerikanischen Indianer sich ihre »Guardian spirits« oder »Manitus« beschaffen, muß jeden überzeugen, der die Augen vor den Tatsachen nicht verschließt. Wie der junge Mann in der Urhorde nur durch das Töten des Vatertieres in Besitz der Weiber hat gelangen können, so erwirbt sich der Indianer nur dadurch ein Schutztier, daß er es tötet, und nur, wer sein Schutztier getötet hat, wird als vollwertiger Mann anerkannt[4]. Das »Medizin«tier des Salish-

[1] Vgl. Steinmetz: Endokannibalismus. Mitt. d. Anthr. Ges. in Wien XXVI. 1–60.

[2] Th. Reik: Probleme der Religionspsychologie. 1919. Die Pubertätsriten der Wilden.

[3] Nachdem ich in meiner Arbeit über den australischen Totemismus die Frage auf einem enger umgrenzten Spezialgebiet untersucht habe, glaube ich jetzt mich für die zweite Möglichkeit (Wiederkehr des Verdrängten) entscheiden zu können.

[4] Der Einwand von Durkheim (Les formes elementaires de la vie religieuse. 1912. 229), daß der Ritus des Manitu-Tötens eine Degenerationsform des Brauches ist, da es sich nur bei fünf Stämmen nachweisen läßt, ist ganz und gar unhaltbar. Wir haben Material von sieben Stämmen, die zu drei verschiedenen Sprach-

indianers erscheint dem Jüngling im Traum, dann muß er es aufsuchen, töten, um aus der Haut sein höchstes individuelles Heiligtum, den Medizinsack, herzustellen[1]. Die Indianer am Thompson River kleiden und schmücken sich nach den Anweisungen, die sie vom Traumgesicht empfangen haben — d. h. sie identifizieren sich mit diesem — und begeben sich so auf den Weg, das Tier aufzusuchen und zu töten. Aus der abgezogenen Haut wird der Medizinsack hergestellt[2]. Der Ottawa sieht im Traume ein Elentier, das ihn ruft: »Komm zu mir«. Nun jagt er so lange, bis er das Elentier tötet, im Innern der zerstückelten Leiche findet sich dann irgend ein Gegenstand — ein Haar oder Steinchen — das er mit großer Sorgfalt aufbewahrt und keinem Sterblichen zeigt[3]. Von diesem hängt sein Jagdglück ab[4]. Bei den Ottawas äußert sich die Ambivalenz auch darin, daß man dem getöteten Manitu sofort ein Fest gibt[5]. Der Manitu wird auch bei den Blackfeet getötet, und niemand anderer als der Besitzer darf den so gewonnenen Medizinsack berühren[6]. Der Omaha sagt von der Vision vier Tage lang niemandem ein Wort, sonst verliert sie ihre magische Kraft (d. h. affektive Bedeutung). Dann vertraut er das Geheimnis einem alten Mann an, von dem es bekannt ist, daß er dasselbe Traumgesicht gehabt hat. Einen Teil des erlegten Tieres bewahrt er auf und das wird ihm nun sein Allerheiligstes. Der Medizinsack ist ihm ein psychisches Kräftereservoir — es gibt ihm Jagdglück, Kriegsehre und einen Blick in die Zukunft[7]. Alle Merkmale sind also beisammen, das Sich-Identifizieren, die ambivalente Einstellung, Tötungsgebot und Tötungsverbot. Das totemistische Verbot findet sich nämlich auch bei den Manitus. Ein Pottawatamie würde eher Hungers sterben, als von dem Tier, welches er als seinen Schutzgeist betrachtet, essen[8]. In den Banks-Inseln — um auch eine nichtamerikanische Parallele

familien gehörig sind (Algonkinstämme: Montagnet, Ottawa, Schwarzfuß, Haaninin. Salishstämme: eigentliche Salish, Thompson-River. Siouxstämme: Omaha). Dazu kommen noch eventuell die Krähen, Ojibway, Assiniboin und Cree, falls sich die Angaben von Catlin auf alle Stämme, die er besucht hat, beziehen. Aber auch das Tabu ist nur bei fünf Stämmen belegt (Pottawatamie, Tinneh, Dakota, Sahaptin, Musquakie) und Durkheim findet deshalb doch nicht, daß es sich um eine verdächtige Neuerung handle.

[1] R. C. Mayne: Four Years in British Columbia and Vancouver Island. 1862. 302. Nach Frazer: Totemism and Exogamy. III. 411, 412.

[2] J. Teit: The Thompson Indians of British Columbia (Jesup North Pacific Expedition). 1900. 320. Frazer: l. c. III. 414.

[3] Vgl. oben über die analerotische Bedeutung ähnlicher Steine bei den Thonga.

[4] Relations des Jesuites. 1637. Quebec. 1858. 50 ex Frazer: l. c. III. 375.

[5] Lettres edifiantes et curieuses. 1781. VI. 172—174. Frazer: III. 382.

[6] Wilson: Report on the Blackfeet Tribes. British Association. 1887. 187 ex Frazer: l. c. III. 388.

[7] A. C. Fletcher and F. la Flesche: The Omaha Tribe (XXVII. Report). 1911. 131. Vgl. auch M. A. Owen: Folk-Lore of the Musquakie Indians. 1904. 67, 68.

[8] W. H. Keating: Expedition to the Source of St. Peters River. 1825. I. 117 ex Frazer: l. c. III, 379. 380.

heranzuziehen — sind die Schutzgeister und Außenseelen der Kinder solche Tiere, die auf magische Weise deren Mütter während ihrer Schwangerschaft beeinflußt haben. Das Kind identifiziert sich vollkommen mit dem Tier[1], zeigt dessen Eigenschaften und hütet sich, davon zu essen. »I inquired into the idea at the bottom of this prohibition of the animal as food and it appeared that the person would be eating himself. It seemed that the act would be regarded as a kind of cannibalism«[2]. Es ist ja beinahe einerlei, ob man den wirklichen Vater oder das Tier, welches als übernatürlicher Erzeuger gilt, verzehrt[3]. Die Dakotaindianer begnügen sich mit einem partiellen oder bedingten Verbot[4], die Dené dürfen ihre Schutzgeister weder essen, noch töten, ebenso die Rukuyen in Französisch-Guyana[5]. Die Sahaptin sind nicht nur in bezug auf Essen, sondern auch bei der Aussprache des Namens Beschränkungen unterworfen[6]. Weitere Parallelen finden sich bei den Ibans in Borneo[7], den Ababua in Kongo[8], in Loango[9], bei den Coras[10] und Kiowas[11]. Dazu halte man noch jene Fälle, in welchen der Vater sein eigenes Schutztier auch auf den Sohn überträgt[12] oder überhaupt die Wahl des Manitu beeinflußt[13], und der Zusammen-

[1] »The people say that she will give birth to a child who will have the characters of this animal, or even, it appeared, would be himself or herself the animal«. W. H. R. Rivers: Totemism in Polynesia and Melanesia. Journ. Anthr. Inst. 1909. 173.

[2] Rivers: l. c. 174.

[3] Das Tier geht in die Mutter ein und so wird das Kind geboren. Rivers: l. c. 173, 174.

[4] S. R. Riggs: Dakota Grammar, Texts and Ethnography. (Contr. to North Am. Ethn. IX.) 219, 220. Dorsey: A Study of Siouan Cults. Report. XI. 444.

[5] Siehe die Quellen bei Frazer: l. c. III. 440, 442, 448.

[6] H. J. Spinden: The Nez Percé Indians. 1908. 249, 263. Über umschreibende Bezeichnungen des Totemtieres siehe Frazer: l. c. I. 16.

[7] Hose and Mc. Dougall: Pagan Tribes of Borneo. 1912. II. 92—94. Dem Iban erscheint z. B. ein Mensch im Traum, der sich in einen Gibbon verwandelt und sagt »töte keinen Gibbon« l. c. Dazu, daß die Tiere eigentlich mit einem Tierkleid bekleidete Menschen sind vgl. oben und J. Teit: The Shuswap (Jesup North Pacific Expedition). 1909. 605, 606.

[8] A. de Calonne Beaufait: Zoolatrie et Totemisme chez les Peuplades Septentrionales du Congo Belge. Revue des Etudes Ethnographiques et Sociologiques. 1909. 195.

[9] Pechuel-Loesche: Die Loango-Expedition. III. 2. 1907. 463, 464. A. Bastian: Die deutsche Expedition an der Loangoküste. 1874. I. 183—187. Vgl. auch Derselbe: Ethnographische und geographische Bilder. 1873. 145. Derselbe: Ein Besuch in San Salvador. 1859. 87, 253—258. R. H. Nassau: Fetishism in West-Africa. 1904. 210. Dennett: At the Back of the Black Mans Mind. 1906. 155. Derselbe: Nigerian Studies. 1910. 175—188. Delafosse: Le Peuple Siéna ou Sénoufo. Revue des Etudes Ethn. et Soc. 1909. 17. Wahrscheinlich gehört auch in diesen Zusammenhang Munkácsi: Vogul Népköltési Gyüjtemény. IV. 1897. 409 (»Ein Mensch mit einem Hecht-Gott ißt nicht vom Hecht«).

[10] K. Th. Preuß: Die Nayarit-Expedition 1912. I. 193.

[11] H. S. Scott: Notes on the Kado, or Sun Dance of the Kiowa. American Anthropologist. 1911. 373, 374.

[12] Über Vererbung des Individualtotems (Manitus) vgl. Frazer: Totemism and Exogamy. III. 412, 415, 424, 434, 452.

[13] Siehe z. B. Howitt: Native Tribes. 407.

hang der Erscheinungen ist unverkennbar. Daß das Schutztier in dem Gebot sowie in dem Verbot des Tötens wirklich dem Vater entspricht, ist ja nach alldem nicht zweifelhaft. Um dies aber noch zu bestätigen, wenden wir uns einer Gruppe von Gebräuchen und Anschauungen zu, die dasselbe Motiv in autosymbolischer Umkehrung und in der Retributionsform zeigen, vor seiner Geburt war das Kind ein Tier und wurde von seinem Vater getötet, und dieses Tier ist dann als Kind wiedergeboren. D. h., daß ich meinen Vater töten will, ist ein berechtigter Akt der Wiedervergeltung, da er mich doch schon vor der Geburt getötet hat. Das Tier, das der Vater getötet hat, ist ein Symbol des Großvaters, ist ja das Kind der wiedergeborene Großvater[1]. Brown berichtet von den Ingarda am Gascoyne River: »Mein Gewährsmann sagte mir, sein Vater habe ein kleines Tier, Bandaru genannt, mit dem Speer erlegt und der Mutter zu essen gegeben, die, davon schwanger geworden, ihn gebar. Er zeigte mir ein Zeichen an seiner Hüfte, wo er vom Vater mit dem Speer getroffen wurde, bevor seine Mutter ihn gegessen hatte«[2]. Die Vorstellung kehrt in den Märchen wieder, so bei den Ostscherermissen, wo die Stiefmutter den Vater überredet, den Knaben zu opfern. Aus einem Knochen, den die Schwester in einer hohlen Eiche geborgen und der unter dem Gesange »Mein Vater hat mich geschlachtet, meine Stiefmutter, die Hexe, hat mich gefressen« auf den Vater eine Windel, auf die Mutter ein Sieb wirft, so daß beide sterben, wird er in den Armen seiner Schwester wieder zum Menschen[3]. Daß die im Märchen evidenten feindlichen Regungen auch in Nordwestaustralien vorhanden sind und als solche empfunden werden, beweist die Abwälzung dieser Kindesmordvorstellungen von dem Vater auf einen anderen Mann, den Wororu, der gewöhnlich der Vaterbruder ist und bei den Carriera Namal und Injibandi in diesem Komplex die Stelle des Vaters übernimmt. Dieser Wororu tötet auf der Jagd ein Tier (bevorzugt werden Känguruh und Emu) und befiehlt dem Geiste des sterbenden Tieres, eine bestimmte Frau aufzusuchen. Der Geist des Tieres geht dann in eine Frau ein und wird als Kind wiedergeboren. Oder aber der Jäger, der ein Känguruh oder Emu getötet hat, legt dessen Fell beiseite. Dieses verwandelt sich dann in etwas, was wir Geistkind

[1] Vgl. Reik: Probleme der Religionspsychologie. 1919. Couvade.

[2] A. R. Brown: Beliefs concerning childbirth in some Australian Tribes. Man. 1912. 180.

[3] Bolte und Polivka: Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm. I. 420. Das Märchen von dem Machandelboom scheint in seiner Wanderung zu den Tscheremissen seiner Urgestalt wieder nähergerückt zu sein. In den meisten Fassungen sind die Motive verschoben, indem die Mutter das Kind tötet, der Vater es ißt. Eine solche Verschiebung ist vom Standpunkt der Fassungen, in denen kein Knabe sondern ein Mädchen erschlagen wird, verständlich, da die Aggressivität in diesen Fällen auf den gleichgeschlechtlichen Elternteil projiziert wird. Dazu kommt noch die allgemeine Tendenz der Märchen zur Bildung von »Stiefmüttertypen«.

nennen können. Es folgt dem Jäger in seine Hütte, kommt nachts zu seinem Lager, worauf er es zu einer Frau schickt, in die es hineinsteigt[1]. In Westafrika sagen die Kagoro, daß die Seele des getöteten Tieres in den Kindern des Töters wiedergeboren wird »as is shown by the fact that more than one case has been known of a child being born with marks of wounds exactly like those received by his father or mother when fighting with an animal, or by the animal itself killed before the child's birth«[2]. Nun wollen wir aber die vorausgeschickte Deutung ergänzen und den verlorenen Anschluß mit der Hauptrichtung unserer Untersuchung wiederherstellen. Vor der Geburt, im Jenseits, war das Kind ein Tier, d. h. also, es ist es im Unbewußten[3]. Es ist also auch der Manitu, das getötete Tier[4], es ist identisch mit dem Vater[5], mit dem Schutzgeist, der Schutzgeist ist sein Unbewußtes, seine Außenseele.

Infantile Einstellung des Nordamerikaners zu seinem Manitu.

Damit ist aber nichts anderes ausgesprochen als die determinierende Wichtigkeit der infantilen Eindrücke: das Verhältnis des Menschen zu den übernatürlichen Wesen ist präformiert durch das Verhältnis des Kindes zu den Eltern. Tatsächlich ist das Verhältnis des Jünglings zu seinem Schutzgeist ein ausgeprägt infantiles. Dieselben Methoden, die das Kind mit Erfolg zur Erreichung seiner Wünsche den Eltern gegenüber angewendet hat, werden jetzt auf den Manitu übertragen. Der Mandan trachtet seinen Schutzgeist durch Heulen und Weinen zum Erscheinen zu bringen[6]. Auch das fortgesetzte Fasten gehört dazu. Dürfte die letzte Quelle dieser Askese nicht auch in der Verweigerung der Nahrungsaufnahme des trotzigen Kindes zu suchen sein? Bei den Gros Ventre weint derjenige, der einen Schutzgeist sucht, ohne Unterlaß[7]. Auch hier ist die Objektfindung eine Wiederfindung[8], der Vater, das erste Ideal des Knaben, wird wiedergefunden im Schutzgeist. Jedes Knaben Wunsch ist es ja, dem Vater zu gleichen, demnach richtet sich die idealisierte Abspaltung seiner Persönlichkeit

[1] A. R. Brown: l. c.

[2] A. J. N. Tremearne: Notes on Some Nigerian Head Hunters. Journ. Anthr. Inst. 1912. 159.

[3] Eingehender handle ich über diese Vorstellungen in der Arbeit über Totemismus in Australien.

[4] Vgl. die Ansicht der Primitiven, derzufolge sich die Seele des getöteten Menschen oder Tieres im Mörder inkarniert bei Frazer: Taboo and the Perils of the Soul. 1911.

[5] Zur Identität von Kind und Vater vgl. K. von den Steinen: Unter den Naturvölkern Zentralbrasiliens. 1897. 292. W. Crooke: The Popular Religion and Folklore of Northern India. 1896. I. 179. »The husband after conception by his wife becomes an embryo and is born again of her.«

[6] Wied: Reise in das Innere Nordamerikas. 1839—1842. II. 166 nach Frazer: Totemism and Exogamy. III. 401. Catlin: Manners, Customs and Condition of North American Indians. 1876. I. 172.

[7] Kroeber: Ethnology of the Gros Ventre. Anthropological Papers of the American Museum of Natural History. Vol. I. Part. IV. 1908. 223. 224.

[8] Freud: Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie. 1915. 82, 83. Vgl. auch Deussen: Sechzig Upanishaden des Veda. 605, 606.

(Außenseele, Schutzgeist) nach dem Typus der Vater-Imago (Verhältnis des Manitu zum Totem). Allerdings muß ein Umstand auffallen. Das wiedergefundene Objekt in der sexuellen Objektwahl des Knaben ist ja naturgemäß die Mutter und nicht der Vater. Unerklärlich aber ist dieser Unterschied zwischen dem Geistig-Sozialen und dem Physisch-Sexuellen nicht. Es ist ja ganz naturgemäß, daß die gleichgeschlechtlichen Regungen einer weit schärferen Verdrängung unterliegen wie die Gegengeschlechtlichen, und es ist immer das Verdrängte, welches die Materialien der Sublimierung liefert. Wären die heteroerotischen Regungen in der Befriedigung ähnlich gehemmt wie die homoerotischen, so würden wir von dieser Seite aus einen größeren Zuschuß zum Sublimierungsprozeß gefunden haben[1]. Ein großer Teil der zärtlichen Sublimierung ist als Reaktionsbildung auf die aggressive Komponente des Ödipuskomplexes zu deuten, wird ja das Tier (der Vater) erst dann zum Schutzgeist, nachdem es von seinem Schützling getötet worden ist, ein Weg, der, wie es sich bei näherer Untersuchung wahrscheinlich herausstellen wird, als der typische Weg der Apotheose zu betrachten ist[2]. Auch darf die narzißtische Grundlage des Suchens nach dem Ideal nicht vergessen werden, der Knabe sucht sein eigenes Ich und findet es natürlich eher im Vater als in der Mutter.

Mutter und Baum in den Pubertätsriten.

Charakteristische Unterschiede, aber auch Analogien zeigt eine andere Gruppe von Bräuchen, in denen wir das Wiederaufleben der Erinnerung an die mütterliche Fürsorge der Säuglingszeit finden werden. Frazer sagt: »Now the period of life at which initiation takes place is regularly puberty, and this fact suggests that the special danger which totemism and systems like it (das Verstecken der Außenseele) are believed to obviate is supposed not to arise till sexual maturity has been attained in fact that the danger apprehended is believed to attend the relation of the sexes to each other. It would be easy to prove by a long array of facts that the sexual relation is associated in the primitive mind with many serious perils[3], but the exact nature of the danger apprehended is still obscure«[4]. Der große englische Klassiker der Ethnologie ist hier, wie gewöhnlich, wieder auf richtiger Spur, nur ist es uns durch die Ergebnisse der Psychoanalyse möglich, auch das ans Tageslicht zu ziehen, was ihm noch dunkel bleiben mußte. Die Gefahr, von welcher das Individuum in der Pubertät besonders bedroht wird, ist die der sexuellen Objektwahl, das Ich, als Ur-Objekt der Libido, wehrt sich gegen die heran-

[1] Vgl. Freud: Ebda. 97. Ich unterlasse es, obige Ausführungen, die ich in dieser Form im Sommer 1918 niederschrieb und auf dem Kongreß in Budapest vortrug, im Sinne der neueren Fortschritte der Psychoanalyse zu ergänzen, (ich meine S. Freud: Massenpsychologie und Ich-Analyse. 1921. 87, 88) da ich dies an anderer Stelle einzufügen beabsichtige.

[2] Vgl. vorläufig Grant Allen: The Evolution of the Idea of God. 1897.

[3] Vgl. das Material bei E. Crawley: The Mystic Rose. 1902.

[4] Frazer: Balder the Beautiful. 1913. II. 277, 278.

stürmende Gefahr, die ihm von der Objektliebe her droht, es sträubt sich dagegen, einen Teil der Libido an das Objekt abgeben zu müssen, und so wird das überschüssige Libidoquantum in Angst verwandelt. In den Hochzeitsriten tritt uns der Konflikt zwischen der narzißtischen Libido und der Übertragung in vielfacher Weise entgegen[1]. Wenn der Bräutigam bei den Esten sich in die Kammer begibt, um die Braut zu suchen, so liefert man ihm statt der Braut häufig ihren Bruder aus, der in Frauenkleider gesteckt ist. Sie führen ihn in die Stube zum Tanze, aber sobald er erkannt ist, wird er entkleidet und mit Schimpf und Schande weggejagt. Dann gehen sie wieder in die Kammer und nun wird ihnen die rechte Braut ausgeliefert[2]. Der Bruder der Braut in Frauenkleidern deutet die homoerotische Fortsetzung des Narzißmus unter der Maske der Objektwahl an, erst nachdem dieser erkannt und abreagiert (weggejagt) ist, kann die richtige heterosexuelle Objektwahl erfolgen. Bei jeder neuen Aussendung der Libido auf ein Objekt liegt die Gefahr der Regression doppelt nahe, darum ist das Umsehen nach dem Elternhaus den Brautleuten untersagt[3]. So wie vor dem Umsehen fürchtet man sich auch vor der Möglichkeit, daß die Seele, die narzißtische Ichliebe, vor der drohenden Gefahr der Objektlibido die Flucht ergreifen könnte. In Celebes glaubt man, daß die Seele des Bräutigams bei der Hochzeit davonzufliegen trachtet, und, um das zu verhüten, streut man gefärbten Reis über ihn[4]. Wir erinnern an das Märchenmotiv der Riesenseele im Ei, es ist immer eine Frau, die dem Riesen sein Geheimnis entlockt, und ihre Liebe wird vom versteckten Narzißmus eben als Gefahr und als heuchlerisch empfunden. Wie Crawley nun richtig bemerkt, können wir aber die Männerweiheriten der Primitiven als Hochzeitsriten in extenso betrachten[5]. Nach dem Abschluß dieser Riten wird ja der Jüngling seine schon längst für ihn bestimmte Frau erhalten. Wenn nun in diesen Riten die ganze Persönlichkeit des Mannes in der Richtung der Objektliebe gleichsam vorwärtsgeschoben wird, so scheint doch auch die Tendenz durchzuschimmern, einen Teil der Persönlichkeit abzutrennen und vor dieser »gefährlichen« Berührung zu bewahren.

In der Pilbarragegend Nordwestaustraliens besteht der Schlußakt der Männerweihe darin, daß die abgeschnittene und getrocknete Vorhaut des Knaben unter der Rinde eines Baumstammes untergebracht wird. »They then express the hope that the youth may flourish like the green tree«[6]. Bei den benachbarten Stämmen

[1] Über Objektwahl auf narzißtischer Grundlage in den Hochzeitsriten siehe Róheim: Spiegelzauber. 1919. 93.
[2] Schroeder: Hochzeitsbräuche der Esten. 69.
[3] Samter: Geburt, Hochzeit und Tod. 1911. 147.
[4] R. Schmidt: Liebe und Ehe in Indien. 1904. 400.
[5] Crawley: Mystic Rose. 371.
[6] J. G. Withnell: The Customs and Traditions of the Aboriginal Natives of North Western Australia. Roebourne. 1901. 10.

wird dieser Teil, der mit dem innersten Wesen des Individuums so eng verbunden ist, entweder vom Eigentümer selbst gegessen oder von den Verwandten unter der Rinde eines großen Baumes untergebracht[1]. Bei den Unmatjera ist es der Knabe selbst, der im Dunkel der Nacht seine Vorhaut in der Baumrinde versteckt. Nur gewisse Vertrauenspersonen dürfen den Baum, in welchem die Vorhaut aufbewahrt ist, kennen, und das Geheimnis wird besonders vor den Frauen sorgfältig gehütet. Wie Frazer sehr richtig bemerkt, scheint in der Unmatjeraüberlieferung, daß die Ahnen ihre Vorhäute in ihren Nanjabäumen aufbewahrten, »a pregnant hint«, zum tieferen Verständnis dieser Riten zu liegen[2]. Diese Nanjabäume sind nämlich die Aufenthaltsorte der Kindergeister, die dort den Zeitpunkt ihrer Wiedergeburt erwarten[3]. Der ausgeschlagene Zahn ist natürlich in demselben Sinne ein Libidosymbol wie die abgeschnittene Vorhaut, seine Rolle in diesen Riten ist von der Bedeutung Vorhaut nicht verschieden. Am Darling River wird der Zahn unter die Baumrinde, in einen Baum, der an einem Wassertümpel wächst, getan, wenn die Rinde darüber zuheilt oder der Zahn ins Wasser fällt, ist alles gut, wenn aber der Zahn so herausfällt, daß Ameisen darüber kriechen, so bekommt der Jüngling einen wehen Mund[4]. Ähnlich bei den Itchumundi am Westufer des Darling, der Junge birgt den ausgeschlagenen Zahn zusammen mit seinen ausgerissenen Schamhaaren in der Rinde eines Baumes, dessen Wurzeln in einen Wassertümpel reichen[5]. Bei den Gnanji kommt der ausgeschlagene Zahn nicht in einen Baum, sondern in einen Wassertümpel und diejenige, die ihn dort unterbringt, ist die Mutter[6]. Am Goulburn River sieht man eine ungewöhnliche Anzahl abgestorbener Bäume. Jeder tote Baum repräsentiert ein Mitglied des erloschenen Stammes. Die Zähne werden bei der Initiation ausgeschlagen und der Mutter übergeben, sie verbirgt die Zähne in der Rinde eines jungen Gummibaumes. Im Falle nun die Person, welcher der Baum auf diese Art gewidmet ist, stirbt, wird vom Fuße die Rinde abgestreift[7]. Die Arunta und Kaitish werfen den ausgeschlagenen Zahn in die Richtung des «Alcheringa-Lagerplatzes der Mutter[8], bei den Kamilaroi[9] und bei den Gringai[10] bewahrt die Mutter den ausgeschlagenen Zahn des Knaben auf

[1] E. Clement: Ethnographical Notes on the Western Australian Aborigines. Internationales Archiv für Ethnographie. 1904. XVI. 11.

[2] Frazer: Totemism and Exogamy. IV. 184.

[3] Spencer and Gillen: Native Tribes, 123, 132. Derselbe: Northern Tribes. 341.

[4] F. Bonney: On some Customs of the Aborigines of the River Darling, New South Wales. Journ. Anthr. Inst. XII. 1884. 128.

[5] Howitt: l. c. 675.

[6] Spencer and Gillen: Northern Tribes. 594.

[7] R. Oberländer: Die Eingeborenen der australischen Kolonie. Globus. IV. 281. B. Brough-Smyth: The Aborigines of Victoria. 1878. I. 61.

[8] Spencer and Gillen: Native Tribes. 455. Northern Tribes. 589.

[9] J. Frazer: The Aborigines of New South Wales. 1892. 14.

[10] Howitt: l. c. 575.

»wohl als symbolischen Ersatz des ihr endgültig entrissenen Knaben«[1]. Ähnlich sagt auch Spencer, daß der Zahn wahrscheinlich andeuten soll, daß der Jüngling nun »has passed from the control of the mother into the ranks of the men«[2]. Wir dürfen also die Vermutung aussprechen, daß der Baum (und Wassertümpel = Fruchtwasser), der in diesen Riten neben der Mutter oder mit ihr vikariierend auftritt, wohl ein symbolischer Ersatz der Mutter sein dürfte[3].

Frazer meint, die abgeschnittenen Körperteile dienen dazu, um die Wiedergeburt zu ermöglichen[4]. Gewiß ist diese Deutung auch richtig, aber nur, wenn man sie als reaktive Bildung zur Verdeckung des ursprünglichen Sinnes auffaßt. Wenn die alten Leute den Jungen etwas abschneiden, so heißt das soviel, daß sie sie wegen der begangenen Inzestsünde kastrieren wollen. Mit der Kastration wäre ihnen aber eben die Möglichkeit einer neuen Zeugung, d. h. der physischen Wiedergeburt, genommen. Im Bewußtsein tritt dann diese Tendenz in der Umkehrungsform hervor, nicht Feindschaft, sondern Liebe zu den Jungen, nicht Kastration, sondern Erleichterung der Zeugung (Wiedergeburt)[5]. Bei den Mungarai wird das von der Subinzisionswunde hervorströmende Blut gesammelt und von der Mutter des Knaben in einem hohlen Baum oder Wassertümpel gebracht, und zwar an einem solchen Ort, wo ein »Mungaini« (Totemzentrum) ist, d. h. wo die Totemahnen in der Urzeit »Geistkinder« hinterließen, die dort ihrer Wiedergeburt harren[6]. Da aber die unbewußten Strafen regelmäßig zugleich eine Befriedigung der verpönten Triebe enthalten, so wird in der Inzeststrafe auch eben der Inzest symbolisch wiederholt: die abgeschnittene Vorhaut gehört der Mutter oder man versteckt sie in einen Baum, dem Muttersymbol. Von dieser Befriedigungsseite des Symptomes aus gewinnt dann die Reinkarnationshypothese wieder eine Bestätigung: die Vorhaut im Baume, der Mensch wieder im Mutterleib, bedeutet eben die Wiedergeburt.

In Mexiko wird Tamoanchan, der Ursprungsort des Menschengeschlechtes, das »Haus des Herabkommens«, der »Ort, wo die Kinder gemacht werden«, oder »Ort, wo die Blumen stehen«, durch

[1] Róheim: Spiegelzauber. 1919. 11. Anm. 5.

[2] Spencer and Gillen: Native Tribes. 455.

[3] Zu Mutter und Baum vgl. oben über die Projektion des Uterus in die Natur und Róheim: Primitive Man and Environment. Int. Journal of Psychoanalysis. II. 1921. 173.

[4] Frazer: Totemism and Exogamy. IV. 181.

[5] Vgl. die Erklärung des Auferstehens der Knaben in den Pubertätsriten bei Reik: Probleme. I. 1919.

[6] Spencer: Native Tribes of the Northern Territory. 1914. 168. Der Wassertümpel ist für alle anderen Frauen außer der Mutter tabu, man glaubt aber, daß das Blut die Wasserlilien (Blume = Kind) zum Wachstum bringt. Bei den Granji wachsen die Wasserlilien, wo die Vorhaut der Knaben begraben wurde. Spencer and Gillen: Northern Tribes. 594.

einen gebrochenen Baum, aus dessen Wunde Blut fließt, symbolisiert[1]. Dazu halte man die Sagen von dem Ursprung des Menschengeschlechts aus Bäumen[2], ferner eine andere Sitte, die im strengsten Sinne des Wortes eine Parallele zu der obenbesprochenen darstellt. Bei den Keiinsulanern wird die Nachgeburt als Bruder des Kindes betrachtet und in einem Baum untergebracht, damit sie von dort aus ein wachsames Auge auf die Schicksale des Bruders haben soll[3]. In Watubela wird sie unter einem Kokosbaum begraben[4]. In Mecklenburg schüttet man die Nachgeburt an die Wurzel eines jungen Baumes, dann wächst das Kind mit dem Baume[5]. Bei den Baganda wird die Nachgeburt als »Zwilling« (mulongo) des Kindes betrachtet und von der Mutter des Kindes, falls es ein Knabe ist, unter einem Baum begraben, aus dessen Früchten Bier gebraut wird, wenn ein Mädchen, so wählt die Mutter einen Baum, der eßbare Früchte trägt[6]. Die Nachgeburt, welche aus der Mutter Schoß gekommen, wird von der Mutter unter einer zweiten symbolischen Mutter untergebracht. Der »sympathetische« Zusammenhang zwischen Kind und Baum ist die Sympathie zwischen Kind und Mutter[7]. Die Riten bei der Geburt symbolisieren den primären Gefühlszusammenhang, den Urnarzißmus des Embryo[8]. Bei der Männerweihe soll die Loslösung der Libido von der Mutter durchgeführt werden, aber diese Loslösung kann nur stattfinden, indem man auch den regressiven Strebungen der Vergangenheit Rechnung trägt, die abgeschnittene Vorhaut oder der ausgeschlagene Zahn werden als Symbole der Infantilpersönlichkeit dauernd der Mutter übergeben. Im Unbewußten jedes Menschen steckt noch das Kind, das sich von der Mutter weder loslösen kann noch will, und so ist die Außenseele am sichersten unter der treuen Obhut der Mutter. Diese Außenseele ist natürlich auch gleich der Libodo, beziehungsweise jenen Libidokomponenten, die ewig bei der Mutter verankert bleiben[9],

---

[1] Reitzenstein: Kausalzusammenhang zwischen Geschlechtsverkehr und Empfängnis. Zeitschrift für Ethnologie. 1909. 652. Seler: Gesammelte Abhandlungen. II. 1032, 1059, 1065.

[2] Mannhardt: Wald und Feldkulte. 1904. I. II. Frobenius: Weltanschauung der Naturvölker. 1898. Derselbe: Zeitalter des Sonnengottes. 1904. »Rohrursprungsmythen«.

[3] Frazer: The Magic Art. 1911. I. 186.

[4] Riedel: De Sluik- en Kroeshaarige Rassen tuschen Selebesen Papua. 1886. 208.

[5] Bartsch: Sagen, Märchen und Gebräuche aus Mecklenburg. 1880. II. 43.

[6] J. Roscoe: The Baganda. 1911. 57, 62, 63.

[7] Siehe über diese Riten Róheim: Beiträge zum ungarischen Volksglauben. 1920. (Ung.)

[8] Vgl. Tausk: Über die Entstehung des Beeinflussungsapparates in der Schizophrenie. Int. Zeitschrift f. Psychoanalyse. V. Heft. 1.

[9] Es ist ja die Vorhaut, die man in den Baum versteckt. Die Battaks glauben, daß die wirkliche Seele, welche die Kinder zeugt, in der Nachgeburt steckt (J. G. Frazer: The Magic Art. 1911. I. 194. Anm. 1.), das Zeugende ist also jener Teil des Körpers (der Libido), welcher länger wie die anderen in der Mutter verweilt.

und diese infantilen Komponenten der Persönlichkeit sind es, die vor den Gefahren des Geschlechtsverkehres zur Mutter flüchten. Im Gegensatz zum väterlichen Schutzgeist ist die mütterliche Außenseele im wesentlichen ein Symbol der Passivität[1], ihre Blicke sind nach der Vergangenheit, nach dem Infantilen gerichtet, die des Schutzgeistes nach der Zukunft (nach der Lebenslaufbahn). Beim Schutzgeist ist die Rolle des Ichs und des Vorbewußten, bei der Bildung der Vorstellung nicht zu übersehen. Der Gegensatz zwischen männlich und weiblich ist also hier wie in der prägenitalen Organisation ein Gegensatz zwischen aktiv und passiv. Jetzt wissen wir auch, warum das bewegliche Tier eine Verkörperung des Vaters, die unbewegliche Pflanze ein Symbol der Mutter bildet, es ist ja in der ganzen Natur so eingeteilt, daß die männliche Keimzelle die weibliche aufsucht und nicht umgekehrt. Daß die Männer in der Urgesellschaft überall Jäger, die Frauen Pflanzensammler sind, ist wohl nicht, wie man es im Sinne des »historischen Materialismus« deuten könnte, die Ursache, sondern eine Parallelerscheinung zu den religiösen Gebilden, die wirkliche Ursache für beide Gebiete liegt in der psychophysischen Veranlagung der Geschlechter[2].

Zusammenfassung der Ergebnisse.

Wir kehren nun zu der Frage zurück, die wir uns am Ausgangspunkt unserer Untersuchungen gestellt haben, nämlich: inwiefern sind die Freudschen drei Hauptstufen in der Entwicklung der Libido auch ethnologisch-phylogenetisch nachweisbar? und beantworten diese Frage wie folgt: Der autoerotischen Phase mit ihren erogenen Zonen und Libidobesetzungen des Körpers entspricht die aktiv- und passiv-magische Bedeutung eben dieser erogenen Zonen, die magische Bedeutung ist die Erogenität, die Summierung dieser Partialtriebe ist die Körperseele. Der Selbstverdopplung der narzißtischen Phase entspricht die Eiizierung der so summierten Triebe in dem Eidolon, der Seele als losgelöstem Ebenbild des Menschen. So entsteht die Verdopplung der Welt in Seele und Körper, sie ist nichts anderes als eine Objektivierung der inneren Spaltung zwischen Lustprinzip und Realitätsprinzip. Der dritten Stufe, der Objektwahl, entspricht a) nach dem narzißtischen Typus: die Projektion der Persönlichkeit in Schutzgeist und Außenseele und die Introjektion eines Teiles der Umwelt im Vorstellungskomplex »Tier im Menschen«, b) nach dem Anlehnungstypus: das Wiederauffinden der väterlichen Imago im Schutzgeist und das Schutzsuchen der Außenseele bei der Mutter (Baum etc.). Die psychische Entwick-

[1] Siehe Freud: Drei Abhandlungen. S. 60.

[2] Manche Biologen neigen zur Auffassung, daß das männliche Geschlecht eben aus einer »katabolischen« Einstellung des Körpers entstanden wäre, so daß wir hierin die entwicklungsgeschichtliche Rechtfertigung der Symbolik der prägenitalen Organisationsstufe zu erblicken hätten: »If this assumption is correct maleness and femaleness are merely a repetition of the contrast existing between the animal and plant«. W. J. Thomas: Sex. and Society. 1913. 3, 4.

lung aber ist ein Kontinuum und hinter den Vorstellungen finden wir als treibende Kraft das Gegensatzpaar: Lust-Unlust.

Wenn wir noch weiter gehen wollen und uns darauf berufen, daß die Wiederherstellung eines früheren Zustandes an sich schon lustbetont ist und daß das Ziel des Lebens der Tod, also die Rückkehr in den Leib der Mutter ist, werden wir auch begreifen, wieso wir die Seele, also das Lustprinzip, mehrfach als den Embryo deuten konnten. Freud vermutet, daß der Wiederholungszwang des Sexualtriebes so zu deuten sei, »daß die lebende Substanz bei ihrer Belebung in kleine Partikel zerrissen wurde, die seither durch die Sexualtriebe ihre Wiedervereinigung anstreben«[1]. Dann hätten wir aber in dem Geburtsakt, wo zwei Lebewesen, die bisher miteinander verwachsen waren, auseinander gerissen werden, die ontogenetische Wiederholung jenes kosmischen Vorganges der Entstehung des Lebendigen[2]. Damit wäre auch das libidinöse Streben des Sohnes nach der Mutter als ein Beispiel des Wiederholungszwanges und zugleich, wie Ferenczi dies in einer noch unveröffentlichten Studie auffaßt, als Prototyp des Sexualverkehrs überhaupt zu verstehen. In dem Sexualverkehr wird dann diese Wiedervereinigung (nach Ferenczi) auch erreicht, wenigstens ein Teil des Mannes, die Keimzelle, gelangt, in die Vagina zurück. Dann dürfen wir aber doch zur Synthese fortschreitend zwei scheinbare Kontraste unter je einer Einheit subsumieren. Das erste dieser Gegensatzpaare ist ja das von Ichlibido und Objektlibido. Dem Narzißmus (Ichlibido) ist ja das Streben nach dem verlorenen Zustand der größtmöglichen Glückseligkeit und Ungestörtheit, welches das Individuum einst im Embryonalleben kannte, eigen. Das vornehmste Objekt der männlichen Objektwahl wiederum ist die Mutter, also streben eigentlich sowohl Ichlibido wie Objektlibido dasselbe an, beide wollen zurück zur Mutter. Ähnlich verhält es sich auch mit den jüngsten »dualistischen« Ideen Freuds, welche berufen sind, den naturphilosophischen Hintergrund zu den Erfahrungen der Psychoanalyse abzugeben. Hier hätten wir das Ich oder dynamisch die Todestriebe, die zurück ins Anorganische wollen, und die Libido, die Lebenstriebe, die dieser Tendenz kräftig entgegenarbeiten[3]. Wieder glauben wir, auf eine Einheit hinter dem Konflikt hindeuten zu müssen[4]. Wenn die Geburt dem Zerreißen des Anorganischen (Entstehung des Lebens)

[1] S. Freud: Jenseits des Lustprinzips. 1920. 55.

[2] Ebenso auch in der Befruchtung, die Keimzelle trennt sich vom Manne.

[3] Vgl. Freud: Jenseits des Lustprinzips. 1920. 36ff.

[4] Diese Einheitstheorien heben aber natürlich die Bedeutung des objektiv wahrnehmbaren Gegensatzes, Konfliktes, der Erscheinungen absolut nicht auf. Auch Felszeghy: Panik und Pan-Komplex. Imago. VI. 1 gelangt auf anderem Wege zu vielfach ähnlichen Ergebnissen. Wir können uns übrigens nicht verhehlen, daß diese Einheitstheorien ihre Entstehung eben dem Lustprinzip verdanken, die Zweiheit, der Gegensatz, ist eine Störung, wir wollen sie eben wegdeuten.

entspricht und die Sexualtriebe eigentlich die Rückkehr in den Mutterleib in den Zustand vor der Geburt anstreben, so tun sie ja dasselbe wie die »Todestriebe«, nur auf eine höhere Organisationsstufe des Stoffes transponiert, (zurück ins Anorganische = zurück zur Mutter), und sie können als eine jüngere Variante der Todestriebe[1] angesehen werden.

Wäre die Vorstellung von der Mutter Erde doch mehr als ein Gleichnis?[2]

[1] Siehe Freud: Jenseits des Lustprinzips. 1920. 36.

[2] Die Mutter wird als Erde symbolisiert, weil das Organische aus dem Anorganischen, wie der Mensch aus der Mutter, entsteht. Die Übertragung von der Mutter auf die Erde ist eine scheinbar progressive, in Wahrheit aber ist sie (unter der Herrschaft des Wiederholungszwanges) phylogenetisch-regressiv. »Im Schweiße deines Angesichtes sollst du dein Brot essen, bis du zum Erdboden zurückkehrst, denn ihm bist du entnommen. Denn Erde bist du und zu Erde mußt du wieder werden.« Genesis. III. 19.

Robert Lachs »Studien zur Entwicklungsgeschichte der ornamentalen Melopöie«[1].

Von Dr. S. PFEIFER (Budapest).

In seinem Buche verfolgt der Autor, gestützt auf eine erstaunlich reiche und gründliche Material-, Quellen- und Literaturforschung ein entwicklungsgeschichtliches Prinzip durch die ornamentalen Bildungen der Musik, das für den Analytiker um so mehr von Interesse sein muß, da erstens diese Entwicklung viele Übereinstimmungen und merkwürdigen Parallelismus mit der Entwicklung der menschlichen Triebe, besonders des am besten studierten Sexualtriebes aufweist, zweitens, da der Verfasser zur Ausfüllung bisher unüberbrückbarer theoretischer Lücken psychoanalytische Erfahrungen und Ansichten reichlich und mit offensichtlichem Erfolg anwendet.

Im I. (formell-analytischen) Hauptteil faßt Lach die in der modernen Musik, sowie aus der primitiven und Kindermusik oder aus der Musikgeschichte bekannten Ornamenttypen ins Auge, nachdem er bestimmte Eigenschaften derselben festgesetzt hatte, welche — allem musikalischen Ornament gemeinsam — entsprechend der verschiedenen Anteilnahme dieser Momente an der Ornamentbildung geeignet sind, ihnen rein morphologisch in einer Entwicklungsreihe verschiedene Entwicklungsgrade mit großer Evidenz anzuweisen. Die drei Momente sind: 1. Das primitive Moment, entsprechend dem Schwelgen in der sinnlichen Wirkung des Stofflichen, hier also in der des Tones; 2. Das primär-ästhetische Moment, das nach dem Verlassen der primitiven, rein sinnlichen Stufe zum Wohlgefallen an der Gruppierung, Symmetrie und Parallelismus der Töne führt (das also einerseits schon Keime einer Konstruktionstendenz aufweist, anderseits noch immer ein Haftenbleiben am einzelnen, sinnlich erregenden Ton und eine Gruppierung der Töne um denselben bedeutet), und 3. das architektonische Moment, das am musikalischen Ornament wirkend, diesem zu immer freieren konstruktiven Bogenbildungen verhilft und das Überfließen der Ornamentik in die Melodienbildung par excellence zur Folge hat. (Auf dieser Stufe entfernt sich die ornamentale Melodie am weitesten von der einfachen, sinnlichen Freude.)

Dem primitiven Moment entspricht demnach z. B. das sinnliche Schwelgen beim Langaushalten eines Tones, das Sichberauschen am Klange desselben und alle jene Variationen der Tonbildung, welche ein Haftenbleiben an der letzterwähnten Eigenschaft des musikalischen Schreies bedeuten, also außer dem Langaushalten eines Tones die verschiedenen Arten der Tonwiederholung und Bebung, dann jene des Tonschleifens und -ziehens (portamento, cercare la nota, sanglots, accents, alla lombarda Figuren, vor- und nachschlagende Akzente, Schleifer), die dann allmählich in den zweiten, primär-ästhetischen Typus hinüberführen. Charakteristisch für diesen

[1] C F. Kahnt Nachf., Leipzig 1913. 732 S.

Typus ist die beginnende Gruppierung der Töne, besonders die symmetrische, um einen Ton herum (gruppo, ribattuta, mordents, Triller, Pralltriller, Rollen, Doppelschlag u. a.). Diese führen dann zu den architektonischen ornamentalen Melopöiegebilden (Gänge, Divisionen), welche dann ohne scharfe Grenze in die Melodiebildung übergehen.

Im II. historisch-genetischen Teil zeigt der Verfasser, daß der im I. Teil aus rein morphologischem Gesichtspunkte vorgenommenen Scheidung der musikalischen Ornamente auf Schichten verschieden vorgeschrittener Entwicklungsgrade auch die historische Entwicklung, rekonstruiert aus dem mit bewunderungswürdiger Gelehrtenarbeit angehäuften musikgeschichtlichen Stoff, vollkommen entspricht. Zwei Momente wären hier hervorzuheben: erstens, daß der primitivste Typus der ornamentalen Melopöie selbst mit der primitiven Melodie zusammenfällt, zweitens die meisterhafte Schilderung des mühsamen Weges, auf welchem die Melodie sich vom primitiv-primären zum Ton klebenden, periheletischen Moment allmählich losrang und zu immer freieren Tonschritten, immer weiteren Bogenwölbungen vorgeschritten ist.

Verfasser beansprucht für diesen Parallelismus zwischen der formellen und geschichtlichen Entwicklung der Melodienbildung dieselbe grundlegende Bedeutung auf dem Gebiete der Musikwissenschaft, wie es das biogenetische Grundgesetz in der Naturwissenschaft inne hat.

»Der durch dieses Gesetz formulierte Entwicklungsprozeß bietet das Bild einer ununterbrochenen Wiederkehr derselben (oder doch analoger) Phasen auf schrittweise immer höheren Stufen, also eines ununterbrochenen Fortschrittes mit periodisch wiederkehrenden scheinbaren Rückschlägen . . .«

»Die Kontinuität des Entwicklungsganges von einer Epoche zur nächsten wird dadurch erhalten, daß jede Entwicklungsphase das Resultat ihrer melopöischen und rhythmischen Arbeit als einen Schatz stereotyper, zu fixen, fertigen Formeln eingeschrumpfter und versteinerter Tongänge und Wendungen an die nächste Epoche weitervererbt.«

». . . Wir haben auf diese Art auch in der Melopöie der Gegenwart solche fossile Reste der primitiven Urzeitmelopöie erhalten . . .«, d. h. die Ornamente und wir sind in der Lage, »an den auf die Gegenwart überkommenen Tonformeln und Wendungen nachzuweisen, was von ihnen einer neueren, älteren oder ältesten Entwicklungsepoche angehört«. »Sie lassen sich daher . . . in einer Reihe zusammenstellen, in der die Aufeinanderfolge der einzelnen Formen — nach der genetischen Reihenfolge der drei Momente geordnet — zugleich auch die wirklich stattgehabte historische Entwicklungsstufe darstellt.«

»Das sogenannte Ornament ist somit das letzte Rudiment, der versteinerte Rest der Melopöie der Urzeit, ein fossiles Überbleibsel aus der paläozoischen Epoche der Musik«[1].

Unter diesen Behauptungen des Verfassers wird der Analytiker zunächst auf das Walten des aus der Libidolehre bekannten Regressionsmomentes aufmerksam: Nach einer bestimmten Entwicklung fällt die Melodiebildung nach Verfassers Schilderung auf primitivere Organisationsstufen zurück, dann folgt wieder mühsame Fortentwicklung in die Richtung der größeren Bewegungsfreiheit, die aber in Rudimenten die durch das in ihnen prädominierende sinnliche Moment starren und nicht gefügigen Bildungen des vorangegangenen Entwicklungsstadiums, respektive -stadien, eben die musikalischen Ornamente, aufweist. Die Ornamente sind Produkte der

[1] Aus den »Schlußthesen« zitiert. S. 641.

Libido in einem primitiven, — aus den formellen und historischen Ausführungen Lachs psychoanalytisch zu folgern — narzißtischen Stadium, Regressionsprodukte in der späteren Musik, mit dem Zweck, Regression hervorzurufen, das »Es war einmal« in der Musik[1].

Diese Regressionsfunktion der ornamentalen Melodienbildung wird mit fast analytischer Reinheit ausgedrückt in Verfassers Bemerkung (S. 60), daß z. B. das cercare la nota, — eins der Ornamente der primitiv-sinnlichen Stufe — das unsichere Tasten nach der anzugebenden Tonhöhe in dem modernen Gesang nur dort kein Kunstfehler sei, »wo durch die absichtlich nach primitiver, roher Weise vorgetragene Stelle der illusionäre Eindruck primitiven Urzustandes erreicht werden soll, so z. B. im musikalischen Drama in Augenblicken hoher Erregung durch rein menschliche Motive, wo gleichsam das ganze Gewand geistiger Zügelung, Selbstbeherrschung und konventioneller Rücksichten des modernen Kulturmenschen fallen und das rein Menschliche, der Urzustand des Menschen in seiner ganzen Nacktheit hervortreten soll. Für solche Augenblicke hat der Musikdramatiker in melopöischer Hinsicht das primitive Moment, ... in gesangtechnischer Hinsicht das cercare la nota auf seiner Palette.«

Selbst die Rolle des Verdrängungsmomentes bei der Abwechslung aufeinanderfolgender musikhistorischer Perioden können wir aus der Gegenüberstellung zweier musikalischen Epochen herauslesen, z. B. der ambrosianischen und gregorianischen Musik, mit der Folgerung, ... daß auch in diesem Falle die Verdrängung der Entwicklung vom Sinnlichen zum Abstrakten, vom Verschwommenen zum Differenzierten (von der von Fétis angenommenen Chromatik zur Diatonik), von der Melismatik zur Architektonik vorangeht. »... Sowie der ambrosianische Gesang eine Vereinfachung des orientalischen, so erscheint der gregorianische als eine solche des ambrosianischen ... und wenn bis heute die zahlreichen ambrosianischen Hymnenmelodien die am meisten melismatisch ausgebildeten Tonstücke des Chorals sind, so ist demgegenüber der gregorianische Gesang eine Kürzung: die üppigen Melodien sind zu etwas neuem zusammengeschweißt ... Die Zurückdrängung des primitiv-sinnlichen Moments, wie sie in der Kürzung und Verdrängung der Melismen zum Ausdruck kommt, ... findet ihr Korrelat in der Abschaffung der metrischen und strophischen Hymnen durch den syllabischen, gregorianischen Gesang ... Ob der gregorianische Gesang gegenüber dem ambrosianischen auch in tonaler Hinsicht eine Vereinfachung darstellt, insofern er eine etwa bestandene Chromatik des letzteren abschaffte und der Diatonik die alleinige Anerkennung verschaffte, ist noch eine offene Frage, doch scheint die Chromatik wenigstens in allerlei Verzierungen mit chromatischen Halbtonfolgen aufgetreten zu sein, Fétis nimmt bekanntlich an, daß die Eigenheit des ambrosianischen Gesangs in der Anwendung von Halbtönen und chromatischen Ornamenten ähnlich den in den griechischen Kirchen gebräuchlichen ... bestanden habe und daß erst durch die gregorianische Reform diese Manieren als zu künstlich (die nimium delicatarum vocum lascivia bei Odo von Clugny!) der Diatonik weichen mußten.«

Dann weiter: »Während in der Urzeit des abendländischen Kirchengesanges (und auch noch im ambrosianischen Gesang, wie es scheint) diese altorientalische Melopöie mit ihrem Tongeschnörkel und ihrer überwuchernden Koloratur ... in Blüte stand, läßt sich, je älter die gregorianische Kunst

[1] Vgl. über die hypnotisierende, einschläfernde, berauschende Wirkung des Tones. S. 17.

wird, um so mehr ein Erstarren, ein Versteinern der anfangs so leichtflüssigen Tonwellen bemerken, dickflüssig, schwerfällig, gleich erkaltender Lava strömt der melodische Fluß dahin, die ursprünglich leichten und beweglichen Schnörkel werden immer schwerer, plumper und wuchtiger, erstarren und versteinern immer mehr«[1].

Das lautet gleichsam wie eine bewußte Beschreibung der Wirkung des Verdrängungsmomentes in der gregorianischen Musik. Das Bild einer »Gotik der Musik« für diese Kunstepoche drängt sich unwillkürlich auf.

Wollen wir auch den verschiedenen, von Lach hervorgehobenen Entwicklungsmomenten ihre Parallelstellen in der Libidoentwicklung zuweisen, so können wir nicht umhin, diese mit Fixierungspunkten der Libido zu vergleichen, die — je weiter sie auf dem Entwicklungswege erfolgen — desto mehr freie Libidobewegung und Anpassung erlauben. Der Primitive oder der Urmensch, der sich am eigenen Tone in unendlichen Wiederholungen berauscht, gehört bestimmt in eine Phase, in welcher die Libido vorwiegend narzißtisch fixiert ist, dem Modernen gegenüber, der in seiner psychologisch-dramatischen Melopöie sich gleichsam dem (funktionalen) Abbild seiner biegsamen, freien, mit einem Wort anpassungsfähigen Objektlibido erfreut.

Der Vergleich mit libidinösen Vorgängen ist um so mehr gerechtfertigt, als auch Verfasser selbst für den sexuellen Ursprung der Freude am Gesang und Musik Stellung nimmt und behauptet, die eigentümliche Stilisierung des musikalischen Tones entstehe durch das Überströmen einer sexuellen Erregung auf den Phonationsapparat. Für solche Tonisierung der Muskel durch sexuelle Erregung zieht Verfasser als Beispiel — auf der psychoanalytischen Theorie fußend — psychopathologisches Material heran, wie z. B. hysterische Krämpfe. Eingehend auf diese sehr evidenten Gedankengänge Lachs, könnten wir die musikalischen Ornamente, wenn wir der Musik die Bewegungsmimik gegenüberstellen, am besten mit den katatonen Stereotypien (eventuell auch mit den Tics) vergleichen, eine Möglichkeit, die auch dem an analytischen Erkenntnissen geschärften Blick des Verfassers nicht entgangen ist.

Im III. Teil weist Verfasser auf die Notwendigkeit hin, seine formell und dann historisch gefaßten Thesen auch an phylo- und ontogenetischem Material nachweisen zu können, also bei den primitiven Tongebungen, an Kindes- und Tiermusik. In der ersteren findet der Verfasser wieder sein aus der Betrachtung der musikalischen Ornamentik gewonnenes Entwicklungsschema in der primitiven, sinnlich erregenden, engschrittigen, an dem sinnlichen Moment klebenden, dann von diesem allmählich abweichenden, sich immer mehr weitenden Melodienbildung, bis zur Stufe des Volksliedes, aber auch kadenzierende, akzentuierende Rückeinflüsse der schon differenzierten Sprache und Musik aufeinander, besonders bei primitiven und erregten Menschen. Dann versucht Verfasser, zunächst unabhängig von seinen bisher gewonnenen Einsichten, eine psychologische Theorie der Tiermusik zu begründen, da ihn die verschiedenen Theorien über die Anfänge der Musik wie diejenige von Darwin, Spencer, Wallace, Groos, Häcker u. a. nicht voll befriedigen.

Nach Verfasser liefert doch die verdienstvolle Theorie Darwins den Kernpunkt des Problems: daß Gesang und Sexualleben der Völker miteinander in engstem Zusammenhange stehen, fallen doch die Gipfelpunkte

[1] Diese Schilderung fällt — scheint es — nicht zufällig mit den Gliedern der analerotischen Verdrängungsreihe (Ferenczi) zusammen.

des Gesangs und des Sexuallebens der Vögel meist im Frühjahr zusammen. Der Einwand: die Vögel singen auch in anderer, nichtsexueller Erregung, ist gegen dies nicht entscheidend, seitdem die bahnbrechenden Forschungen Breuers und besonders Freuds[1] dargetan haben, wie unter besonderen Verhältnissen, im Schlaf, in der Hysterie, Perversität, Psychose die sexuelle Libido in andere Erregungszusstände und Affekte transponiert werden kann, daher eine Wechselbeziehung zwischen beiden anzunehmen sei. Verfasser betont als Beispiel durch verschiedene, auch aus nicht analytischer Literatur genommene Zitate besonders den Zusammenhang zwischen Aggressionstrieb und Libido, also der Kampflust und Grausamkeit mit der Sexualität und Wollust. Verfasser weist darauf hin, daß nach denselben Forschern das sexuelle Moment in gewissen pathologischen Zuständen verschiedene Affekte oder entsprechende Ausdrucksbewegungen hervorrufen oder sich in psychische Erscheinungen transponieren kann. Er weist des weiteren auf die Möglichkeit des umgekehrten Weges, die Umsetzung peripherischer Erregungen in sexuelle (dafür zeuge auch das Bestehen der erogenen Zonen), all das unter ständiger Berufung auf die erwähnten Werke Freuds. Daraus baut sich dann Verfasser ein Schema für den psychischen Mechanismus des Gesanges aus, wonach durch einen peripherischen Reiz ein zentraler Erregungszustand, und durch diesen ein zweiter (die Libido) ausgelöst wird, der nun seinerseits wieder die Ursache peripherischer Bewegungen und Vorgänge wird. Diese Umsetzung der verschiedenen Erregungszustände ineinander und die ihm ähnlich vorkommende Verlegung der sexuellen Lokalisation auf andere als die normalen erogenen Zonen (Verfasser erwähnt unter diesen Mund, Kehlkopf, After) vergleicht Lach mit der Synaesthesie (Farbenhören), da diese nach ihm »einem mit dem Hinabsteigen in der Entwicklungsreihe immer stärker zunehmenden Mangel an Differenzierung der Nervenbahnen entsprechen mag«. Wenn wir diese rein anatomisierende Auffassung auch nicht ganz teilen, so merken wir doch in diesen Ausführungen Lachs die Würdigung der Rolle des Regressionsmomentes in biologischem Sinne: ». . . wo im Menschen noch gelegentlich Konfundierungen derselben (d. i. einzelner Gefühle, Triebe) vorkommen, dürften solche Fälle atavistisch als Rudimente früherer, tieferer Entwicklungsstufen . . . aufzufassen sein.« Das Ganze nennt Lach eine psychologische Transpositionstheorie und weist noch einmal auf die Beispiele (aus dem Tierleben) der Übertragung der ursprünglich sexuellen Stimm- oder überhaupt Bewerbungsäußerungen auf Zustände allgemeinen Wohlbehagens[2].

Verfasser betont Spencer gegenüber, daß die Musik ihren Charakter nicht durch die Intervalle, sondern durch eine Art Stilisierung des Schreies gewinnt, welche er einzig und allein dem Anteil der Sexualität an der Stimmbildung, respektive der zugrundeliegenden Erregung zuschreibt, da andere gleichzeitig auftretende Bewerbungserscheinungen, wie Tanz und Mimik der Tiere in der Brunstzeit, sich durch die gleiche Stilisiertheit von anderen Bewegungserscheinungen nicht sexuellen Ursprunges unterscheiden ebenso wie Musik von der Sprache (Signale). »Indem die hiebei beteiligten Muskelgruppen, solange noch nicht die Entladung des Kraftüberschusses auf dem normalen Wege durch den Sexualakt erfolgt ist, infolge der all-

[1] Zitiert werden die »Studien zur Hysterie«, »Kleine Schriften zur Neurosenlehre« I. und II. und die »Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie«.

[2] Von mir gesperrt (Ref.).

gemeinen Steigerung des Kraftpotenzials analog der für den eigentlichen Sexualakt selbst charakteristischen Steigerung der Muskelkontraktion zu krampfartiger Starrheit und Steife ebenfalls in einen ähnlichen Zustand krampfartig starrer, gesteigerter Anspannung geraten, werden auch die durch solche Muskelkontraktionen bewirkten Energieäußerungen konzentrierter, schärfer umrissen, eckiger ausgeprägt, elastischer und eindeutig entschiedener als die übrigen, nicht aus solchen Momenten sexueller Erregung hervorgegangenen Äußerungen.« Dazu bemerkt Lach[1]:

»Unter gewissen (zumeist pathologischen) Bedingungen tritt der Zusammenhang zwischen Sexualismus nnd krampfartiger Steigerung der Muskelkontraktionen noch auffällg zutage, so z. B. in der Hysterie, wo — wie Breuer und Freud nachgewiesen haben — die »Verdrängung, beziehungsweise die Unterdrückung des sexuellen Triebes, zu den bekannten hysterischen Krampfanfällen führt«. Vgl. Breuer und Freud: »Studien über Hysterie« und »Über den psychischen Mechanismus hysterischer Phänomene« l. c., sowie Freud: »Kleinere Schriften z. Neuros. I. Abhandl. II. III. usw.«

Dieser Stilisierung, Auswahl, Begrenzung schreibt Verfasser auch die spätere Auswahl bestimmter Skalentöne zu. Zur Erklärung des Auftretens des Rhythmus nimmt er die Analogie mit dem Pulsschlage und anderen periodischen Lebenserscheinungen in Anspruch.

Bei dieser Gelegenheit sieht sich Verfasser genötigt, sich über die Zusammenhänge zwischen tierischen Bewerbungserscheinungen und menschlicher Kunst auszubreiten. Der Kunsttrieb hänge durch drei Äste mit dem Sexualtrieb zusammen, die gewöhnlich aber eng und unentwirrbar miteinander verwachsen seien. Diese drei Momente sind: 1. das Aggressionsmoment oder das Moment der Grausamkeit, 2. das Moment der Zurschaustellung und 3. das der Sublimierung. Wir wissen, daß diese Aufstellung zu eng gefaßt ist, auch treten an dieser Stelle der Erörterungen Lachs die Begriffe nicht mit jener Schärfe zutage wie sonst alle, auch die psychoanalytischen in seinem Werke. Z. B. die Anm. 1, S. 575, will dazu besagen: »In gewissem Sinne könnte man freilich auch schon die beiden ersteren als eine Art Sublimierung des Sexualismus auffassen, wenn man nämlich den Begriff »Sublimierung« auf jede Umsetzung des Sexualtriebs, bei der das normale Sexualziel hinter anderen psychischen Interessen zurücktritt, ausdehnen will«. Ein Teiltrieb kann selbst sublimiert werden, d. h. seine Triebenergie auf weitere, nicht unmittelbar erotische psychische Interessen ausstrahlen, kann aber nicht selbst als die »Sublimierung des Sexualismus aufgefaßt werden, da er selbst, wenn auch nicht genitale, doch erotische Ziele hat. Verfasser bemerkt noch weiter, daß die Stilisierung ein Sublimierungsprodukt sei. Dies widerspricht dann der durchaus evidenten Behauptung weiter oben, die Stilisierung sei ein lokaler Ausdruck erotischer Erregung im Muskelsystem.

Doch erhellt Verfasser mit dieser Aufstellung drei interessante Seiten des Musikproblems, indem er diese Teiltriebe sowohl in der menschlichen Kunst wie in den tierischen Bewerbungserscheinungen nachweist, er sieht auch im Sinne der obigen Erörterungen in den Bewerbungsspielen einen Zug von der Seite der rohen Vergewaltigung gegen die Anlockung durch das Liebesspiel (Exhibition von Reizen und Kampfszenen, Stimme), daß also die Liebesspiele Sublimationsprodukte roherer Triebe seien, ohne aber den näheren Mechanismus dieses Vorganges zu beschreiben. Allerdings verweist er

[1] S. 573, Anm. 2.

auf die bekannte Erscheinung des Vikariierens zwischen Schaffenskraft und Sexualtrieb, wobei er als Ursache dieser »phänomalen Modifikation« des Sexualtriebes »die Verdrängung« im Sinne Freuds bezeichnet, nur findet man keine Antwort auf das daraus sich von selbst ergebende Problem, was auf dem Gebiete der Bewerbungserscheinungen der »Verdrängung« biologisch entspricht, eine Frage, die meines Erachtens den Kernpunkt des Musikproblems trifft.

In diese Richtung führen weitere bedeutungsvolle Behauptungen des Verfassers: ». . . alle diese Kraftentladungen . . . gehen in Stellvertretung der eigentlichen Hauptentladung, des Sexualaktes . . . vor sich, womit auch übereinstimmt, daß sie aufhören, sobald dieses angestrebte Ziel erreicht, also die sexuelle Befriedigung eingetreten ist. Es wäre mithin der Trieb zur Stilisierung, d. i. also zur Kunst, nur ein Surrogat für die mangelnde Befriedigung des Sexualtriebs« (Anmerk.: Vgl. die Freudsche »Lehre von der Verlegung und moralischen, ästhetischen, logischen usw. Maskierung des Sexualtriebs«.) Dies wird von allen stilisierten Energieäußerungen, wie Musik, Tanz und Mimik, behauptet, unter Hinweis darauf, daß diese Erscheinungen bei den Primitiven immer gleichzeitig auftreten. Später, bei Tieren in der Domestikation wie bei den Menschen nimmt Verfasser eine allmähliche Loslösung der Stilisierung von dem sexuellen Moment und »zufolge der von Freud nachgewiesenen inneren Verwandtschaft der sexuellen mit den oben erwähnten anderen Erregungszuständen« die Übertragung der »ursprünglich nur zum Ausdruck der ersteren verwendeten stimmlichen Äußerung allmählich auch auf die letztere« an. Verfasser beruft sich dabei auf die Kadenzierung der Sprache beim erregten Neger, Australier, Redner. Erstere würden durch jede heftige Erregung zum Singen angeregt. Der Kulturmensch fiele unter pathologischen Bedingungen (Hysterie, Katatonie [!]) auch in diese Stilisierungsmanier der Urzeit zurück . . . in allen diesen Erscheinungen darf man vielleicht atavistische Rückfälle in Zustände der Vorzeit erblicken. Verfasser erfaßt mit scharfem Blick in all diesen Erscheinungen das Moment der Regression.

Nach diesen Erwägungen entwickelt Lach folgendes Schema der Entstehung der ästhetischen Äußerungen: »Zunächst geschlechtliche Erregung, dann Umsetzung der Libido in weitere Erregungszustände, weitere Umsetzung dieser Erregung in Bewegungs- und Schaffenskraft, also Erhöhung des Kraftpotenzials, d. i. Kraftüberschuß, Spieltrieb und schließlich Umsetzung dieses Kraftzuwachses in die korrespondierenden, durch ihn ausgelösten Muskelkontraktionen: Bewegungen, Laute u. dgl. — Spiel —, von wo aus dann der Übergang zur Kunst beim Menschen sich von selbst ergibt.«

Diese Darstellung ist sehr plastisch und beschreibt manche Seiten des behandelten Vorganges sehr gut, jedoch müssen wir einiges einwenden. Es bleibt für uns das Gefühl des Mangels einer Erklärung dieses »rätselhaften Sprungs aus dem Seelischen ins Körperliche« zurück, wo Lach diesen der Hysterie ähnlichen Mechanismus sonst mit so feiner psychisch-logischer Einsicht beschreibt. Dann vermissen wir die Differenzierung der libidinösen und Ich-Vorgänge, die doch bei der Verfolgung von Triebumsetzungen kaum zu vernachlässigen ist, auch hätten wir oft genitale Sexualität und Partialtriebe der Sexualität schärfer auseinandergehalten und demgemäß angewendet gesehen. Endlich muß ich wieder auf meine Erörterungen über das Spiel hinweisen[1]: dort habe ich bewiesen, daß der Kräfteüberschuß

[1] Imago V. Jahrgang 1919. 4. Heft.

allein zur Erklärung des Spieles nicht ausreicht, da viel unmittelbarere libidinöse Anteile im Spiele nachzuweisen sind, die diese Erscheinungen auch ohne Kraftüberschuß zustandebringen. Wir dürfen vermuten, daß der Begriff des Kraftüberschusses nur die bewußte psychologische Bezeichnung von Erscheinungen des Narzißmus ist, hinter welcher noch eine Menge Tatsachen libidinöser Natur zutage zu fördern sind.

Das Stilisierungsproblem führt den Verfasser wieder zu seinem Ausgangspunkt, zum musikalischen Ornament zurück, in welchem er den Prototyp und Träger aller Stilisierung erblickt, sowohl in tonaler, wie rhythmischer und melodischer Hinsicht.

Die sinnliche Klangfreude, Verfassers »primitives Moment«, hinge eben mit der Herkunft der Musik aus der sexuellen Erregung zusammen, auf die Weise, daß später die durch die Musik assoziativ erweckten erotischen Wollustgefühle auch auf andere verwandte Gefühle ausstrahlten, und so Träger allgemein sinnlicher Erregungszustände würden. Vgl. in diesem Zusammenhange noch die Möglichkeit assoziativer Erweckung erotischer Lustgefühle durch die Musik: es werden »nach dem Prinzip vererbter Assoziationen umgekehrt Ton und Rhythmus in uns wieder — nach Darwins treffendem Ausdruck — ‚schwankend und unbestimmt die starken Gemütsbewegungen einer längst vergangenen Zeit' (d. i. die sexuellen, Ref.) wachrufen«.

Unter den Quellen des sinnlichen Klangreizes schaltet hier Verfasser einige Momente ein, denen ich aus psychoanalytischen Gesichtspunkten große Bedeutung zuschreiben möchte, d. i. den Zusammenhang der stimmlichen Äußerungen mit erhöhten Ichgefühlen: mit dem Selbstgefühl des erfolgreichen, siegessicheren Bewerbers, der Eitelkeit des Bevorzugten, dem Wohlgefallen an sich selbst u. dgl. »Und umgekehrt wird nun wieder auch jede derartige Stimmung zur Veranlassung der Hervorbringung dieser Töne, so z. B. jede Gelegenheit sich hervorzutun, seine Überlegenheit zu bekunden, seine Vorzüge zu entfalten, sich bewundern zu lassen, sich selbst bewundern zu können, sich auszuzeichnen, jedes sich geschmeichelt fühlen, Eitelkeit, Stolz, Eifersucht, Kampfbegier, Siegeszuversicht, überhaupt jede frische und selbstsichere und freudig gehobene, zuversichtliche Stimmung.« Aus den Beispielen zitiere ich noch »das an Sängern wie an Dilettanten und Natursängern so häufig zu beobachtende Schwelgen im (wirklichen oder vermeintlichen) Wohllaut der eigenen Stimme« . . . »dieses sich gleichsam Berauschen und selbstgefällig Widerspiegeln in den Tönen der eigenen Stimme usw., bei denen sich der Singende am betreffenden Tone nicht genug satthören kann, ihn (oder sie) immer von neuem wiederholt, endlos lang aushält usw.« Das letzte Motiv erkennt Verfasser auch im Vogelgesang. Ich kann alle diese Erscheinungen nicht umhin als Äußerungen des tierischen und menschlichen Narzißmus im Gesang zu bezeichnen[1]. Hier fällt auch Verfasser (in Anm. 1, S. 592) als Erklärung des Vogelgesangs endgültig auf den Kraftüberschuß zurück, von dem ich vorhin der Vermutung Ausdruck gab, er sei oft nur der bewußt-psychologische Deckmantel der Erscheinungen des Narzißmus im Spiele, in den Künsten etc. Das primitive Moment, das »sinnliche Schwelgen im Ton«, wäre demnach aus folgenden Komponenten zusammengesetzt: ursprüngliche erotische Gefühlswirkung, andere sinnliche Gefühlsmomente, die mit dem sexuellen in Vikariat treten

[1] Allerdings scheinen diese Tatsachen zu den sexuellen Bewerbungserscheinungen in gewissem Gegensatz zu sein.

können, und die im Laufe der Entwicklung allmählich größeren Platz eingenommen haben. (Also eine fortdauernde Desexualisierung mit Regressionsmöglichkeit und allmählichem Überströmen der sexuellen Libidos in ästhetisches Wohlgefühl. Ref.)

Einige Bemerkungen Verfassers möchte ich noch kurz streifen, die für den Analytiker von großem Interesse sind und auch von dem psychologischen Scharfsinn des Verfassers zeugen. So z. B. die Bemerkungen über den Rhythmus, dessen hypnotisierende Wirkung und demgemäß dessen Parallelstellung mit dem sinnlichen Moment im Tone. Volles Verständnis für funktionelle Phänomene in der Musik. Vgl. Anm. 2, S. 615: »... Ob nicht — analog der Erklärung anderer ästhetischer Phänomene durch das Prinzip der ‚ästhetischen Einfühlung' ... — auch die Gefühlswirkung des Rhythmus aus dem gleichen Prinzip zu erklären sein dürfte, in der Weise, daß Herz- und Pulsschlag instinktiv und unbewußt als Regulativ und Basis dieser Einfühlung benützt würden? Sowie also Herz- und Pulsschlag im psychischen und physischen Normalzustande ein gewisses, bei demselben Individuum nahezu konstantes Gleichmaß in ihrem Bewegungsablauf zeigen, bei jeder Abweichung von ersterem aber (also z. B. bei Krankheit, bei Affekten u. dgl.) die somatische Veränderung sofort auch durch größere oder geringere Beschleunigung, eventuell auch Störungen, Unregelmäßigkeiten usw. ihres rhythmischen Ablaufs, verraten, genau so mag nun auch beim Anhören eines ruhigen, gleichmäßigen Rhythmus durch die Einfühlung reflektorisch das dem gleichen somatrischen Rhythmus korrespondierende Gefühl ruhigen Wohlbehagens u. dgl., bei jeder Beschleunigung, Unregelmäßigkeit, Störung usw. dagegen das des entsprechenden Affekts, Unlustgefühles u. dgl. ausgelöst werden.«

Die Gegenüberstellung des Rhythmus in der Musik und der Prosa mahnt uns an Freuds Formulierungen über die zwei Prinzipien des »psychischen Geschehens« (S. 598 bis 599). Die Rhythmik der Sprache sei eine unvergleichlich verwickeltere, als die der Musik, dementsprechend, daß die Sprache »aus artikulierten Signallauten, d. i. aus dem je nach den Eindrücken der Außenwelt modifizierten und modulierten[1], sozusagen zum praktischen Verständigungsmittel umgewandelten Urschrei hervorgegangen ist«. So wird auch der Rhythmus der beiden Gruppen ein verschiedener sein. In diesem Zusammenhange wirft Verfasser einen bewunderungswürdigen klaren Blick, vielleicht auch im Anschluß an Jodl, auf den er sich auch beruft, auf die Korrespondierung der Sprachartikulierung mit den Ich-Trieben (also auch hier in der Sprache Realanpassung dem Lustprinzip in der Musik gegenüber), in dem er im Vorübergehen die Frage aufwirft, »ob man sich die Entstehung der Artikulierung psychophysiologisch nicht vielleicht in der Weise erklären dürfte, daß für die Auswahl der Konsonanten, Vokale und ihre Artikulationsstellen die physiologischen, mimischen und sonstigen Begleiterscheinungen je nach der Natur der Erregung, beziehungsweise des von außen her kommenden Reizes, feindseligen oder freundlichen, d. i. abwehrenden oder aufnehmenden Verhalten des Körpers zur Außenwelt maßgebend sein könnten ... bei feindseligem Verhalten gegen die Außenwelt ... gleichsam um dem von außen her einzudringen suchenden feindseligen Reize jeden Zugang zum Ich zu versperren ... Analog dürfte vielleicht auch die Hervorbringung der Vokale zu begründen sein, für deren Auswahl das je nach dem Grade der Erregung verschiedene

[1] Von mir gesperrt. (Ref.)

Emporsteigen des Kehlkopfes und die verschiedene Weite der Mundöffnung (bei feindlichen Reizen eng, um diesen jeden Eingang möglichst zu versperren — also dumpfe, gepreßte Vokale: o, u —, bei freundlichen möglichst weit, um ihnen Eingang zu gewähren, also, a, å, e, wie z. B. das ‚ach!' freudigen Erstaunens u. dgl.) ausschlaggebend sein dürften. Alle Artikulation wäre demnach nichts anderes als eine Art Verteidigungsstellung der Stimmwerkzeuge gegen die von der Außenwelt kommenden Reize . . .«

Nachdem für ihn das sinnliche Wohlgefallen am Klange »das primitive Moment« als eine durch die sexuelle Erregung erfolgte tonale Stilisierung des Urschreies geklärt erscheint, schreitet Verfasser zur Erklärung der Entwicklung der verschiedenen Ornamenttypen aus demselben vor, da er behauptet, alle spätere melodische und rhythmische Entwicklung sei in derselben durch die physiologischen Eigenheiten der Phonation, und den psychologischen Ausdruck der Gefühlsgrößen begründet. (S. Spencers Theorie.) Aus den verschiedenen Phonations- und Akzentuierungstypen entstammen kadenzartige Tonbildungen, welche nicht nur die Urformeln der musikalischen Kadenzen, sondern auch die mit diesen formell identischen musikalischen Ornamente ergeben. Diese Bildungen treten in der Musik immer an akzentuierten (affektbetonten) Stellen auf, an welchen die mächtigere Gefühlserregung die Anhäufung von Tonmassen verursacht. Diese enthalten in ihrer archaischen Erscheinungsform alle Keime der späteren melodischen wie rhythmischen Entwicklung in sich und sind gleichsam Reste — Petrifizierungen — der urzeitlichen Entwicklung, welche rückschlagartig die Anfänge der musikalischen Entwicklung wiederbeleben und aus welchen diese auch rekonstruierbar seien.

IMAGO

ZEITSCHRIFT FÜR ANWENDUNG DER PSYCHOANALYSE AUF DIE GEISTESWISSENSCHAFTEN

HERAUSGEGEBEN VON
PROF. DR. SIGM. FREUD

REDIGIERT VON
DR. OTTO RANK u. DR. HANNS SACHS

I P V

VII. BAND 1921 HEFT 4

Alle für die Redaktion von »Imago« bestimmten Zuschriften und Sendungen sind zu richten an

Dr. OTTO RANK, Wien I, Grünangergasse 3–5.

Manuskripte sind vollkommen druckfertig einzusenden.

Von den Originalarbeiten erhalten die Mitarbeiter je 25 Separatabzüge gratis geliefert.